

**LA STIMMUNG, LA VOIX ET LE TÉMOIGNAGE.  
GIORGIO AGAMBEN, LECTEUR  
DE MARTIN HEIDEGGER**

SAKI KOGURE

**Abstract**

This article studies the critical reformulation of Heidegger's work in the philosophy of Giorgio Agamben. It presents three concepts: *Stimmung*, voice and testimony. It aims to examine the formation of Agamben's ethical theory of testimony against subjectivity encompassed in the biopolitical operation.

**Introduction**

L'influence de Martin Heidegger s'avère décisive pour la formation de la philosophie agambenienne. Dans les années 1980, Agamben a publié une série de commentaires portant sur l'ontologie heideggérienne concernant la manière dont le *Dasein* se rapporte au monde<sup>1</sup>. De manière générale, nous trouvons l'héritier de Heidegger plongé dans une réflexion qui essaie de saisir la capacité de l'être humain à se situer en dehors de la division extériorité/intériorité, qu'elle soit déclinée sur un versant ontologique, éthique, politique ou encore esthétique. Dans le projet d'*Homo sacer* à partir de 1995, Agamben approfondit la réflexion sur le mode d'être qui existerait à la frontière entre l'objectivité et la subjectivité, afin de

---

<sup>1</sup> Dans le cadre de ce travail, nous examinerons particulièrement quatre textes écrits et présentés dans les années 1980 : Agamben Giorgio, *Le langage et la mort. Un séminaire sur le lieu de la négativité*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Christian Bourgois, 1997 ; Id., « Se. L'Absolu et l'"Ereignis" » in *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*, traduit de l'italien par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Rivages, 2006 ; Id., « Vocation et voix » in *La Puissance de la pensée, op. cit.* ; Id., « La passion de la facticité », in *La Puissance de la pensée, op. cit.*

formuler une critique de la production de la survie dans la biopolitique<sup>2</sup>. Dans ce contexte historique, la confrontation avec la philosophie heideggérienne prend un sens important. Ses réflexions permettent en effet de rendre visible le problème de la forme de la vie dans la biopolitique, et ce par quoi Agamben tente de former une résistance contre l'opération du bio-pouvoir. Toutefois, le rapport entre Agamben et Heidegger est délicat : d'une part, l'auteur italien est toujours fidèle à la philosophie heideggérienne, d'autre part, à partir des années 1990, à savoir lors du commencement de l'établissement de ses théories politiques et éthiques, Agamben réexamine la philosophie heideggérienne tout en se gardant d'une proximité avec « la philosophie de l'hitlérisme »<sup>3</sup>. Notre hypothèse est qu'Agamben essaie de philosopher *avec* Heidegger, *contre* Heidegger et *au-delà* de Heidegger.

Dans le cadre de ce travail, nous tenterons de comprendre certaines influences de Heidegger dans la philosophie agambenienne, notamment dans les années 1980 et 1990. Plus précisément, nous allons examiner trois concepts qui apparaissent à cette époque : *Stimmung*, Voix (*Stimme*), et témoignage. En effet, ces choix conceptuels sont effectués en fonction d'une question centrale posée par Agamben : où est le lieu propre au sujet humain ? Où habitons-nous ? à nos yeux, ce questionnement de « maison » présente bien le problème du mode d'être produit par l'opération du bio-pouvoir. Cette problématique deviendra un fil conducteur afin de saisir la spécificité d'un passage de l'ontologique, à travers la théorie du langage, à la théorie de l'éthique dans la formation de la philosophie agambenienne. Notre démarche se déclinera en trois étapes : (1) Dans la première partie, nous aborderons la manière dont Agamben interprète le concept heideggérien de *Stimmung* dans le domaine de l'ontologie. Il s'avère plus précisément important que nous nous demandions comment la *Stimmung* permet d'ouvrir un champ qui précède l'acte de division entre le sujet et l'objet. En même temps nous nous demanderons quel danger existe dans cette structure ontologique du *Dasein* par rapport à la philosophie de l'hitlérisme. (2) Dans la deuxième partie, nous nous intéresserons à la théorie agambenienne de la Voix (*Stimme*), qui, nous le verrons, est construite à partir du concept heideggérien de *Stimmung*. Quelle est la condition d'émergence de la parole chez Agamben ? Comment, chez Agamben, se réalise le passage de la théorie logique à la théorie éthique ? (3) Dans la troisième partie,

<sup>2</sup> C'est Michel Foucault qui a recours pour la première fois à la notion de biopolitique dans le dernier chapitre de *La Volonté de savoir* publié en 1976. Plus précisément, cette notion est utilisée pour décrire un contexte historique du changement progressif entre deux formes de pouvoir au XVIII<sup>e</sup> siècle : le pouvoir souverain et le biopouvoir. Voir Foucault Michel, *Histoire de la sexualité I : la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>3</sup> Cette expression est utilisée par Levinas Emmanuel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Rivages, 1997.

nous essayerons d'examiner la manière dont Agamben construit une théorie du témoignage. Comment Agamben comprend-il le sujet dans un *acte* de témoignage ? Pourquoi pense-t-il que sa théorie éthique du témoignage peut être une résistance de la production de survie dans la biopolitique ?

L'objectif de notre analyse est de comprendre les influences heideggériennes et de saisir une confrontation de Heidegger dans la philosophie agambenienne. Nous souhaiterions, avec ce travail, contribuer à comprendre l'une des formations de la critique agambenienne de la biopolitique dans le rapport spécifique qu'elle entretient avec Heidegger.

## 1. La *Stimmung* et un « piège »

Nous commençons par examiner le concept heideggérien de *Stimmung* auquel Agamben a donné de l'importance, surtout dans son texte intitulé « Vocation et voix » (1983). En français, la *Stimmung* est traduite par l'expression affective « tonalité »<sup>4</sup>. Pourquoi Agamben accorde-t-il une aussi grande importance au concept heideggérien de *Stimmung* ? Il y a deux raisons fondamentales. Premièrement, le concept de *Stimmung* nous permet de réfléchir sur l'*origine* de l'être. Deuxièmement, ce dernier concept donne un champ de réflexion sur l'*affectivité* de l'être par rapport à cette origine. Qu'est-ce que l'origine de l'être ? C'est le *mode* primordial du *Dasein*. En quoi consiste la spécificité de ce mode ? Heidegger répond à cette question de la manière suivante :

La tonalité a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité, et c'est elle qui permet pour la première fois de se tourner vers... L'être-intoné ne se rapporte pas de prime abord à du psychique, il n'est pas lui-même un état intérieur qui s'extérioriserait ensuite mystérieusement pour colorer les choses et les personnes. Et c'est en quoi se manifeste le second caractère d'essence de l'affectation. Elle est un mode existentiel fondamental de l'ouverture co-originale du monde, de l'être-là-avec et de l'existence, parce que celle-ci est elle-même essentiellement être-au-monde<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Du fait qu'Agamben insiste sur l'importance, au sens acoustico-musical, de la *Stimmung*, nous préférons ainsi utiliser la traduction d'Emmanuel Martineau, à savoir le terme « tonalité », que celle de François Vézin « disponibilité » (Paris, Gallimard, 1986, p. 178). La tonalité convient mieux au sens musical que la disponibilité.

<sup>5</sup> Heidegger Martin, *Être et temps*, traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 122. Nous utilisons l'édition numérique hors commerce.

On peut constater, à partir de cette citation, que le mode fondamental du *Dasein* est l'ouverture au monde. Rien n'est plus premier que cette ouverture elle-même, à savoir « l'auto-transcendance de l'Être-au-monde »<sup>6</sup>. Pour mieux saisir cette origine, Agamben essaie de comprendre ce mode originaire de l'être à partir de la clarification de la *temporalité* et la *spatialité* spécifiques au concept de *Stimmung*. La temporalité et la spatialité sont toutes deux inscrites dans une structure négative de l'être. Cette structure consiste en une chute ou un dévoilement de l'*être-jeté* (*Geworfenheit*) au monde. Nous ne pouvons jamais connaître d'où nous sommes venus, car lorsque nous sommes conscients du monde, nous sommes déjà au monde. C'est comme s'il y avait un monde immémorial. En ce sens, la temporalité propre à la *Stimmung* est sa manière d'« être-été » et ce « toujours déjà ». On peut simplement le connaître *après coup*. Concernant la spatialité elle-même, Agamben fait remarquer que « le lieu de la *Stimmung*, pourrions-nous dire, n'est ni *dans* l'intériorité, ni *dans* le monde, mais *à* leur limite »<sup>7</sup>. Ce lieu est ainsi considéré comme étant la *frontière* de la polarisation du monde.

Agamben met l'accent sur l'existence d'un double mouvement entre *eigentlich* et *uneigentlich*. Il s'exprime en ces termes : « De par sa facticité, l'ouverture du *Dasein* est marquée par une impropriété originelle, elle est constitutivement divisée en *Eigentlichkeit* et *Uneigentlichkeit* »<sup>8</sup>. En ce sens, l'accent est mis sur l'*impossibilité* de propriété de son propre mode d'être. La condition de ce double mouvement renvoie au fait que le *Dasein* échoue chaque fois à saisir son propre être, à savoir la négativité originelle.

Ce caractère négatif du mode de l'être suscite chez le sujet une affectivité propre au *Dasein*, c'est-à-dire l'angoisse. L'angoisse nous montre que la *Stimmung* elle-même est située au-delà du rapport qui s'établit entre le sujet et l'objet. On peut en effet ressentir de l'angoisse à l'égard de quelque chose que l'on ne connaît pas. Heidegger déclare : « C'est pourquoi l'angoisse ne "voit" pas non plus d'"ici" et de "là-bas" déterminé à partir duquel le menaçant fait approche. Que le menaçant *ne* soit *nulle part*, cela caractérise le devant-quoi de l'angoisse »<sup>9</sup>. Le *Dasein* ne peut jamais se sentir dans le monde comme dans sa *maison*, car sa première expérience originelle est d'*être-jeté* au monde.

Cette angoisse produit en nous le désir de la construction de notre propre lieu en tant que *maison* sûre, plus précisément, historicité rassurante d'être. Selon Agamben, un grand danger réside sur ce point. En effet, le concept d'être-été peut

<sup>6</sup> Agamben G., « La passion de la facticité », *op. cit.*, p. 250.

<sup>7</sup> Agamben G., « Vocation et voix », *op. cit.*, p. 69.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>9</sup> Heidegger M., *Être et temps*, *op. cit.*, p. 156.

être confondu avec l'idée de la détermination génétique. Pour mieux le comprendre, Agamben utilise l'expression levinassienne l'« être rivé à soi-même »<sup>10</sup>. Cette expression levinassienne correspond à une radicalisation du concept heideggérien de l'être-jeté (*Geworfenheit*). Précisément ici, Agamben, avec Levinas, relève une proximité entre le nazisme et la structure ontologique du *Dasein*. Lorsque la politique commence à s'occuper de la vie biologique en tant qu'être rivé, il n'y a plus de distinction entre *oikos* et *polis*, et le paradigme politique transforme justement une maison dont l'objectif est d'administrer la vie biologique. C'est comme si le sujet humain était aujourd'hui enfermé dans son propre mode d'être déterminé. Lorsque la situation factice et la mission historique coïncident sous une catégorie biologique, les mots de Heidegger se rapprochent des termes employés par un idéologue nazi Otmar Verschuer<sup>11</sup>. Dans cette logique, il existe un risque de produire un mélange entre mission historique des États-nations et héritage génétique naturel.

Agamben qualifie ce risque de « piège » qui est devenu un paradigme politique d'Occident, tout en se référant à un texte de Hannah Arendt sur *Heidegger the Fox*<sup>12</sup>. Arendt compare Heidegger au renard qui voulait se faire une tanière sûre, alors qu'en la construisant il s'est trompé et en a fait un piège. Dans le même sens, le récit de Kafka « Le Terrier »<sup>13</sup> (*Der Bau*) donne, selon Agamben, l'image par excellence du piège de l'Occident.

L'animal jamais nommé (taupe, renard, être humain) qui est le protagoniste du récit est occupé de manière obsessionnelle à se construire un terrier inexpugnable, qui peu à peu se révèle être un piège sans issue. Mais n'est-ce pas précisément ce qui est arrivé dans l'espace politique des États-nations de l'Occident ? Les maisons (« les patries ») qu'ils se sont évertués de bâtir n'ont pas été finalement que des pièges mortels pour les « peuples » qu'ils devaient habiter<sup>14</sup>.

L'on peut constater, à partir de cette citation, qu'Agamben considère que nos espaces politiques d'aujourd'hui ne sont qu'un piège qui nous fait finalement

---

<sup>10</sup> Levinas E., *De l'évasion*, Paris, Fata Morgana, 1982, pp. 87–90, cité par Giorgio Agamben, « Heidegger et le nazisme », in *La Puissance de la pensée*, op. cit., p. 274.

<sup>11</sup> Cf. Verschuer Otmar, *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, Frankfurt am Main, Bechhold, 1943.

<sup>12</sup> Arendt Hannah, « Heidegger the Fox », in *Essays in Understanding 1930–1950*, New York, Harcourt Brace, 1994, pp. 361–362.

<sup>13</sup> Kafka Franz, *Le Terrier*, traduit de l'allemand par Dominique Miermont Paris, Mille et une Nuits, 2002.

<sup>14</sup> Agamben G., « Heidegger et le nazisme », op. cit., p. 278.

souffrir, bien qu'ils soient construits afin de nous protéger contre des ennemis invisibles<sup>15</sup>.

## 2. La Voix (*Stimme*) et la volonté

À la suite de la réflexion sur le « piège », notre question est maintenant de savoir de quelle manière Agamben crée une issue à la « maison enfermée ». Pour la trouver, il continue à dialoguer avec Heidegger. L'objectif d'Agamben est de renforcer l'idée heideggérienne de l'origine du mode d'être – l'« ouverture au monde » – sans tomber dans l'angoisse infinie. Sa méthode consiste en l'établissement d'un passage du concept de *Stimmung* au concept de *Stimme* (Voix). Cela conduit à une construction de la théorie de langage, à la fois *logique* et *éthique*.

Tout d'abord, nous allons tenter d'examiner la manière dont Agamben construit sa propre théorie du langage à partir du concept heideggérien de *Stimmung*. Agamben conserve l'étymologie de ce terme. En effet, la *Stimmung* vient de *Stimme*, qui signifie la « voix ». Le lien entre la tonalité affective et la voix est compris chez Agamben en tant que thématization du lien entre le *pathos* et le *logos*. L'homme vit une affectivité en raison du mode d'être du langage. Le langage crée en effet une violence à la vie. L'argument agambenien consiste dans le fait que le *pathos* n'est pas quelque chose d'irrationnel, car il est inclus dans le *logos*.

L'angoisse, considérée chez Heidegger comme la plus fondamentale parmi les tonalités affectives, est interprétée par Agamben comme un problème de voix dans le lieu du langage. Pourquoi sommes-nous angoissés ? Selon Agamben, c'est parce que nous nous trouvons confrontés à l'absence d'une voix, et ce en dépit du fait que nous sommes déjà dans un lieu du langage qui équivaut, d'après lui, au lieu de la *Stimmung*. Agamben explique ceci de la manière suivante :

---

<sup>15</sup> Pour mieux comprendre ce problème, Robert Esposito utilise le concept d'immunité. Il explique le risque de l'« excès de protection » en tant que destruction intérieure du système: "Yet it's my impression that we're moving toward a point, a limit at which this reciprocally recharging mechanism of insurance and risk, of protection and negation of life, risks spiraling out of control. To have a non-metaphorical idea of what I mean, consider what happens in autoimmune diseases when the immune system becomes so strong that it turns against the very mechanism that should be defended and winds up destroying it. Certainly, we need immune systems. No individual or social body could do without them, but when they grow out of proportion they end up forcing the entire organism to explode or implode". Esposito Roberto, *Terms of the politic. Community, Immunity, Biopolitics*, translated by Rhiannin Noel Welch, New York, Fordham University Press, 2013, p. 62.

L'homme a la Stimmung, il est passionné et angoissé, parce qu'il se tient, sans avoir une voix, dans le lieu du langage. Il se tient dans l'ouverture de l'être et du langage sans la moindre voix, sans la moindre nature : il est jeté et abandonné dans cette ouverture, et de cet abandon il doit se faire un monde, et de ce langage il doit se faire une voix<sup>16</sup>.

La voix dans l'ouverture au monde est une voix qui n'est pas encore un son propre. C'est une « *lautlose Stimme* »<sup>17</sup>. Agamben définit cette négativité de la voix de la façon suivante : « la voix [...] comme pure indication que le langage a lieu »<sup>18</sup>. L'auteur italien distingue ainsi entre Voix et voix. La Voix s'apparente à une absence, un vide, un manque d'une voix effective. Comment pouvons-nous comprendre cette négativité ? Agamben déclare qu'il existe un oubli fondamental inscrit dans la Voix. La Voix crée un lieu du langage *tout en se supprimant elle-même*. Selon Agamben, cette indication suprême est \*se dans le réfléchi indo-européen. Le \*se indique une telle personne et une telle appartenance, mais sa présence elle-même est suspendue. Par exemple : lorsque nous disons « je me présente », nous pouvons dire beaucoup d'appartenances, mais ce \*me est impossible à nommer exactement. Ainsi, dès que la Voix crée un lieu du langage, elle va disparaître. Elle ne peut jamais devenir visible, dans ce sens négatif fondamental, car elle est un cadre vide du lieu du langage. En ce sens, Agamben utilise le mot « abandon » (*Verlassern*) et il précise l'origine de l'homme : « l'homme, l'animal parlant, est l'infondé qui fonde soi en descendant au fond de ses propres abîmes et, comme in-fondé, sans cesse son absence de fondement, abandonne soi à soi »<sup>19</sup>.

À ce stade, Agamben rejoint Heidegger qui réfléchissait au problème de l'*Ereignis*. Il s'agit d'un essai de penser ce qui est véritablement « propre » (*eigen*), alors que l'ordre premier de Heidegger restait dans l'impossibilité de dire le Propre. Ce qui est véritablement propre, c'est justement du point de vue du langage, l'événement même de l'émergence de la parole comme un *Es* ou un *Ereignis*. Dans le concept d'*Ereignis*, Agamben voit une issue à l'histoire déterminée que nous avons analysée dans le premier chapitre en tant que problème du « piège ». En ce sens, la négativité de « sans destin » ne signifie pas une indifférence de la communauté. Le terme de « transmission intransmissible »<sup>20</sup> doit être compris au sens où *nous habitons fondamentalement dans le Propre qui n'a jamais existé*. Selon Agamben,

---

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>18</sup> Agamben G., *Le langage et la mort*, op. cit., p. 73.

<sup>19</sup> Agamben G., « \*Se. L'Absolu et l' " Ereignis " », op. cit., p. 160.

<sup>20</sup> *Idem.*

ce caractère d'infondé du langage permet de destiner l'homme à la transmission commune.

Pour mieux le comprendre, nous nous demandons quelle tonalité affective existe dans ce lieu d'un *Ereignis*. à la question de savoir ce qu'est cette tonalité de Voix, Agamben répond comme suit : « la [V]oix, ainsi considérée, se révèle dès lors pure intention de signifier, *pur vouloir-dire*, où quelque chose se donne à comprendre sans qu'il ne se produise encore aucun événement de signification déterminée »<sup>21</sup>. Cela veut dire qu'il y a tout d'abord « *factume loquendi* »<sup>22</sup>, il y a quelqu'un qui parle. Ici, la tonalité affective dont Agamben parle n'est plus l'angoisse, mais la « volonté pure ». Cela renforce encore la positivité de la Voix, tout en ouvrant un champ éthique.

Ici, dit Agamben, la logique montre – dans l'horizon de la métaphysique – son lien décisif et originel avec l'éthique. La Voix, en effet, est en son essence, volonté, pur vouloir-dire. Le vouloir-dire, dont il est question dans la Voix, ne doit pas cependant être conçu en sens psychologique, il ne se confond pas avec une pulsion et il n'indique pas la volonté d'un sujet qui viserait un objet déterminé [...] La Voix est la dimension éthique originelle, où l'homme dit oui au langage et consent à ce qu'il ait lieu [...] C'est pourquoi la Voix, l'élément logique originel, est également, pour la métaphysique, l'élément éthique originel : la liberté<sup>23</sup>.

On peut dire, à la suite de cette citation, qu'Agamben insiste sur le statut de volonté afin d'établir une dimension éthique de la liberté. La volonté n'a rien à voir avec la psychologie, mais c'est un consentement du fait que le monde est lui-même ouvert vers la nouveauté et que le véritable Propre est cette ouverture à l'étrangeté. Cela signifie que l'homme parlant est toujours déjà dans la liberté absolue avec les autres, car la volonté vient des autres. Chez Agamben, la volonté est la volonté d'avoir la volonté au monde.

En ce sens, ce qui est le plus important chez Agamben, ce ne sont pas les contenus de la parole, mais l'*exposition* elle-même, à savoir que le langage n'est pas conçu comme étant un moyen de communication, mais comme condition d'émergence de l'être dans des contextes spécifiques. L'*es heideggérien* est, selon

<sup>21</sup> Agamben G., *Le langage et la mort*, op. cit., p. 70. C'est nous qui soulignons.

<sup>22</sup> Il s'agit des propres termes utilisés par le linguiste Milner. Il parle d'une supposition du linguiste. C'est « *factume loquendi* ». Milner déclare : « Le nom courant de ce fait brut est le langage. On notera qu'il suppose une seule chose: qu'il y ait des êtres parlants ». Milner Jean-Claude, *Introduction à une science du langage*, Paris, Seuil, 1989, p. 41.

<sup>23</sup> Agamben G., *Le langage et la mort*, op. cit., p. 150.

la réflexion éthique d'Agamben, l'« être quelconque »<sup>24</sup>. Le quelconque n'est ni universel, ni individuel, mais singulier, sans identité. Cela ne signifie pas que les conditions d'appartenance aient disparu. Elles peuvent demeurer comme toujours dans le sujet éthique. Les contenus des conditions d'appartenance ne sont plus importants, « l'être-*dit*-rouge »<sup>25</sup>, « être-*dit* français »<sup>26</sup> constituent le sujet. Autrement dit, Agamben pense qu'il s'agit de *l'exposition elle-même de l'être tel qu'il est*.

### 3. Le témoignage et le « reste »

Présentement, nous tenterons d'examiner comment Agamben renforce la dimension positive de sa théorie de l'éthique, tout en envisageant une forme agambenienne de la résistance contre la biopolitique. Commençons par examiner une déclaration d'Agamben :

L'in-fondé de l'homme – l'hominisation – est désormais propre, c'est-à-dire absoute de toute négativité et de tout avoir été – de toute nature et de tout destin. Et c'est cette appropriation, cette absolution, cette demeure éthique en \*se [Ereignis] qui doit être soigneusement pensée [...] avec Heidegger et au-delà de Heidegger, si l'on ne veut pas que ce qui se présente comme dépassement de la métaphysique retombe, au contraire, simplement en elle dans une in-finie répétition<sup>27</sup>.

À la suite de cette citation, la question est maintenant de savoir comment Agamben essaie de comprendre cette « demeure éthique en *Ereignis* » non pas au niveau métaphysique, mais *pratique* – avec Heidegger et au-delà de Heidegger – afin de dépasser le risque de retomber dans la *répétition* infinie de la négativité. Notre hypothèse est qu'Agamben effectue ce projet, dans *Ce qui reste d'Auschwitz*<sup>28</sup>, à travers la construction de la théorie du témoignage. Cet essai prend une forme de résistance contre la production biopolitique de survie.

Avant d'examiner la théorie du témoignage, il convient de réaliser une brève description du problème de la biopolitique. Nous avons vu que, lorsque la vie naturelle se mêle à la mission historico-politique, nous commençons à nous enfermer

<sup>24</sup> Agamben G., *La Communauté qui vient : théorie de la singularité quelconque*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1990, p. 9.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>26</sup> *Idem*.

<sup>27</sup> Agamben G., « \*Se. L'Absolu et l'« Ereignis » », *op. cit.*, p. 161. C'est nous qui soulignons.

<sup>28</sup> Agamben G., *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III*, traduit de l'italien par Pierre Arferi, Paris, Payot & Rivages, 2003.

dans des conditions déterminées et que la vie n'est qu'une pure survie. Ce statut de survie n'est apparu qu'au moment de la destruction du rapport entre la *zoé* et le *bios* et de l'enfermement de l'homme dans la pure *zoé*. Agamben parle de la production d'une survie de la manière suivante :

[...] la spécificité de la biopolitique du XXe siècle : non plus faire mourir, non plus faire vivre, mais faire survivre. Car ce n'est plus la vie, ce n'est plus la mort, c'est la production d'une survie modulable et virtuellement infinie qui constitue la prestation décisive du bio-pouvoir de notre temps [...] L'ambition suprême du bio-pouvoir est de réaliser dans un corps humain la séparation absolue du vivant et du parlant, de la *zoé* et du *bios*, du non-homme et de l'homme : la survie<sup>29</sup>.

Le problème est donc la séparation entre l'homme et le non-homme, cette destruction du lien qui permet de réaliser un lieu biopolitique de survie. La manière dont Agamben résiste à cette opération du bio-pouvoir consiste à rétablir le lien entre l'homme et le non-homme dans l'acte du témoignage.

Tout d'abord, Agamben pose une question fondamentale pour comprendre ce qu'est le témoignage, à savoir : *qui est le véritable témoin* ? Selon Agamben, le véritable témoin n'est pas celui qui témoigne en parlant. C'est au contraire celui qui n'avait pas les moyens de témoigner, mais qui a vécu une telle expérience qu'elle ouvre ainsi un lieu du témoignage. Afin d'y réfléchir, Agamben mobilise la théorie de la Voix et le concept de volonté, en décrivant un témoignage de Primo Levi, survivant d'Auschwitz. Grâce à cette description, nous voyons mieux le lien existant entre *lautlose Stimme*, un pur vouloir-dire et un récepteur de cette Voix. Levi essayait d'écouter un langage qui demeure encore dans le non-langage. Il s'agissait du bégaiement d'un enfant surnommé Hurbinek, qui ne connaissait pas son propre nom et ne savait pas parler. Selon Levi, malgré son corps très maigre, on pouvait constater qu'il souhaitait vivement apprendre à parler.

Hurbinek ne disposait pas de moyens pour témoigner de ses expériences, car il ne disposait d'aucun langage. Du fait qu'il était lui-même en quelque sorte un manque, cela signifie qu'il ne savait pas parler d'un manque. Toutefois Agamben n'a pas pour objectif de traiter cet enfant comme une victime, il essaie plutôt de mettre en lumière cette rencontre entre Hurbinek et Levi, en tant que rencontre entre le non-langage et le langage. Il convient de prêter attention au fait que cette rencontre n'est pas décrite de prime abord chez Agamben, comme une dialectique entre la négativité et la positivité. C'est plutôt d'une dialectique entre deux impos-

---

<sup>29</sup> Agamben G., *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 169.

sibilités de témoignage dont il s'agit ici. Il existe simultanément deux impossibilités ou impropriétés. D'un côté, selon Agamben, Levi ne peut pas devenir un témoin, car il n'a pas vécu une expérience d'oppression qui ne peut jamais émerger dans l'activité de parole. Ici, Agamben observe qu'il y a une impropriété de témoignage chez Levi. D'autre part, il existe une impossibilité de parler chez Hurbinek. Pourtant, il a vécu une expérience dont il doit rester un témoignage. Il existe donc une impropriété de la parole, car il est lui-même devenu un manque de parole. Pour parler, on a besoin d'un manque, mais cela ne signifie pas que l'on devient soi-même un manque sur le plan de l'existence. Si on est soi-même un manque, il nous est effectivement impossible de parler. Or, une rencontre de cette double négativité permet de réaliser une ouverture orientée vers le témoignage. Agamben assimile en ces termes cette double impossibilité à une condition de possibilité de témoigner.

Nous nous demandons comment Hurbinek et Levi se sont rencontrés dans l'acte de témoignage malgré leurs impossibilités. Pour y penser, Agamben mobilise le concept de « reste » tout en analysant l'affectivité propre à l'homme : la honte. Souvenons-nous que, dans la première partie, nous avons analysé l'expression levinassienne l'« être rivé ». Agamben la reprend à nouveau, mais cette fois-ci non pas pour montrer le problème de la structure ontologique du *Dasein*, mais afin d'examiner l'acte de la *fuite* en tant que condition de rencontre entre le langage et le non-langage, à savoir la condition du témoignage. Selon Agamben, avec Levinas, la honte, la nausée ou la répugnance vient de la présence insupportable de nous-mêmes à nous-mêmes. Agamben considère notre présence comme quelque chose de trop effrayant et répugnant, comme un excès de vie. Si nous restons dans cette pure expérience, nous entrevoyons le moment où l'« arché-paysage » de la folie »<sup>30</sup> s'étend, où le sujet ne peut pas supporter sa propre présence.

L'homme qui a honte ne peut échapper à sa propre nudité, mais en même temps il n'est pas totalement en mesure d'y demeurer non plus. Il nous semble que nous pouvons reconnaître, en ce sens, un appel irrécusable du côté de la vie nue. Cela n'a rien à voir avec l'interpellation extérieure, car un appel affectif<sup>31</sup> vient de l'intimité la plus intime. Or, il faut souligner que, selon Agamben, la honte n'est pas une expérience relationnelle. Elle apparaît dans cette expérience comme quelque chose qui ne peut pas être dissocié de sa conscience. Et cette impossibilité de dissociation produit la honte.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>31</sup> À propos de l'« affection d'appel », voir Murakami Yasuhiko, *Hyperbole : pour une psychopathologie levinassienne*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008.

Qu'est-ce que plus précisément ce lieu le plus intime ? C'est le lieu qui émerge entre l'homme et le non-homme. Chez Agamben, il est exprimé comme ce qui *reste*. Avec ce terme, nous pouvons observer comment Agamben essaie de dépasser la forme relationnelle de la vie nue. Il s'agit d'un vocable prophético-messianique emprunté à Saint Paul. Notre auteur explique que : « [le reste] n'est donc ni le tout, ni une partie du tout, mais il signifie l'impossibilité pour le tout et la partie de coïncider à la fois avec eux-mêmes et entre eux »<sup>32</sup>. Le reste existe dans l'intervalle où il ne peut pas atteindre la coïncidence entre le sujet et le non-sujet, il est comme au seuil pour les deux. En même temps, ce reste, comme le dit Levinas, est une totalité de notre existence. C'est parce que, explique Agamben, ce n'est plus le résultat de la division entre sujet et non-sujet. Mais, c'est le résultat de « la division fondamentale »<sup>33</sup>, qui coupe la division entre sujet et non-sujet.

Cette division fondamentale produit *l'impossibilité elle-même de la coïncidence entre sujet et non-sujet*, autrement dit *l'impossibilité de faire coïncider moi avec moi-même*. Si le bio-pouvoir tente de réaliser une séparation totale entre *zoé* et *bios* pour produire la pure survie, il nous semble que notre auteur essaie de retrouver ce mouvement entre déssubjectivation et subjectivation afin de résister à la production de la survie. Selon lui, le sujet ne peut qu'être dans cette dialectique. Le sujet prend sa place dans l'impossibilité de dissociation entre le sujet et le non-sujet, car ces derniers sont *toujours déjà* dissociés. Ainsi, nous pouvons saisir que la honte est née dans le mouvement entre subjectivation et déssubjectivation, en tant que *reste*. Agamben affirme que « [dans] la honte, le sujet a donc pour seul contenu sa propre déssubjectivation : témoin de sa propre débâcle, de sa propre perte comme sujet. Ce double mouvement – de subjectivation et déssubjectivation en même temps –, telle est la honte »<sup>34</sup>. Selon notre auteur, la honte ouvre une voie à une autre forme du monde de l'être qui demeure à l'ouverture au monde. Agamben essaie de comprendre le statut du sujet au-delà de toutes les divisions sociales déjà opérées. Le sujet, en tant que témoin, est, selon notre auteur, le refus même de la production du *clivage* total entre la vie interne et la vie externe et l'isolement de la survie, ainsi qu'il le déclare :

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,

---

<sup>32</sup> Agamben G., *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, traduit par Judith Revel, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 97.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>34</sup> Agamben G., *Ce qui reste d'Auschwitz, op. cit.*, p. 114.

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<sup>35</sup>.

Lorsque Levi tente de témoigner, non pas *de* Hurbinek, ni à *la place* de Hurbinek, mais *pour* Hurbinek, c'est-à-dire pour sa volonté pure, Levi demeure en tant que « reste » entre l'homme et le non-homme. Il n'est pas l'Homme, ni le non-homme, mais celui qui répond à l'appel affectif de la Voix d'Hurbinek qui est le véritable témoin. Le témoin n'est pas réductible à ses conditions biologiques, car il habite à l'ouverture au monde. Il convient de prendre garde et de dire que ce n'était pas la possession de cette ouverture, mais l'existence dans la *limite*. Il s'avère donc impossible de séparer le langage du non-langage et la *zoé* du *bios*. C'est à partir de cette théorie du témoignage que l'intersubjectivité entre le témoin et le parlant est pensable comme étant un événement langagier contingent, ce par quoi Agamben espère établir une nouvelle théorie de l'éthique.

## Conclusion

Dans la première partie, nous avons examiné de quelle manière Agamben comprend le concept heideggérien de *Stimmung*. Un tel concept nous permet de saisir l'*origine* du *Dasein* et son *affectivité*. La *Stimmung*, tout particulièrement l'angoisse, nous montre que nous avons l'angoisse du mode d'être, qui est égale à l'ouverture elle-même au monde. Cette ouverture, en tant que mode fondamental du *Dasein*, se situe à un niveau temporel (le *Dasein* en tant que jeté au monde), toutefois nous devons insister et dire que cette situation de temporalité ne peut être comprise que dans l'après-coup de l'*être-été*. Elle figure, ensuite, à un niveau spatial : le *Dasein* est situé entre l'extériorité et l'intériorité. Dans cette structure ontologique du *Dasein*, Agamben trouve, avec Levinas, une proximité avec la philosophie de l'hitlérisme puisque ce lieu ambigu réalise une confusion entre la génétique de la nature et la mission historico-politique. Agamben l'appelle « piège ». Nous y sommes enfermés dans l'*être-jeté* au monde interprété comme la vie biologique déterminée.

Dans la deuxième partie, nous avons examiné la manière dont Agamben construit la théorie du langage à partir du concept heideggérien de *Stimmung*. Agamben explique, nous l'avons vu, l'étymologie du terme de *Stimmung* comme *Stimme* (la voix). Le passage entre l'affectivité et le langage est réalisé dans un

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 171.

rapport fondamental entre le *pathos* et le *logos*. Agamben construit une théorie de la Voix tout en y distinguant une voix effective. La Voix est, selon lui, l'émergence du lieu du langage, tout en étant cependant une impossibilité de la parole, à savoir une voix muette. Afin de sortir du « piège » heideggérien, plus précisément, de l'historicité déterminée, Agamben met l'accent sur le concept de volonté pure. Il y a tout d'abord la volonté pure qui affirme notre coexistence au monde. Et justement là, Agamben voit un élément important pour ouvrir un champ de l'éthique, puisque la Voix indique qu'il y a quelqu'un qui parle avant tout et la volonté de Voix crée une disponibilité pour les autres.

Dans la troisième partie, nous avons essayé de saisir la manière dont Agamben construit sa théorie du témoignage. Le sujet témoin agambenien est situé dans un mouvement entre la subjectivation et la désobjectivation. Ce sujet n'est ni un homme, ni un simple survivant, et notre auteur le qualifie de « reste ». L'analyse sur la honte a révélé que le « reste » résiste à la coïncidence entre le langage et le non-langage, entre l'homme et le non-homme. En effet si l'opération du biopouvoir nous impose chaque fois d'enfermer dans la pure survie, Agamben pour sa part nous propose une forme de *résistance* contre la production de la pure survie qui édifie un lieu indifférent par rapport à la distinction entre l'homme et le non-homme.

Enfin, il nous semble important de réaliser une autocritique de ce travail afin d'ouvrir la possibilité d'une prochaine enquête. Il nous paraît plus précisément essentiel de questionner davantage la strate *historique et politique* qui sous-tend ce chemin que nous avons parcouru vers l'éthique agambenienne à partir de l'ontologie heideggérienne. Dans ce travail, nous n'avons pas pu examiner la généalogie agambenienne du bio-pouvoir occidental – notamment celle de l'économie (*oikonomia*) sur la vie nue – bien que cette étape nous semble nécessaire afin de comprendre l'éthique agambenienne. Pourtant, à nos yeux, Agamben ne cesse de mener une réflexion sur le seuil entre l'extériorité et l'intériorité. En ce sens, il nous semble que le mode du *Dasein*, comme être au-delà de tous les rapports, a grandement influencé la philosophie agambenienne. Agamben pense, avec Heidegger, que le lieu propre de l'homme est l'ouverture elle-même au monde. La volonté<sup>36</sup> de cette ouverture lui permet d'avoir un lieu éthique avec les autres. Cette idée mériterait d'être approfondie afin de ne pas tomber dans un « piège » et de résister à la forme de biopolitique autodestructive.

---

<sup>36</sup> Le concept de volonté en tant que principe de l'éthique est réexaminé et critiqué plus tard par Agamben. Cf. Agamben G., *Opus Dei. Archéologie de l'office : Homo sacer, II*, 5, Paris, Seuil, 2012, pp. 161–162.