

COMMUNAUTÉ, IMMUNITÉ, BIOPOLITIQUE

De l'impact des biotechnologies sur le corps humain à l'omniprésence de la sécurité dans les programmes de gouvernement : des guerres dites « préventives » à la centralité de la question sanitaire comme indice privilégié du système économico-productif, innombrables sont aujourd'hui les symptômes qui témoignent d'une obsession létale pour l'immunisation. Ce paradigme immunitaire est, selon Roberto Esposito, celui qui définit le mieux notre monde globalisé, lequel s'apparente de plus en plus à une bulle protégée de tout dérèglement susceptible de surgir de l'« extérieur ». Car Roberto Esposito insiste sur ce point : l'immunisation est le mouvement funeste par lequel le vivant, voulant se protéger de lui-même, transforme la biopolitique en gestion normative s'appliquant sur la vie. Et ceci s'expliquerait par une condition nécessairement partagée par tous : celle de la communauté. Celle-ci en effet ne désigne pas un groupement humain fermé sur lui-même et partageant un « intérêt » commun, une identité stable et transparente à elle-même. Elle suppose au contraire une instabilité originaria : ce que nous, tous les êtres humains, avons en commun (*cum*), n'est rien d'autre qu'un don à faire (*munus*), soit une exposition permanente à autrui. Et c'est pour stabiliser ce processus sans fond, sans garantie, de la vie, que les régimes politiques modernes (depuis le Léviathan jusqu'au néolibéralisme actuel, en passant par le nazisme) ont mis en place des systèmes d'immunisation dont l'efficacité tend à se retourner contre les populations. Conjurant cette thanatopolitique est la principale ambition de ce livre.

ROBERTO ESPOSITO est professeur de philosophie à l'Istituto Italiano di Scienze Umane. Deux de ses livres ont été traduits en français : *Catégories de l'impolitique et Communitas*.

15 euros

Collection « Penser/Croiser »
Diffusion : Les Belles Lettres
ISBN : 978-2-35096-023-4



COMMUNAUTÉ, IMMUNITÉ, BIOPOLITIQUE

ROBERTO ESPOSITO

LES PRAIRIES ORDINAIRES

ROBERTO ESPOSITO

**COMMUNAUTÉ,
IMMUNITÉ,
BIOPOLITIQUE**
REPENSER LES TERMES DE LA POLITIQUE

LES PRAIRIES ORDINAIRES

Pour une philosophie de l'impersonnel

1. Aujourd'hui plus que jamais, la notion de personne constitue la référence incontournable de tous les discours – philosophiques, politiques et juridiques – qui entendent défendre la valeur de la vie humaine en tant que telle. Abstraction faite de la diversité des partis pris idéologiques et des positions théoriques particulières, nul ne doute de l'importance de la catégorie de personne en tant que présupposé indiscuté et indiscutable de toute perspective digne d'être prise en compte. Cet accord tacite est évident dans un domaine apparemment conflictuel : celui de la bioéthique. En réalité, le conflit entre laïques et catholiques, qui prend parfois des formes violentes, porte sur le moment précis à partir duquel un être vivant peut être considéré comme une personne (dès la phase de la conception pour les catholiques, plus tard pour les laïques), mais non sur la valeur décisive de l'attribution de cette qualité. C'est le fait de devenir une personne, soit par décret divin, soit par voie naturelle, qui constitue dans tous les cas le saut qualitatif, le moment crucial, qui transforme une matière biologique privée de sens en quelque chose d'intangible. C'est l'absolue prééminence ontologique – la plus-value incommensurable – de ce qui est personnel, par rapport à ce qui ne l'est pas, qui est ainsi présupposée, bien avant d'autres critères ou d'autres principes norma-

tifs : qu'elle soit considérée comme sacrée ou comme une simple quantité appréciable, seule la vie qui a franchi cette porte symbolique peut présenter les lettres de créance de la personne.

Nous retrouvons le même présupposé sur le plan du droit, renforcé par un appareil argumentatif plus élaboré : dans la conception juridique moderne tout au moins, pour pouvoir légitimement revendiquer les droits dits subjectifs, il faut au préalable appartenir au domaine réservé de la personne. Inversement, le fait d'être une personne suppose de jouir automatiquement de ces droits. La thèse la plus répandue – je pense, pour l'Italie, aux derniers travaux de Stefano Rodotà¹ et de Luigi Ferrajoli² – c'est que la nouvelle valeur de la catégorie de personne tient à ce qu'elle seule est capable de combler l'écart qui, depuis l'origine de l'État moderne, s'est creusé entre le concept d'homme et celui de citoyen. Cet écart – selon la thèse de Hannah Arendt, formulée dès l'immédiat après-guerre – vient du caractère en soi particulariste de la catégorie de citoyen, entendu comme membre d'une communauté nationale donnée, et donc non extensible à n'importe quel homme en tant que tel. Seule une notion potentiellement universelle comme celle de personne – pensait-on – aurait permis l'élargissement des droits fondamentaux à tous les êtres humains. D'où l'incitation, de la part d'un très large front culturel, à passer de la notion restreinte de citoyen, ou même d'individu, à celle, plus générale, de personne – selon la thèse

1. S. Rodotà, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto (La Vie et les*

Regles. Entre droit et non-droit), Feltrinelli, Milan, 2006.

2. L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali, (Droits fondamentaux)*, Laterza, Rome-Bari, 2001.

défendue par Martha Nussbaum³ dans un livre récent, dont les formulations variées s'inspirent en grande partie de la philosophie contemporaine.

Dans la recherche plus spécifiquement théorique, on constate un même mouvement de pensée. La réflexion sur l'identité personnelle – et donc l'intérêt renouvelé pour la catégorie de personne – constitue un des rares points de contact entre la philosophie analytique de tradition anglo-saxonne et celle dite continentale, selon des typologies différentes bien sûr, mais à l'intérieur du même horizon de sens défini par la référence privilégiée à la notion de personne. Si ceux qui en font l'analyse, de Strawson à Parfit, la considèrent comme le point de départ indispensible de l'élaboration d'une ontologie achevée de la subjectivité, des auteurs italiens de formation phénoménologique proposent explicitement une nouvelle philosophie de la personne, fondée en particulier sur une reprise de la phénoménologie personnaliste d'Edith Stein⁴. Tout cela alors que Ricœur, déjà bien des années avant, avait repris et relancé, selon une approche herméneutique, le personnalisme catholique français. En somme, s'il existe, dans la culture contemporaine, un point de convergence incontesté, un quasi-postulat agissant comme condition et source de légitimation de tout discours « philosophiquement correct », c'est bien l'affirmation de la personne

3. M. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individuo a persona (Justice sociale et dignité humaine. Des individus aux personnes)*, il Mulino, Bologne, 2002.

4. R. De Montcaillil (dir.), *La persona : apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933 (La Personne : apparence et réalité. Textes phénoménologiques 1911-1933)*, Cortina, Cortina, Milan, 2000.

– de sa valeur philosophique, religieuse, éthique, politique. Aucun autre concept de la tradition occidentale ne paraît aujourd'hui jouir d'un tel consensus général et transversal. Du reste, déjà, la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 l'avait choisi comme base de sa formulation : après la catastrophe de la guerre et la défaite du nazisme en tant que conception vouée expressément à fixer l'identité humaine dans la pure biologie, il a semblé que seule l'idée de personne pouvait renouer le lien brisé entre l'homme et le citoyen, l'esprit et le corps, le droit et la vie. Au moment où la dynamique actuelle de la globalisation fait voler en éclats le vieil ordre mondial, la réflexion philosophique, juridique, politique s'en remet de nouveau, avec une conviction encore plus forte, à la valeur unificatrice de l'idée de personne.

2. Selon quel résultat ? Un premier regard porté de ce point de vue sur le panorama international suscite déjà des interrogations inquiétantes : les droits de l'homme – et déjà le premier d'entre eux, le droit de vivre – n'ont jamais été aussi totalement niés qu'aujourd'hui. Aucun droit ne semble autant contredit, par les millions de victimes de la faim, de la maladie et de la guerre, que le droit de vivre. Comment est-ce possible ? Qu'est-ce qui explique une telle dérive, dans la mesure où la référence à la valeur de la personne en tant que norme est affirmée par tous les discours, inscrite sur tous les drapeaux ? On pourrait répondre, comme on le fait souvent, que c'est parce que ce retour à la personne est encore partiel, limité, incomplet. Franchement, je trouve cette réponse faible, tant sur

le plan historique que sur le plan conceptuel. J'ai l'impression – et je l'ai exprimé dans une forme plus argumentée dans un livre récent⁵ – que le raisonnement doit être complètement inversé : ce n'est pas une volonté limitée, une approche partielle, un inachèvement de la pensée de la personne qui produisent ces résultats concrets, mais, au contraire, son caractère envahissant, excessif. Une fois éclaircie une pétition de principe qui a pris le caractère d'un véritable fondamentalisme personnaliste, on s'aperçoit que la catégorie de personne ne peut ni traiter, ni combler, l'écart entre le droit et l'homme – ce qui rendrait possible quelque chose comme les droits de l'homme – parce que c'est elle, justement, qui le produit et l'approfondit. Le problème auquel nous sommes confrontés – le caractère absolument inapplicable d'un droit de l'homme en tant que tel – ne vient pas, en somme, du fait que nous ne serions pas définitivement entrés sous le régime de la personne, mais du fait que nous n'en sommes pas encore sortis.

Je me rends compte que j'affirme quelque chose, que j'avance une argumentation, qui heurte une évidence ayant pris forme dans la tradition moderne et qui est y compris un élément constitutif de la modernité elle-même⁶. Mais je crois qu'il faut voir plus loin, activer un regard capable de saisir dans les évidentes discontinuités entre les époques, et au-delà d'elles, des liens souterrains, des jonctions profondes,

5. R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale (Troisième personne. Politique de la vie et philosophie de l'impersonnel)*, Einaudi, Turin, 2007.

6. Cf. de ce point de vue, R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze (Destins personnels. L'âge de la colonisation des consciences)*, Feltrinelli, Milan, 2002.

moins évidents, mais qui n'en sont pas moins agissants. De ce point de vue – qui débouche sur une perspective à deux axes, l'un horizontal et l'autre vertical – la personne n'apparaît pas comme un simple concept, mais comme un véritable dispositif performatif, concernant justement une longue ou une très longue période, qui a d'abord comme résultat d'effacer sa généalogie et, du même coup, ses véritables effets. Cette généalogie de la personne peut être rétablie dans toute sa complexité, en partant de la distinction, qui est aussi une relation, instaurée depuis le début par ses deux racines – la racine chrétienne et la racine romaine – dans la mesure où c'est précisément à leur point d'intersection que l'on peut situer ce pouvoir de séparation et de sélection qui constitue l'effet le plus important de son dispositif. Un premier élément de dédoublement est implicite dans l'idée de masque – le signifié étymologique du grec *prosopon* et du latin *persona* – qui, bien qu'il adhère, « collé », au visage de l'acteur chargé de représenter le personnage, ne coïncide jamais avec lui. Cette différence demeure y compris dans le rituel du masque mortuaire, où pourtant la vraie nature spirituelle de l'homme, que le masque recouvre, devrait transparaître. C'est dans ce cas précis que cette scission originelle, typique de la conception chrétienne, est mise au contraire au premier plan, et c'est précisément à partir de cette non-coïncidence de la personne et du corps vivant qui pourtant la contient, que le passage à la vie dans l'autre monde est possible. L'idée de la double nature du Christ et celle de la Trinité, contrairement l'une et l'autre cet écart interne, ce dédoublement structurel de la dimension personnelle : en somme, l'unité

interne de la personne – entre une nature humaine et une nature divine, ou entre le corps et l'âme – passe toujours par une séparation insurmontable.

3. Dans l'expérience juridique romaine, la séparation qui connote le concept de personne est encore plus nette, parce qu'elle est codifiée par un appareil doctrinaire précis. Malgré tous les changements survenus entre les différentes époques du droit romain, l'invariant, c'est la différence de principe entre la personne artificielle et l'homme comme être vivant, auquel la première est rattachée⁷. Le témoignage le plus évident d'un tel dispositif discriminatoire, c'est le fait qu'à Rome, comme nous le savons, seule une petite partie des hommes étaient définis comme des personnes à part entière – les *patries*, c'est-à-dire les mâles adultes et libres – à la différence des esclaves, réduits à l'état de choses, et d'autres catégories, situées entre la chose et la personne. Sans que je puisse m'arrêter ici sur les multiples types d'hommes que la machine juridique romaine envisageait, ou, mieux, produisait, la conclusion importante à en tirer, c'est l'effet de dépersonnalisation – c'est-à-dire de réduction à la chose – implicite dans le concept de personne : sa définition elle-même se fonde en négatif sur la différence présumée de ces hommes, et de ces femmes, qui ne sont pas des personnes ou qui ne le sont que partiellement et momentanément – et qui sont en permanence exposés au risque d'être ramenés au rang des choses. Ce sur quoi le droit romain s'exerce avec une

7. Cf. surtout, Y. Thomas, « Le sujet du droit, la personne et la nature », *Le Débat*, n° 100, 1998, pp. 85-107.

incomparable fantaisie prescriptive, c'est, en fait, non seulement sur la distinction entre personnes, semi-personnes, et non-personnes, mais aussi sur l'élaboration de situations intermédiaires, de zones d'indistinctions, d'exceptions, qui régulent le passage, ou le va-et-vient, d'un état à un autre. Que tout fils soit, au moins à l'époque archaïque, soumis au pouvoir de vie et de mort du père – lequel était autorisé à le tuer, à le vendre, à le prêter, à l'exposer – tend à signifier que nul, à Rome, même né libre, n'avait jamais définitivement acquis un statut fixe de personne. Celui-ci n'est absolument pas un fait naturel, mais l'émergence artificielle, le supplément exceptionnel, issus d'une condition commune de servilité. Nul ne naît personne – certains peuvent le devenir, mais, justement, en ramenant ceux qui les entourent au rang de choses.

Cette procédure de sélection et d'exclusion par le dispositif de la personne, typique du droit romain, s'est communalisée, en se transformant bien sûr, aux systèmes juridiques modernes, comme l'ont compris ces historiens du droit qui ont aussi été capables de saisir, à travers les changements les plus radicaux, la continuité des lignes qui les ont déterminés. Or, sans atténuer les différences historiques qui séparent la conception objectiviste du droit romain du subjectivisme individualiste du droit moderne, c'est dans l'écart entre la qualification de personne et le corps de l'homme où elle s'enracine que l'on retrouve justement le trait commun qui les rattache au même champ sémantique. Seule une non-personne, c'est-à-dire une matière vivante non personnelle, peut donner naissance, en tant que support et objet de la souveraineté d'autrui, à

quelque chose comme une personne. Mais, de son côté, la personne n'est telle que si une partie de son corps, ou sa totalité, est réduite à l'état de chose. Non seulement *personne* ne coïncide pas avec *homme* (qui, lui, est le terme par lequel la langue latine identifie sur tout l'esclave), mais elle se définit par ce qui la rend différente de lui. Voilà la raison originelle – fichée comme un noyau archaïque dans notre contemporanéité – qui fait que la catégorie de personne ne permet pas de penser un droit proprement humain, et rend donc sa conceptualisation impossible. La personne est le terme technique qui sépare la capacité juridique du caractère naturel de l'être humain, et donc qui sépare chacun de son mode d'être même – c'est la non-coïncidence, ou même la divergence, dans l'homme, de l'être par rapport à sa modalité.

Quand Hobbes soutiendra qu'« est une personne, celui dont les paroles ou les actions sont considérées, soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou actions d'un autre⁸ », il ne fera qu'accomplir définitivement cette scission – au point que le terme « personne » pourra être aussi utilisé pour un être non-humain comme une église, un hôpital ou un pont. Non seulement le masque n'adhère plus au visage qu'il recouvre, mais il peut recouvrir aussi bien – au sens technique de représenter – le visage d'un autre. Il est vrai que, au moins depuis la Révolution française, tous les hommes sont déclarés égaux, parce qu'ils sont tous également sujets de droit. Mais cela n'empêche pas que cette attribution de sujet se réfère à l'élément non corporel, ou plus que corporel, qui habite le corps en le

8. T. Hobbes, *Leviathan*, Dalloz, Paris, 1999, p. 161.

scindant en deux parties, l'une de type rationnel, spirituel ou moral – celle qui est précisément personnelle – et l'autre de type animal. Ce n'est pas par hasard que le philosophe Jacques Maritain, au moment même où il collabore à la Déclaration des droits de l'homme de 1948, peut soutenir que le terme « personne » désigne celui qui est capable d'exercer un pouvoir sur sa part biologique proprement animale : « si une conception politique saine dépend avant tout de la considération de la personne humaine, elle doit en même temps tenir compte du fait que cette personne est celle d'un animal doué de raison, et que la part d'animalité est immense en une telle mixture⁹. » De là découle une double séparation – la première interne à l'être humain lui-même, divisé entre une vie personnelle et une autre, qui lui est soumise, de type animal. Et la seconde, entre des hommes qui sont des personnes – parce qu'ils sont capables de maîtriser leur part irrationnelle – et des hommes incapables d'une telle maîtrise de soi et donc situés au-dessous de la personne. Il s'agit d'une construction logique – mais, comme nous l'avons dit et répété, produisant de puissants effets prescriptifs – qui remonte au début de notre tradition philosophique. Comme Heidegger l'avait compris, à partir du moment où l'on définit l'homme comme un « animal raisonnable » – selon la formulation aristotélicienne reprise par Maritain –, on se retrouve contraint de choisir entre deux possibilités, finalement en miroir : soit rabattre la part rationnelle sur celle qui est directement corporelle, comme

9. J. Maritain, « Les droits de l'homme et la loi naturelle », in *Christianisme et Démocratie*, suivi de *Les Droits de l'homme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989, p. 164.

l'a fait le nazisme ; soit, au contraire, soumettre la seconde à la domination de la première, comme l'a toujours fait la tradition personnaliste.

4. Ce dispositif qui sépare et exclut et qui, comme on le voit, traverse et dépasse l'opposition conventionnelle entre culture laïque et culture catholique – justement parce qu'il trouve son origine dans un concept, comme celui de personne, qui depuis le début comporte une double connotation, chrétienne et romaine, théologique et juridique – exprime son plein potentiel dans la bioéthique et juridique libérale. Si déjà pour Locke et pour Mill, seul est une personne celui qui est propriétaire de son propre corps, des auteurs comme Hugo Engelhardt et Peter Singer reprennent expressément la doctrine romaine de la distinction entre personne et non-personne – à travers les stades intermédiaires des quasi-personnes, des semi-personnes et des temporairement-personnes. Mais ils ne s'en tiennent pas là : ils assignent aux premières – c'est-à-dire aux personnes proprement dites – le pouvoir de maintenir en vie ou d'envoyer à la mort les secondes, sur la base de considérations d'ordre économique et social. Le lien structurel entre des mouvements, qui s'opposent seulement en apparence, de personnalisation et de dépersonnalisation en fournit la preuve, s'il en fallait encore une : toute attribution de personnalité contient toujours, implicitement, une pratique de réification de la base biologique impersonnelle qu'elle tient à distance. Ce n'est que s'il y a des êtres humains assimilables aux choses qu'il sera nécessaire de connaître les autres en tant que personnes. Pour qu'ils soient appelés

personnes, il faut faire ressortir une différence par rapport à ceux qui ne le sont plus, ne le sont pas encore, ou ne le sont pas tout à fait. Le dispositif de la personne, en somme, est celui qui superpose, ou juxtapose simultanément, hommes-humains et hommes-animaux. Ou qui sépare aussi une part de l'homme qui est vraiment humaine, d'une autre qui est bestiale, esclave de la première. Mais, en séparant la vie d'elle-même, le dispositif de la personne est aussi l'outil conceptuel par lequel on peut en vouer une partie à la mort : « De nos jours, les parents – argumente le libéral Singer – peuvent choisir de faire vivre ou de supprimer leurs enfants seulement dans le cas où une éventuelle anomalie est découverte pendant la grossesse. Il n'existe aucun autre motif logique de limiter le pouvoir de décision des parents à ce seul genre d'anomalie¹⁰. »

5. C'est à ce mécanisme de séparation et d'exclusion, exercé au nom de la personne, que je voudrais opposer une pensée, qui n'est pas encore une pratique, de l'impersonnel. Non pas dans le sens – je tiens à le préciser tout de suite – où je nierais tout ce que beaucoup continuent à voir de noble, de juste et de digne, dans le terme de « personne », mais, au contraire, pour le valoriser et le rendre effectif. Il n'en reste pas moins que ce projet ne peut éviter une critique radicale de ce processus de dépersonnalisation, ou de réification, inhérent au dispositif même de la personne, du moins comme il a fonctionné jusqu'à présent et comme il fonctionne encore. J'ajouterai que cette pensée

10. P. Singer, *Scritti su una vita etica*, (écrits sur une vie éthique), Mondadori, Milan, 2004.

de l'impersonnel n'est pas née d'aujourd'hui, même si elle ne prend qu'aujourd'hui peut-être le caractère urgent d'un devoir que l'on ne peut plus différer. Elle est déjà présente, virtuellement ou implicitement, dans certains domaines, non seulement de la philosophie, mais aussi de l'art contemporain, et elle est depuis longtemps tournée, comme du reste certains secteurs de la pratique psychanalytique postfreudienne, vers une radicale déconstruction de l'identité personnelle¹¹. Sans vouloir recomposer complètement cette tradition cachée, justement parce qu'elle est couverte et étouffée par les savoirs et les pouvoirs de la personne, je voudrais en rappeler ici quelques traits, ou quelques passages, capable de fournir une esquisse pour un travail qui ne pourra être que collectif et de longue haleine.

Je me situerai à l'intérieur de trois horizons de sens, de trois domaines sémantiques – qui sont ceux de la justice, de l'écriture et de la vie, que l'on peut ramener à trois noms de la culture philosophique du *xx^e* siècle. Le premier est celui de Simone Weil. Au centre de son œuvre, on trouve une polémique explicite par rapport à ce lien hiérarchique et discriminatoire entre le droit et la personne, auquel nous nous sommes référés jusqu'à présent : « La notion de droit entraîne naturellement à sa suite, du fait même de sa médiocrité, celle de personne, car le droit est relatif aux choses personnelles. Il est situé à ce niveau. En ajoutant le mot de droit à celui de personne, ce qui implique le droit de la personne à ce

11. Cf. à ce propos, P. Montani, *Bioestetica* (Bioesthétique), Carocci, Rome, 2007, et E. Lisciani Pettini, « Fuori della persona » (« Hors de la personne »), in *Filosofia politica*, n° 3, 2007.

qu'on nomme épanouissement, on ferait un mal encore plus grave¹². » Ce qu'atteint ici Simone Weil, en le reliant à la racine du dispositif de la personne, c'est le caractère en soi particulariste, mais aussi privé et privatif, du droit. Celui-ci, une fois compris comme la prérogative de sujets déterminés, exclut automatiquement tous ceux qui n'appartiennent pas à la même catégorie. C'est pour cela que le droit subjectif – ou, plus encore, personnel – à toujours quelque chose à voir avec, d'une part, l'échange économique entre des biens mesurables et, d'autre part, avec la force. Seule cette dernière peut imposer le respect d'un droit asymétrique à ceux qui ne le partagent pas.

D'où la conclusion de Simone Weil : si la personne a toujours constitué le paradigme normatif, la figure originelle à l'intérieur de laquelle le droit a exprimé sa puissance sélective et discriminatoire, la seule façon de penser une justice universelle, qui serait celle de tous et pour tous, ne peut être que du côté de l'impersonnel : « Ce qui est sacré, bien loin que ce soit la personne, c'est ce qui, dans un être humain, est impersonnel. Tout ce qui est impersonnel dans l'homme – continue Simone Weil – est sacré, et cela seul¹³. » Si le droit appartient à la personne, la justice se situe dans l'ordre de l'impersonnel. C'est ce qui renverse le propre dans l'impropre, l'immune dans le commun. Ce n'est qu'en désamorçant le dispositif de la personne que l'être humain sera finalement pensé en tant que tel – pour ce qu'il a conjointement d'absolument singulier et d'absolument

général : « Chacun de ceux qui ont pénétré dans le domaine de l'impersonnel y rencontre une responsabilité envers tous les êtres humains. Celle de protéger en eux, non la personne, mais tout ce que la personne recouvre de fragiles possibilités de passage dans l'impersonnel¹⁴. » Comme on le voit, Simone Weil ne demande pas de renier la personne. Elle ne fait pas de l'impersonnel son contraire – sa simple négation. Il est plutôt ce qui, à l'intérieur de la personne, en bloque le mécanisme de discrimination et de séparation par rapport à tous ceux qui ne sont pas encore, qui ne sont plus, ou qui n'ont jamais été déclarés, des personnes.

Si Simone Weil situe l'impersonnel dans l'horizon de la justice, Maurice Blanchot le rapporte au régime de l'écriture : seule l'écriture, en brisant la relation interlocutoire qui dans la parole dialogique relie la première et la seconde personne, ouvre un passage à l'impersonnel. Quand il affirme qu'« écrire, c'est passer du "je" au "l'¹⁵" », il ne fait pas seulement allusion au renoncement, de la part de l'écrivain, à la possibilité de parler à la première personne, à la faveur de l'impersonnalité d'une histoire interprétée par des personnages privés eux-mêmes d'identité ou de qualités, comme l'homme de Musil. Mais aussi à ce décentrement de la voix narrative elle-même – pratiqué en premier lieu par Kafka – par lequel l'impersonnel pénètre dans la structure même de l'œuvre, en l'exposant à une fuite continue hors d'elle-même. Cela suppose deux effets, pris dans un même mouvement d'ensemble : d'un côté l'affaiblissement, l'aphonie pure et simple, de la voix narrative,

12. S. Weil, « La personne et le sacré », dans *Écrits de Londres et dernières lettres*, coll. « Espoir », Gallimard, Paris, 1957, pp. 25-26.

13. *Ibid.*, p. 16.

14. *Ibid.*, pp. 19-20.

15. M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, p. 558.

couverte par le fourmillement anonyme des événements ; de l'autre, la perte d'identité des sujets de l'action dans leur relation à eux-mêmes. Ce qui se produit ainsi, c'est un processus de dépersonnalisation qui investit toute la surface du texte, en la soulevant hors de ses limites et en la faisant vertigineusement tourner sur elle-même. C'est, de plus, ce que Blanchot définit comme « rapport du troisième genre », en faisant allusion à un déplacement de tout le champ perspectif comparable à un véritable changement de paradigme épistémologique.

Mais ce qui est peut-être encore plus important, c'est qu'un tel mouvement de dépersonnalisation de l'écriture, ne reste pas confiné, pour Blanchot, dans le simple champ de la théorie et qu'il est donc soumis à une sorte d'expérimentation politique. Je parle de toute une série d'interventions, de déclarations, de prises de position – liées surtout aux années 1950 et 1960 – dans lesquelles l'impersonnalité, c'est-à-dire l'exclusion du nom propre, ne constitue pas seulement la forme, mais le contenu même de l'acte politique, sa dimension non personnelle, au sens de collectif et commun. « L'exclusion non personnelle, au sens de collectif et commun. [...] intellectuels – écrit il à Sartre en décembre 1960 – [...] ont aussi fait [...] l'expérience d'une manière d'être ensemble, et je ne songe pas seulement au caractère collectif de la Déclaration, mais aussi à sa force impersonnelle, à ce fait que tous ceux qui l'ont signée lui ont certes apporté leur nom, mais sans s'autoriser à parler de leur vérité particulière ou de leur renommée nominale. La Déclaration a figuré pour eux une certaine communauté anonyme de noms¹⁶. »

16. M. Blanchot, « Lettre à Jean-Paul Sartre du 2 décembre 1960 », in *Écrits politiques (1958-1993)*, « Lignes », Léo Scheer, Paris, 2003.

Le troisième horizon de sens, ou domaine sémantique, où l'on retrouve le paradigme de l'impersonnel, est celui de la vie. Dans la philosophie contemporaine, il se situe dans ce qui relie les noms de Michel Foucault et de Gilles Deleuze, depuis le début et, dans la réalité, sur le plan biographique : ils sont liés par une déconstruction commune du paradigme de la personne : « Foucault lui-même – écrit Deleuze – on ne le saisissait pas exactement comme une personne. Même dans les occasions insignifiantes, quand il entrait dans une pièce, c'était plutôt comme un changement d'atmosphère, une sorte d'événement, un champ électrique ou magnétique, ce que vous voudrez. Cela n'excluait pas du tout la douceur ou le bien-être, mais ce n'était pas de l'ordre de la personne¹⁷. » Ce qui lie Deleuze et Foucault dans un rapport rien de personnel, c'est précisément ce recours à la troisième personne – celle que Benveniste définit justement comme non-personne, parce qu'elle est traversée et détruite par la puissance de l'impersonnel¹⁸. « Et puis – écrit encore Deleuze – il y a la promotion du "on" chez Foucault comme chez Blanchot : la troisième personne, c'est elle qu'il faut analyser. On parle, on voit, on meurt. Oui, il y a des sujets : ce sont des grains dansant dans la poussière du visible, et des places mobiles dans un murmure anonyme¹⁹. »

Ce murmure anonyme mais multiple, impersonnel mais singulier, prend, chez Deleuze, la forme de la vie – ou mieux d'« une » vie, selon le titre du dernier de ses textes,

17. G. Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Paris, 1990, p. 156.

18. É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966.

19. G. Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p. 146.

puisque la vie, bien que commune à tous ceux qui vivent, n'est jamais générique, c'est toujours la vie de quelqu'un. De quelqu'un qui, pourtant, ne prend pas la forme exclusive et excluante de la personne car, contrairement à la coupure qu'elle introduit par son dispositif de division, il ne fait qu'un avec lui-même. La vie, avant toute définition juridique de la personne, constitue le lieu indivisible dans lequel l'être de l'homme est en parfaite coïncidence avec sa façon d'être, dans lequel la forme – de vie, justement – est la forme même de son contenu. C'est ce qu'entend Deleuze quand il l'associe à ce qu'il appelle lui-même « plan d'immanence »²⁰. Il s'agit de la marge, toujours fluctuante, dans laquelle l'immanence, l'être-vie de la vie, se replie sur elle-même en supprimant toute figure de transcendance, toute postériorité de l'être-ainsi de la substance vivante. En ce sens, la vie, si elle est assumée dans sa puissance impar-somnelle, est ce qui contredit radicalement la séparation hiérarchique du genre humain, et de l'homme lui-même, en deux substances superposées, ou subordonnées, la première de caractère rationnel et la seconde de type animal. Ce n'est pas par hasard qu'au terme de la déconstruction de l'idée de personne – dans tous ses registres : philosophiques, psychanalytiques, politiques – Deleuze place la figure énigmatique du « devenir animal ». Dans une tradition qui a toujours défini l'homme en le séparant et en le différenciant du genre animal – quitte à animaliser de temps en temps une part d'humanité considérée comme trop peu humaine –, revendiquer l'animalité comme ce qui doit être essentiellement remis en lumière dans notre nature rompt avec l'interdit fondamental qui s'impose à

nous depuis toujours. Contre le dédoublement présupposé du dispositif de la personne, l'animal dans l'homme, dans chaque homme et dans tous les hommes, signifie multiplicité, pluralité, métamorphose : « Nous ne devenons pas animal – affirme Deleuze – sans une fascination pour la mente, pour la multiplicité. Fascination du dehors ? Ou bien la multiplicité qui nous fascine est-elle déjà en rapport avec une multiplicité qui nous habite au-dedans²⁰ ? » Le « devenir animal » de l'homme et dans l'homme suppose, et exige aussi, de défaire le nœud métaphysique formé par l'idée de personne et par sa pratique, au profit d'une façon d'être homme non plus en transit vers la chose, mais en coïncidence, enfin, seulement avec soi-même.

²⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Éditions de Minuit, Paris, 1980, p. 293.