

Écouter le silence de la « vie nue » : entre archéologie et clinique

Saki Kogure

Résumé

En prenant pour point de départ la méthode de l'archéologie agambenienne, cet article problématise le statut du concept de silence en tant qu'effacement de la possibilité même de l'énonciation de la souffrance vécue par certains sujets. L'enjeu de notre démarche est d'élaborer, à partir d'une articulation entre la philosophie de l'histoire de Giorgio Agamben et la psychanalyse lacanienne, une nouvelle méthodologie qui soit en mesure d'aborder les répétitions de la violence dans l'histoire.

Introduction

L'enjeu de cet article est d'enrichir la réflexion agambenienne sur le concept de silence à partir d'une analyse du traitement thérapeutique du traumatisme. C'est pour penser une nouvelle forme de subjectivation qu'une telle interprétation nous semble importante. Dans quelle mesure peut-on *faire usage* du concept de silence pour construire un discours critique de la violence sociale ? Rendre visible l'effacement de la possibilité même de l'énonciation du trouble et de l'existence exclue de certains sujets est l'une des tâches centrales dans la philosophie de l'histoire.¹ Dans le sillage de Walter Benjamin et Michel Foucault, Giorgio Agamben tente de visibiliser l'opération de cet effacement inscrit dans la structure du pouvoir tout en analysant le rapport entre la souveraineté et la « vie nue ». Notre question centrale consiste à nous demander comment nous pouvons faire valoir le concept de « vie nue » de Giorgio Agamben dans le traitement des répétitions de l'effacement de certains sujets dans l'histoire. Ainsi, nous nous proposons de réfléchir sur cette dernière question tout en examinant la manière dont on peut articuler la méthode de la

¹ Voir M. Foucault, « La vie des hommes infâmes », *Dits et Écrits 1945-1988*. Tome 3 : 1976-1979. Paris : Gallimard, 1994, pp.237-253. Sur ce point, voir aussi W. Benjamin, « Sur le concept de l'histoire », *Œuvre III*. Paris : Gallimard, 2000.

philosophie de l'histoire agambenienne et la théorie du traumatisme dans une optique psychanalytique. Notre objectif central est d'enrichir l'analyse agambenienne, proposée dans la série de ses ouvrages *Homo sacer*, de l'écoute du silence de la vie effacée dans l'histoire tout en problématisant l'acte même d'écouter le non-dit de la souffrance des traumatismes à la lumière la psychanalyse lacanienne.

Cet article est structuré en quatre parties. 1) Tout d'abord, nous essayons de présenter le concept de « vie nue » en tant que symptôme de la violence historique du pouvoir. 2) Nous analysons, ensuite, la théorie lacanienne du traumatisme afin de mieux comprendre la vie nue en tant que symptôme des pratiques de la violence. 3) Troisièmement, il s'agit d'analyser la théorie agambenienne du témoignage en tant que pièce centrale dans une démarche critique de la biopolitique tout en l'inscrivant dans le cadre d'une réflexion sur le traitement thérapeutique du traumatisme. 4) Enfin et quatrièmement, nous examinons l'archéologie d'Agamben en tant que méthode de création de ce que nous appellerons un évènement. La spécificité de notre démarche consiste à traiter le statut du concept de « vie nue » autant sur un niveau archéologique que sur un niveau clinique.

La vie nue dans des répétitions historiques

Nous allons tout d'abord analyser une figure historique de la vie qui se situe hors de toute représentation. Il s'agit de la « vie nue », un concept que Giorgio Agamben a créé dans sa série *Homo sacer* commencée il y a environ quinze ans. Agamben y tentait de visibiliser une structure surdéterminée du pouvoir de l'Occident qui fonctionne sur la base du sacrifice et de l'exclusion de certains sujets qui sont nommés la « vie nue ». C'est une notion que Giorgio Agamben emprunte à Walter Benjamin tout en la traitant de manière originale dans sa propre philosophie.² Agamben insiste sur la nécessité d'une analyse sur un couple conceptuel figuré du concept de vie nue et de celui de la souveraineté :

² W. Benjamin, « Critique de la violence », *Œuvres I*. Paris : Gallimard, 2000.

qu'est-ce qui est ex-cepté et capturé en elle [la souveraineté] ? Qui est le porteur du ban souverain ? Aussi bien Benjamin que Schmitt, quoique d'une façon différente, désignent la vie (la « vie nue » chez Benjamin et, chez Schmitt, la « vie effective » qui « brise la croûte d'une mécanique rouillée dans la répétition ») comme l'élément qui, dans l'état d'exception, entretient la relation la plus intime avec la souveraineté. C'est cette relation qu'il s'agit à présent de clarifier.³

L'une des originalités de l'usage agambenien du concept de vie nue consiste en une généalogie de ce concept se situant dans le droit romain. En effet, la vie nue est une vie de l'homme sacré dont la figure juridique est apparue dans le droit romain archaïque : « 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 ».⁴ L'homme sacré est *tuable* et *insacrifiable* sans processus juridiques et sans processus religieux. Autrement dit, la vie nue est exclue de la loi humaine, mais aussi de la loi divine. En ce sens, elle est une figure de l'exclusion ou de l'exception de tous les ordres symboliques et imaginaires.

Or, le problème de la vie nue ne se présente pas comme étant une simple figure de victime se situant en dehors de la loi. L'interrogation agambenienne s'avère plus radicale, car elle concerne la structure même de la loi qui est basée sur la production de la vie nue au profit de l'établissement de la puissance de la souveraineté. Par exemple, dans l'état d'exception dans lequel l'autorité juridique peut suspendre le droit au nom de la nécessité de sauver l'ordre, à ce moment-là, on peut supprimer ou enfermer officiellement certains sujets, sans avoir recours à un processus juridique.⁵ Le danger est ainsi effectivement inscrit à l'intérieur du droit lui-même, car comme le dit Derrida, « [l]'origine de l'autorité, la fondation ou le fondement, la position de la loi ne pouvant par définition s'appuyer finalement que sur elles-mêmes, elles sont elles-mêmes une violence sans fondement ».⁶

La vie nue se caractérise comme étant un résultat produit par la violence souveraine. Le rapport entre la vie nue et la souveraineté est un rapport qui définit la singularité d'un paradigme, et ce paradigme se répète dans l'histoire.⁷ Même si la répétition est une affaire singulière, ce qui se répète, c'est le rapport entre la toute-puissance (la souveraineté) et l'impuissance (la vie nue). Grâce à l'analyse agambenienne, nous pouvons décrire ce lien entre la dimension du « tout » et celle du

³ G. Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Seuil, 1997, p.77.

⁴ Ce texte de Festus est cité par Agamben dans le livre de H. Bennet, « *Sacer esto* ». Boston : Ginn & Co., 1930, p.5, cité par G. Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Seuil, 1997, p.81.

⁵ G. Agamben, *Homo sacer II, 1 : État d'exception*. Paris : Seuil, 2003.

⁶ J. Derrida, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*. Paris : Galilée, 1994, p.34.

⁷ Afin de comprendre la définition du concept de paradigme, voir G. Agamben, *Signatura rerum. Sur la méthode*. Paris : Vrin, 2009, p.34.

« rien » dans chaque cas historique singulier. Toutefois, une question s'impose : pourquoi ce rapport se répète-t-il ? C'est parce que ce qui a été « effacé » ou « tué » dans l'histoire revient, d'une manière ou d'une autre, dans l'histoire. Mais comment s'opère ce retour ? Il se fait par l'apparition d'un symptôme ou d'un fantôme causé par le manque symbolique. Nous pouvons observer une sorte de résistance dans la répétition, car cette dernière est une tentative de maîtriser la violence souveraine.

Le traumatisme et l'inconscient réel

La répétition qui vise à maîtriser la violence souveraine est une épreuve qui consiste à dire qu'il existe une dimension irréductible de la vie nue à la souveraineté. Notre hypothèse affirme que la vie nue n'est donc pas un simple résultat de la violence souveraine, mais une vie traumatique, une inconscience traumatique qui se situe en dehors du langage. Il s'agit, plus précisément, d'un « trou noir » autour duquel l'histoire se répète afin de le maîtriser. Nous nous référons, pour définir le statut théorique ce trou, au « réel » lacanien. Comme le disait un homme traumatisé après avoir subi une agression violente : « je suis tombé dans un trou noir. C'est un trou vide, il n'y a personne et on n'entend rien ». ⁸

Afin de mieux comprendre en quoi réside la particularité de ce trou, référons nous au « réel » lacanien. Le réel est un concept qui désigne l'un des trois ordres de la réalité psychique inconsciente : réel-symbolique-imaginaire. L'*imaginaire* est considéré comme une image illusoire installée dans la vie psychique dont la dimension est créée par le narcissisme du moi. Le *symbolique* se définit comme un ordre fondamental nécessaire à la formation du sujet dans la mesure où l'individu accepte l'ordre du langage afin de s'inscrire dans la société. ⁹ Le *Réel* se présente comme une dimension de la vie psychique se situant au-delà de toutes les représentations imaginaires et symboliques. Dans le séminaire intitulé *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ¹⁰ Lacan définit de manière claire le concept de réel. Il déclare que la dimension du réel est « ce qui revient toujours à la même place ». ¹¹ Le réel est ainsi un noyau insaisissable de la répétition. De

⁸ J. Roisin, *De la survivance à la vie. Essai sur le traumatisme psychique et sa guérison*. Paris : PUF, 2010, p.5.

⁹ Afin de mieux comprendre le rapport entre l'imaginaire et le symbolique, voir J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », *Écrit I*. Paris : Seuil, 1999 ; J. Lacan, « Le symbolique, l'imaginaire et le réel », *Des Noms-Du-Père*, Paris : Seuil, 2005.

¹⁰ J. Lacan, *Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1973.

¹¹ J. Lacan, *Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1973, p.59.

fait, le réel traumatique est un trou ou la mort installée dans la vie psychique à cause de l'expérience menaçante de l'effroi qui échappait au cadre des représentations au moment du choc. La répétition compulsive du traumatisme peut être comprise comme l'échec infini de la tentative de maîtriser cette expérience menaçante et de combler ce trou par des représentations multiples.

En ce qui concerne le traitement du traumatisme, la théorie freudienne du traumatisme ne parvenait pas à saisir cette irreprésentabilité du trou noir dans la mesure où l'inconscient freudien est fait de représentations. Freud affirme que l'inconscient ne peut connaître la mort, on ne croit pas au fond en elle, car il est impossible de croire en quelque chose d'insaisissable. C'est-à-dire que chez Freud l'inconscient est soit d'ordre imaginaire, soit d'ordre symbolique.¹² À partir de la création du concept lacanien de réel, nous avons accès à l'irreprésentabilité du trou noir du traumatisme dans la vie psychique. Nous pouvons en effet ajouter une nouvelle dimension de l'inconscient, après l'inconscient imaginaire et l'inconscient symbolique, c'est l'« inconscient réel ».¹³

À partir de cette articulation entre le concept de vie nue chez Agamben et l'inconscient réel traumatique chez Lacan, nous proposons l'hypothèse que le silence au sens du trou noir n'est pas l'absence de la parole, mais *l'absence de la possibilité même de l'émergence de la parole*. La question fondamentale sera de savoir comment on peut créer le lieu où l'émergence de la parole sera possible.

Le témoin sur le seuil entre l'homme et le non-homme

Pour répondre à cette question, nous allons, à présent, analyser plus concrètement la vie nue en tant que sujet effacé qui n'a pas de lieu où l'émergence de sa propre parole soit possible. De fait, il existe trois manières générales de traiter le concept de vie nue dans la série agambenienne d'*Homo sacer* : la première consiste à chercher dans le domaine de l'*épistémologie*. La deuxième se situe dans le domaine de l'*ontologie* et de la phénoménologie. Afin de visibiliser le « fantôme » qui flotte sur le seuil entre l'homme et le non-homme, nous traiterons la troisième voie, l'*anthropologie*. Plus concrètement, il s'agit d'une réflexion sur l'anthropogénèse, à savoir le processus de « devenir homme ».

¹² J. Roisin, *De la survivance à la vie, Essai sur le traumatisme psychique et sa guérison*. Paris : PUF, 2010, pp.32-36.

¹³ J. Roisin, *De la survivance à la vie, Essai sur le traumatisme psychique et sa guérison*. Paris : PUF, 2010, p.32.

Cette troisième voie anthropologique est la plus finement analysée dans le troisième volume de l'*Homo sacer* intitulé *Ce qui reste d'Auschwitz*.¹⁴ Dans ce livre, Agamben analyse le témoignage de détenus qui ont cessé de se battre devant une terrible réalité dans les camps de concentration ; il les appelle les « musulmans ».¹⁵

Certaines couches de détenus avaient perdu depuis longtemps toute volonté de vivre. On appelait ces derniers, dans les camps, les "musulmans", c'est-à-dire des gens d'un fatalisme absolu. Leur soumission n'était pas un acte de volonté, mais au contraire une preuve que leur volonté était brisée. Ils acceptaient leur sort parce que toutes leurs forces intérieures étaient paralysées ou déjà détruites.¹⁶

Les musulmans étaient des *morts-vivants*. De nombreux témoignages de détenus des camps de concentration nous apprennent qu'il existe une frontière entre le vivant (le simple survivant) et l'existant dans la vie psychique et physique des hommes. Comme le disait Włodzimierz Borkowski : « j'avais senti la vie me quitter... ».¹⁷ Il avait senti l'affaiblissement de ses fonctions corporelles et ne s'intéressait plus au monde extérieur. Les survivants ont vécu à la frontière entre la vie et la mort à l'intérieur de la vie psychique. Lorsqu'ils sont exposés à une telle condition déshumanisée de l'environnement, ils sont réduits au simple vivant organique. Ce sont des figures de la survivance complètement déshumanisée que l'on peut présenter en reprenant les propos de Primo Lévi qui décrivait les survivants comme étant ceux qui « ont touché le fond » dans une situation d'extrême violence.

Afin de mieux comprendre la dissociation entre la survivance et l'existence, en s'appuyant sur la théorie du clivage biologique de l'homme chez Bichat, Agamben affirme que l'être humain est à son origine clivé entre la vie intérieure et la vie extérieure. Ce clivage, les Grecs l'ont parfaitement saisi en faisant la distinction entre la *zoé* et le *bios*. La *zoé* désigne le simple vivant, alors que le *bios* est une vie qui ne peut pas être séparée de la forme de la vie, à savoir une manière de vivre dans une communauté sociopolitique.¹⁸ Bien que toutes ses fonctions extérieures soient arrêtées, la vie organique existe comme à l'état végétal. Selon Bichat, cet état de mort de la vie

¹⁴ G. Agamben, *Homo sacer III : Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*. Paris : Payot & Rivages, 2003.

¹⁵ Il existe de nombreux noms différents pour désigner les *morts-vivants* dans les camps de concentration : musulmans, crétiens, estropiés, nageurs, chameaux, cheiks fatigués etc..

¹⁶ E. Kogons, *L'État SS*. Paris : Seuil, 1995, p.420, cité par G. Agamben, *Homo sacer III : Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*. Paris : Payot & Rivages, 2003, p.47.

¹⁷ Le témoignage de W. Borkowski, cité par G. Agamben, *Homo sacer III : Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*. Paris : Payot & Rivages, 2003, p.182.

¹⁸ Voir G. Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Seuil, 1997, pp. 9-10.

animale est comparable à l'état dans le ventre de la mère.¹⁹ Une telle régression très forte – retour dans le ventre de la mère – suppose le *dénuement de tout langage*. Ainsi, la souffrance vécue par les musulmans est logiquement impossible à mettre en langage.

Dans cette logique, les musulmans se voient dans l'impossibilité de parler de leurs vécus, étant donné qu'ils n'avaient pas de langage. Ainsi, le témoignage se développe selon une logique paradoxale que Primo Lévi formulait de la manière suivante : « *Moi, celui qui parle, j'étais un musulman, c'est-à-dire celui qui ne peut en aucun cas parler* ». ²⁰ Cette formule nous apprend que les musulmans qui sont parvenus au monde sans langage sont effectivement les vrais témoins. Cela signifie, comme le précise Agamben, que « celui qui témoigne véritablement dans l'homme est le non-homme ». ²¹ Autrement dit, celui qui témoigne véritablement dans le langage est le silence.

L'inscription du silence en tant que condition du témoignage est une stratégie agambenienne afin de bâtir une critique du pouvoir souverain. Il s'agit ici plus précisément de la critique du biopouvoir au XX^e siècle qui isole la pure survie de la vie humaine afin de produire la survie qui est totalement contrôlable par le biopouvoir. Agamben utilise la définition de la *bio-politique* donnée par Michel Foucault. Il est important de mentionner, comme le fait Foucault dans son œuvre intitulée *La volonté de savoir I*, qu'à partir du XVIII^e, il s'est produit une grande poussée démographique en Europe et que c'est à partir de ce moment-là que l'on peut parler, véritablement, de la naissance de la population. Ainsi, le mode de gouvernance a changé parallèlement lors de cette mutation historique. Ce mode de gouvernance s'articule sur des techniques spécifiques de savoir, telles que les statistiques de la natalité ou de la mortalité : la politique commence à s'intéresser, ainsi, à la vie biologique elle-même pour faciliter le gouvernement de la population. L'ancien pouvoir, note Foucault, avait le droit « de *faire mourir* ou de *laisser vivre* », ²² c'est-à-dire le droit à la mort, alors que le pouvoir moderne a le droit « de *faire vivre* ou de *rejeter dans la mort* », ²³ c'est le droit à la *vie*. Quant à Agamben, il radicalise la définition foucauldienne de la biopolitique : « non plus faire mourir, non plus faire vivre, mais faire survivre », ²⁴ c'est-à-dire qu'il s'agit du droit à la *survie*.

¹⁹ X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Paris : Marabout, 1973, p.112, cité par G. Agamben, *Homo sacer III : Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*. Paris : Payot & Rivages, 2003, p. 167.

²⁰ G. Agamben, *Homo sacer III : Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*. Paris : Payot & Rivages, 2003, p.180. Souligné par l'auteur.

²¹ G. Agamben, *Homo sacer III : Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*. Paris : Payot & Rivages, 2003, p.131.

²² M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard 1976, p.181.

²³ M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard 1976, p.181.

²⁴ M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard 1976, p.169.

De fait, Agamben tente de créer une forme-de-vie qui ne peut jamais être isolée de la survie de la vie. Dans sa théorie du témoignage, cette forme-de-vie est pensée non pas à partir de l'*articulation* entre le non-langage et le langage, mais de la réflexion sur l'*émergence* elle-même de l'évènement du langage dans l'écart qui s'ouvre entre le silence et la parole. Citons Agamben :

Isoler ainsi la survie de la vie, c'est bien ce que le témoignage, par le moindre de ses mots, se refuse à faire. C'est parce que l'inhumain et l'humain, le vivant et le parlant, le musulman et le survivant ne coïncident pas, nous dit-il, c'est justement parce qu'il y a entre eux un écart indémaillable qu'il peut y avoir témoignage [...]. *L'autorité du témoin réside dans sa capacité à parler uniquement au nom d'une incapacité à dire.*²⁵

Nous pouvons observer que ce qui importe pour Agamben, ce n'est pas le contenu de la parole, mais l'*avoir lieu* du langage à travers le silence. Les témoignages d'Auschwitz nous montrent que l'objectif de la biopolitique – produire la population – atteint jusqu'à la production de la pure survie qui ne doit plus être qualifiée de vie ni de mort, mais est indéfinissable. En ce sens, le système biopolitique des camps de concentration est un lieu excellent de production de « l'ultime substance biopolitique isolable dans le *continuum biologique* ». ²⁶ Si la vie nue est dénuée de langage tout en étant réduite à la pure survie, la démarche agambenienne est une tentative de penser l'émergence même du langage tout en thématissant le statut de la vie nue dans le cadre d'un mouvement de transformation du sujet, dans la sphère d'un nouveau rapport de soi à soi.

La régression archéologique

Afin d'analyser cet avoir-lieu du langage en tant qu'évènement historique, Agamben s'appuie sur deux stratégies : l'une est linguistique,²⁷ l'autre archéologique. Examinons ici la seconde voie pour pouvoir saisir la spécificité de la méthodologie agambenienne de l'archéologie qui est construite dans le sillage des travaux de Foucault. Il convient de souligner que dans son livre *L'Archéologie du savoir*,²⁸ Foucault pose en tant qu'objet de ses recherches non pas le contenu des

²⁵ G. Agamben, *Homo sacer III : Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*. Paris : Payot & Rivages, 2003, p.171. Souligné par l'auteur.

²⁶ G. Agamben, *Homo sacer III : Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*. Paris : Payot & Rivages, 2003, pp.92-93.

²⁷ Agamben appuie surtout sur l'étude de Benveniste intitulée *Sémiologie de la langue*. Voir G. Agamben, *Homo sacer III : Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*. Paris : Payot & Rivages, 2003, pp.149-150.

²⁸ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 1969.

phrases, ni leurs propositions, mais l'« avoir-lieu »²⁹ des énoncés. « L'énonciation, affirme Agamben commentateur de l'archéologie foucauldienne, marque dans le langage le seuil entre un dedans et un dehors, son avoir-lieu comme extériorité pure ».³⁰

Notre question consiste à savoir comment cet avoir-lieu du langage peut être rendu visible dans l'histoire. Agamben propose une méthodologie archéologique à partir de laquelle on peut créer un lieu historique qui n'a jamais existé, mais qui est resté dans le passé comme une puissance historique. Cette méthodologie archéologique vise avant tout à une *régression* dans l'histoire afin de retourner jusqu'au moment où s'est produit l'effacement de la puissance historique. C'est pourquoi, dans son ouvrage consacré à sa méthodologie intitulée *Signatura rerum. Sur la méthode*, Agamben qualifie cette méthodologie de « régression archéologique »³¹ dont la définition est donnée à la lumière de la philosophie de l'auteur italien Enzo Melandri.³² L'interprétation agambenienne de Melandri nous montre, tout d'abord, que dans l'histoire il existe une dimension consciente et une autre inconsciente. La régression archéologique ne thématise pas le contenu de l'inconscient. Elle questionne la raison pour laquelle l'inconscient a dû devenir l'inconscient dans l'histoire. Il convient de faire attention, au fait que cette régression n'a pas pour but de faire une histoire des exclus ou des dominés en l'opposant à l'histoire des vaincus. Elle a plutôt pour objectif de faire émerger un lieu historique qui n'a jamais eu lieu.

Agamben note que cet objectif de faire apparaître une présence spécifique sous la modalité de l'impossibilité de s'expérimenter dans un passé est similaire à l'objectif du traitement freudien du trauma et du refoulement. Chez Freud, accéder au passé traumatique que le sujet n'a jamais vécu signifie, selon la lecture d'Agamben *Au-delà du principe de plaisir*, traiter la répétition obsessionnelle du symptôme tout en retournant à la scène originelle, afin que l'inconscient refoulé commence à parler à la place de la conscience.³³ Quant à la régression archéologique, le problème qu'elle traite n'est pas de restituer la scène originelle, mais, comme le déclare Agamben :

²⁹ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 1969, p.151.

³⁰ M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 1969, p.153.

³¹ G. Agamben, *Signatura rerum : sur la méthode*. Paris : Vrin, 2008, p.117.

³² E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata : Quodlibet, 2004, pp.65-66, cité par G. Agamben, *Signatura rerum : sur la méthode*. Paris : Vrin, 2008, p.112.

³³ S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir*. Paris : Payot & Rivages, 2010, pp.60-61.

Il s'agit plutôt, par la méticulosité de l'enquête généalogique, d'évoquer le fantasme, et en même temps de le travailler, de le déconstruire, de le détailler jusqu'à l'éroder progressivement et lui faire perdre son rang originare. La régression archéologique est donc évasive : elle ne tend pas comme chez Freud, à réinstaurer un état précédent, mais à le décomposer [...]. Elle est, en ce sens, la réciproque exacte de l'éternel retour : elle ne veut pas répéter le passé pour consentir à ce qui a été, en transformant le « ainsi fut-il » en un « ainsi ai-je voulu que ce fût ». Elle veut au contraire le laisser aller, s'en libérer, pour accéder, au-delà ou en deçà de lui, à ce qui n'a jamais été, à ce qui jamais été voulu.³⁴

Dans cette citation, nous pouvons observer deux points fondamentaux pour notre travail. Tout d'abord, il existe une temporalité propre à la régression archéologie. Remonter jusqu'à l'*arché* (l'origine) et faire perdre le caractère fatal de cet *arché* a pour objectif central l'ouverture d'une histoire autre. Ainsi, nous pouvons formuler que la temporalité propre à l'archéologie est le « futur antérieur : il est ce *passé qui aura été* ». ³⁵ Autrement dit, il s'agit d'un futur, d'un devenir qui existait dans le passé, mais que personne n'a jamais vécu à cause de l'effacement du lieu historique où il peut émerger. Agamben affirme que la régression archéologique est le contraire de la rationalisation de l'inconscient : elle est avant tout une rédemption de ce lieu effacé qui rend possible la création d'une nouvelle histoire *après coup*. Agamben affirme qu'« il est essentiel, dans cette conception, que la rédemption ait le pas sur la création, que ce qui semble suivre soit en réalité antérieur. Elle n'est pas un remède pour la chute des créateurs, mais ce qui seul rend compréhensible la création et lui donne son sens ». ³⁶

Le deuxième point concerne le rapport à la psychanalyse. La citation nous montre qu'Agamben essaie de différencier sa méthode archéologique et généalogie de la méthode psychanalytique de Freud. Nous pensons qu'Agamben avait raison de mentionner ici sa différence fondamentale avec Freud, car Agamben essaie d'aborder dans l'histoire la dimension de l'inconscient se situant au-delà de toutes les représentations et toutes les formes de la volonté. En revanche la théorie freudienne de l'inconscient avait une limite dans le traitement du problème du traumatisme, parce que l'expérience du trauma dépasse toutes les représentations imaginaires et symboliques.

Or, même si Agamben met une distance entre sa philosophie et la psychanalyse pour la raison que nous venons d'énoncer, nous pensons que cette distance n'est pas si grande que ne l'avait pensé Agamben. Il apparaît dès lors que la dimension inconsciente qu'Agamben décrit dans l'histoire, est précisément la nouvelle dimension de l'inconscient décrite par Jacques Lacan, à

³⁴ G. Agamben, *Sigutatura rerum : sur la méthode*. Paris : Vrin, 2008, pp.118-119.

³⁵ G. Agamben, *Sigutatura rerum : sur la méthode*. Paris : Vrin, 2008, p.123. Souligné par l'auteur.

³⁶ G. Agamben, *Sigutatura rerum : sur la méthode*. Paris : Vrin, 2008, p.124.

savoir l'inconscient réel. Effectivement Agamben ne traite pas l'inconscient historique ni imaginaire, ni symbolique, mais l'inconscient réel afin d'écouter un silence absolu de la vie nue dans l'histoire. Le traitement du traumatisme historique ne consiste donc pas à retourner à *la* scène originelle, ni à simplement pouvoir parler, mais à créer un lieu dans lequel le sujet peut avoir une possibilité (*dynamis*) de la parole *et* du silence pour son existence.

Conclusion

Dans cet article, nous avons essayé de répondre à la question de savoir comment faire valoir le concept de « vie nue » d'Agamben dans le traitement de l'effacement de certains sujets dans l'histoire. Pour ce faire, nous avons examiné l'articulation de la méthode agambenienne et la psychanalyse lacanienne. 1) Premièrement, nous avons discuté le statut du concept de vie nue : il a été inventé par Agamben afin de construire un discours critique de la souveraineté biopolitique. Toutefois, la vie nue n'est pas un concept clair, puisqu'il ne désigne aucune vie substantielle. 2) Afin de mieux saisir le défi qu'Agamben souhaitait relever avec ce dernier concept dans la philosophie de l'histoire, nous avons ensuite évoqué le concept lacanien d'inconscient réel. En effet, le traitement analytique du traumatisme nous montre, comme l'avait déjà dit Lacan, que les expériences vécues du trauma se heurtent à la difficulté de mettre en langage la souffrance traumatique étant donné que les individus se retrouvent dans une dimension irréprésentable dans un ordre imaginaire et symbolique. Le cadre psychanalytique aide à produire l'émergence même du langage qui n'aura jamais eu lieu. 3) C'est de ce point de vue psychanalytique que nous pouvons apporter une réflexion enrichissante à la démarche d'Agamben consistant dans un effort de construire une théorie du témoignage. Agamben tente d'articuler en langage la vie effacée par la biopolitique, précisément les « musulmans », tout en se plaçant dans le sillage de la généalogie construite par Foucault. Si les musulmans sont dépourvus de langage tout en étant réduits à la pure survie par l'opération du biopouvoir, la démarche agambenienne est une tentative de penser l'émergence même du langage, afin de s'articuler le silence et la parole, le non-homme et l'homme. 4) Nous avons examiné, enfin, la méthodologie de l'archéologie agambenienne pour mieux comprendre l'importance du processus de l'émergence même du langage. De fait, cette méthodologie, appelée par Agamben la « régression archéologique », a pour objet de travailler le point d'articulation entre le silence et la parole. Selon Agamben, l'archéologie régresse jusqu'à

l'origine traumatique, à savoir le dehors du champ représentationnel, et fait perdre son caractère fatal pour ouvrir une autre histoire possible. Dans ce sens, Agamben partage un objectif central de sa démarche avec Lacan : le traitement du traumatisme autant clinique qu'archéologique vise à affronter et travailler l'inconscient réel historique. C'est pour penser la création d'un lieu d'accueil du processus de « devenir sujet » qui existait dans le passé, mais que personne n'a jamais vécu à cause de l'effacement de sa possibilité d'avoir lieu dans l'histoire, que nous avons faits recours à la méthode agambenienne de l'histoire et à la théorie lacanienne de la subjectivité.

Saki Kogure

Université catholique de Louvain
Centre de Philosophie du Droit (CPDR)

Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. I : Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Seuil, 1997.
- _____, *Homo Sacer. II, 1 : État d'exception*. Paris : Seuil, 2003.
- _____, *Homo sacer. III : Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*. Paris : Payot & Rivages, 1999.
- _____, *Signatura rerum : sur la méthode*. Paris : Vrin, 2008.
- BENJAMIN, Walter, « Critique de la violence », *Œuvres I*. Paris : Gallimard, 2000.
- _____, « Sur le concept de l'histoire », *Œuvre III*. Paris : Gallimard, 2000.
- DERRIDA, Jacques, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*. Paris : Galilée, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 1969.
- _____, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976.
- _____, « La vie des hommes infâmes », *Dites et Écrits 1945-1988*. Tome 3 : 1976-1979. Paris : Gallimard, 1994.
- FREUD, Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir*. Paris : Payot & Rivages, 2010.
- LACAN, Jacques, *Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1973.
- _____, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », *Écrit I*. Paris : Seuil, 1999.
- _____, « Le symbolique, l'imaginaire et le réel », *Des Noms-Du-Père*. Paris : Seuil. 2005.
- ROISIN, Jacques, *De la survivance à la vie. Essai sur le traumatisme psychique et sa guérison*. Paris : PUF, 2010.