

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA COMMUNAUTÉ POLITIQUE AU-DELÀ DE L'UNITÉ:  
PROPOSITION À PARTIR DE JACQUES RANCIÈRE, GIORGIO AGAMBEN  
ET JEAN-LUC NANCY

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR  
NADEJDA KOROMYSLOVA

OCTOBRE 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je tiens sincèrement à remercier:

André Corten pour la grande disponibilité et la compréhension dont il a fait preuve pendant l'élaboration et la rédaction de ce mémoire. Par sa tempérance, sa générosité et l'ampleur de ses connaissances, il a été pour moi exactement ce que doit être un directeur. Il a usé d'assez de rigueur pour me mettre sur la bonne voie, et d'assez de flexibilité pour me laisser dire ce que j'avais à dire.

Marie-Pierre, pour les conseils sur Bataille. Merci d'avoir bien voulu te prêter au jeu, malgré nos divergences théoriques, et d'avoir cru au commun.

À Julie pour l'aide méthodologique, pratique, et ton support en général.

La Revue, pour avoir été l'expérience d'une communauté en partage : Denis, Annabelle, Gab, et les autres.

À celles et ceux du Centre Paolo Freire : Monica, Kathy, Charles, Jonathan et Caro, pour l'organisation du midi-causerie, pour les conversations stimulantes, et pour avoir su créer une réelle ambiance de solidarité entre étudiant-e-s au département.

Au Café Aquin et toute son équipe, pour être un lieu exceptionnel de rencontres et d'engagement.

Aux grèves étudiantes, pour avoir ouvert des temporalités où il est possible de penser différemment et à plusieurs.

À Philippe, pour tout ce sans quoi je n'aurais jamais été jusqu'au bout.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ .....	v
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I	
L'IMPOSSIBLE COMMUNAUTÉ .....	8
1.1 Découpages historiques .....	9
1.2 Tradition aristotélicienne .....	10
1.2.1 Aristote.....	10
1.2.2 Hannah Arendt.....	15
1.3 Modernes.....	17
1.3.1 Versant pessimiste : Hobbes .....	18
1.3.2 Carl Schmitt .....	19
1.3.3 Versant optimiste : Rousseau.....	21
1.4 Romantiques et réactionnaires .....	26
1.4.1 De la réaction au communautarisme.....	30
1.5 Totalitarisme .....	32
1.6 Au-delà de l'appartenance .....	36
CHAPITRE II	
LA POLITIQUE EN COMMUN.....	39
2.1 La politique comme division.....	41
2.1.1 Rancière : entre police et politique .....	41
2.1.2 Agamben et la vie nue.....	44
2.2 Finitude et facticité .....	46
2.3 Bataille et l'inachèvement.....	48
2.4 L'exposition du Rien.....	50
2.5 L'infondation .....	52
2.6 La subjectivation comme arrachement .....	57
2.7 Appropriation de l'impropre .....	60

### CHAPITRE III

L'EXIGENCE DE COMMUNAUTÉ .....	66
3.1 La communauté politique contre la société.....	67
3.1.1 La communauté des égaux .....	70
3.2 La communauté désœuvrée.....	71
3.3 La communauté qui vient.....	73
3.3.1 Le libre usage .....	75
3.4 L'exigence communiste .....	78
3.4.1 Sans héritage .....	82
3.4.2 Le langage et le monde .....	83
3.4.3 Politique de l'inapproprié.....	88
3.4.4 L'inoubliable.....	90
3.5 L'exigence démocratique.....	92
CONCLUSION.....	97
BIBLIOGRAPHIE.....	105

## RÉSUMÉ

La pensée politique se heurte aujourd'hui à l'impossibilité de définir la communauté politique une fois les catégories traditionnelles (Nation, Peuple, Classe) mises en déroute. À l'heure de la critique de toutes les catégories totalisantes, de toutes les essences, la tâche de penser le commun paraît ardue. Pourtant, trois auteurs de philosophie politique, Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy et Jacques Rancière, ont tenté, dans leurs œuvres respectives, de relever le défi. Ce mémoire passe en revue leurs propositions pour une communauté désubstantialisée, ne s'assemblant plus autour d'une particularité exclusive mais ne sombrant pas non plus dans l'universalisme abstrait. Il présente les prémisses principales sur lesquelles s'appuie cette vision de la communauté : une politique sans *archè*, la fin de toute téléologie et l'appropriation de l'impropriété. La dernière partie du mémoire présente la proposition de recherche qui stipule que c'est en réactivant le thème de l'exigence communiste que ces trois auteurs peuvent énoncer la communauté politique comme un partage extatique, évitant le piège du libéralisme mais aussi du communautarisme.

Mots-clés : communauté, Jacques Rancière, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben, extatique, anarchie, Bataille, désœuvrement, singularité, impropriété, commun, exigence communiste.

## INTRODUCTION

C'est à partir de 1983 que la pensée politique voit émerger une question qui semblait avoir été reléguée dans l'oubli. Avec la parution de certains travaux inaugurateurs, parfois provocateurs, le concept de communauté refait surface dans la philosophie politique. Mais ce retour signe aussi une inversion dans les termes : la question n'est plus désormais de définir la communauté par son contenu, mais de l'appréhender à partir de son manque, de son absence. Cette inversion des termes est un des reflets du contexte intellectuel, qui à partir des années 1970, va bouleverser la pensée politique. Au moment où arrivent ces réflexions, le tournant historique de la fin des récits rassembleurs et des identités hégémoniques a définitivement été pris. Le procès de déconstruction des métarécits, entamé à partir des années 1960, semblait avoir mené la pensée politique à une impasse. Le moindre des concepts sur lesquels elle tentait de fixer ses définitions devenait objet de soupçon. Devant ce constat, plusieurs ont voulu se réjouir de la fin du politique, de la relégation finale de la difficile question de l'être en commun. Alors que d'autres voyaient au contraire dans cette faillite un défi, et portaient plus loin le souci d'exposer le commun après la déconstruction de la communauté traditionnelle.

Sur l'ensemble des travaux publiés sur la question, trois œuvres se portent à notre attention comme représentant, chacune à leur manière, une tentative de relever le défi de penser la communauté à partir du tournant poststructuraliste. Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière et Giorgio Agamben, sont des penseurs politiques qui présentent des visions parfois très semblables, avec leur lot de divergences, ayant chacun à leur manière abordé de front la question de la communauté politique. Ce mémoire portera donc sur la transformation de la définition de la communauté politique entreprise par ces trois auteurs. Les textes sur lesquels il s'appuiera ont été publiés dans un espace temporel et géographique commun, se faisant écho et s'inscrivant dans le cercle des penseurs français ayant renouvelé la pensée politique à partir des années 1960, tout particulièrement Derrida, Foucault, Deleuze et Lyotard. Il existe donc une logique interne à la parution de ces textes, et un réseau de relations entre eux qui

reste encore peu exploré. Cette recherche vise à répondre à la question suivante : comment les travaux de Rancière, Nancy et Agamben permettent-ils de redéfinir la communauté politique à l'heure de la dissolution des référents identitaires communs?

La recherche qui suit est un agencement entre la revue critique des travaux et l'essai théorique, dont l'objectif est de synthétiser les apports des trois auteurs à la compréhension du concept de communauté politique. Elle vise à proposer une vision actualisée de ce concept pour la science politique. La pertinence d'une telle recherche se justifie d'une part par le regain d'intérêt pour le concept de communauté ces dernières années dans les analyses sociopolitiques, qui s'observe autant du côté de la théorie communautariste que libérale, et d'autre part par la difficulté à définir la communauté que rencontre la pensée politique à l'ère de la dissolution des identités collectives telles que la classe ou la nationalité.

Par ailleurs, elle vise également à contrer le mouvement actuel de retour à la communauté d'appartenance en tant que refuge face à un monde perçu comme insécurisant, individualisant, écrasant les particularités au profit de l'extension du néo-libéralisme. Dans les replis identitaires, désignés désormais sous le vaste terme de « communautarisme », que l'on retrouve autant dans les discours des droites nationalistes, mais aussi des gauches populistes, l'invocation de la communauté perdue est révélatrice. Elle dévoile la tentation, qui hante la politique actuelle, de retourner vers la fiction de la communion perdue, alors qu'il ne se présente plus de grande destinée pour l'humanité à l'horizon. C'est dans cette situation que l'intervention de nos auteurs apparaît comme salutaire, nous gardant de mythifier l'identitaire à défaut d'autre chose. À ce sujet, Zygmunt Bauman a su exposer le dilemme face auquel se trouve le désir de communauté : glorifiée à titre de paradis perdu, semblant porteuse de tout ce qui nous manque, elle se métamorphose en pression à la conformité et en machine répressive lorsque nous nous y trouvons<sup>1</sup>. C'est de cette difficulté que part la réflexion de nos auteurs, d'une part l'échec des définitions traditionnelles dans la théorie, d'autre part de la tendance au repli sur cet objet si problématique dans la politique réelle.

En avançant dans la question de recherche le terme « communauté politique », nous avons voulu préciser la nature de l'objet de recherche et le dégager des multiples assonances qui peuvent être rattachées au terme de « communauté ». En effet, il est de plus en plus fréquent

---

<sup>1</sup> Zygmunt Bauman, *Community: seeking safety in an insecure world*, Wiley-Blackwell, 2001.

de le voir utilisé pour décrire des réalités très différentes. Dans la tradition américaine, « community » désigne une entité sociologique proche du quartier ou du village, une forme de lien immanent structuré par des normes partagées, proche du *Gemeinschaft* de Tönnies<sup>2</sup>. Cette utilisation du terme se retrouve dans le courant communautariste, où la communauté se rapporte une forme collective préexistante à l'État. Dans d'autres traditions, le terme peut aussi désigner une collectivité d'intérêts, de valeurs religieuses ou culturelles, et sert à subdiviser le grand ensemble de la société en groupes particuliers. D'où la nécessité pour ce travail de recherche de se concentrer sur sa seule acception politique, qui nous permet de nous détourner des questions sociologiques de la reproduction de la communauté et autres recherches éthico-juridiques sur la cohabitation des différences.

La communauté circonscrite dans le cadre politique est une question, une investigation, avant d'être une réalité objective. Aujourd'hui, alors que la représentation politique s'éloigne toujours plus des sujets politiques concrets, et que les désignations classiques ne suffisent plus à décrire le vaste champ des modes d'appartenance et de participation politique, la communauté politique se pose d'emblée dans son caractère problématique. L'intervention de nos auteurs arrive au moment de l'épuisement consécutif de la pensée classique, de la pensée moderne et de la nostalgie de la communauté. Nous voudrions montrer ici, à la suite de nos trois auteurs, que ni les tentatives de retour à la définition antique, ni les héritiers de la modernité, ni encore les différentes nostalgies de la communauté « naturelle », n'auront réussi à imposer une définition satisfaisante de la communauté. Tous trois avancent le même constat sur la raison de cet échec : il s'agit toujours de définir l'objet du commun, en le limitant et le fermant sur lui-même. Ici résiderait donc l'erreur de la pensée politique, mais surtout de la philosophie, à l'égard de la communauté. Car, en n'acceptant pas l'indétermination de l'objet central du politique, cette pensée n'arrive plus à répondre aux défis contemporains. L'enjeu pour le renouvellement de la notion de communauté est de pouvoir la saisir à partir du phénomène contemporain de la perte du sentiment d'immanence. C'est à partir de ce point commun que s'ouvrent la réflexion, la communauté en tant que *perte* constituant la trame souterraine de notre recherche.

---

<sup>2</sup> Otto Newman et Richard De Zozya, « Communitarism, the new pancea ? », *Sociological Perspectives*, vol. 40, no 4, 1997, p.624.

Ces trois auteurs se situent à la croisée de plusieurs courants théoriques ayant profondément marqué le XXe siècle. Jacques Rancière, ancien élève d'Althusser, est une des figures majeures de la théorie politique française; son approche se situe aux carrefours de la reprise de la tradition marxiste, désormais délogée de toute téléologie, et de la postmodernité française, proche des thèses de Lyotard sur le langage et les rapports discursifs dans la sphère politique, et de Foucault sur le pouvoir d'exclusion des appareils de pouvoir.<sup>3</sup> Jean-Luc Nancy inscrit ses travaux dans la lignée heideggérienne. Cette inspiration situe sa pensée du côté de l'ontologie plus significativement que Rancière. Il a également été fortement influencé par Georges Bataille et Maurice Blanchot, grands précurseurs dans la pensée de la communauté. Ce réseau d'influences est visible dans le jeu de réponse qui se produit sur une vingtaine d'années, entre *La Communauté Désœuvrée* (Nancy, 1983), *La Communauté inavouable* (Blanchot, 1984) et *La Communauté affrontée* (Nancy, 2001). Pour sa part, Agamben essaye d'articuler des idées autant inspirées de la théologie que de Michel Foucault, de Walter Benjamin ou de Guy Debord. Sa pensée politique emprunte également beaucoup d'éléments à Heidegger, en prenant soin de s'en distancier à plusieurs égards. Ses deux ouvrages les plus importants sur la question de la politique, *La Communauté qui vient* (1990) puis *Moyens sans fin : notes sur la politique* (1995), seront d'ailleurs au cœur de la reprise de la réflexion sur la communauté qui a été entamée par Jean-Luc Nancy.

Il existe une certaine littérature secondaire se penchant sur le thème de la communauté chez l'un ou l'autre des auteurs. L'ouvrage de Thomas Carl Wall, *Radical Passivity*<sup>4</sup>, s'intéresse aux liens entre Agamben, Blanchot et Levinas. Se produisirent également des commentaires et des articles scientifiques, dont la plupart se limitent à une exposition des thèses centrales et un commentaire critique sur l'un des auteurs. Le philosophe Roberto Esposito, dans son ouvrage *Communitas : origine et destin de la communauté*<sup>5</sup>, a proposé, dans le sillage d'Agamben et Nancy, une lecture dont nous sommes très proche. Il n'inclut cependant jamais

---

<sup>3</sup> Philippe Deranty, « Rancière and contemporary Political Ontology ». *Theory & Event*, vol. 6, no. 4, 2003, p.28-31. D'après Deranty, la force de la philosophie politique de Rancière réside précisément dans la mise en place de concepts paradoxaux, toujours pris dans une tension irrésoluble, ce qui correspondrait à sa proximité avec le poststructuralisme français.

<sup>4</sup> Thomas Carl Wall, *Radical Passivity : Levinas, Blanchot and Agamben*, Albany: State University of New York Press, 1999, 192p.

<sup>5</sup> Roberto Esposito, *Communitas : origine et destin de la communauté*. Paris : Presses Universitaires de France. 2000, 166p.

les idées de Rancière, lacune que nous comptons combler. Todd May, Jeff Love<sup>6</sup> et Philippe Deranty<sup>7</sup> ont tous commenté l'œuvre de Rancière, et proposent quelques points de comparaison avec Nancy et Agamben, mais ces commentaires restent pour l'instant à l'état d'ébauche. Néanmoins, la répétition de l'association de ces trois noms sur la question de la communauté est frappante : on la retrouve autant chez Étienne Balibar<sup>8</sup>, qui met côte à côte Nancy et Rancière, que chez Georges Didi-Huberman, qui met Agamben en comparaison avec Rancière, sans compter les travaux de Todd May et de Philippe Deranty. La récurrence du rapprochement confirme notre intuition sur le caractère essentiel pour notre époque de leurs idées, et témoigne de la trace qu'elles ont d'ores et déjà laissée. Au demeurant, ce rapprochement apparaît alors d'autant plus nécessaire qu'il n'existe pas à notre connaissance, de travail de recherche mettant pleinement en relation ces trois penseurs sur le thème de la communauté.

Quant au rapport entre ces trois auteurs, il semble être celui d'une proximité mitigée. D'un côté, Agamben et Nancy se reconnaissent comme participant d'une pensée commune, s'échangeant des concepts à plusieurs reprises. Toutefois, ils ont aussi leur lot de divergences, comme nous essayerons de le montrer. Rancière semble plutôt faire cavalier seul, sa pensée étant, d'après Didi-Huberman, « hostile » à celle d'Agamben<sup>9</sup>; alors que Nancy s'applique à relever les différences entre leurs approches. Ce mémoire tâchera de montrer que les lignes de partage s'avèrent plus mouvantes qu'elles ne le semblent. Une des difficultés majeures à laquelle s'attaque cette recherche est de travailler à partir de trois auteurs contemporains, continuant à publier des travaux au moment même où nous en faisons le commentaire. Cette situation d'actualité comporte le risque d'appréhender des pensées en train de se faire, pouvant à tout moment se transformer et même se contredire. Devant cet obstacle, nous avons préféré donner l'avantage à certaines lignes de fond qui nous paraissent significatives, en laissant de côté certaines autres.

---

<sup>6</sup> Jeff Love et Todd May, « : Badiou's critique of Rancière », *Symposium, Canadian Journal of Continental Philosophy*, vol. 12, no.2, 2008, p.51-69.

<sup>7</sup> Philippe Deranty, *op. cit.*

<sup>8</sup> Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, Paris: La Découverte, 2001, 322p.

<sup>9</sup> Georges Didi-Huberman, *La survivance des lucioles*, Paris : Éditions de Minuit, 2009, p.97

Reflet des œuvres étudiées, le cadre théorique de cette recherche est défini par deux prémisses majeures : l'indétermination du politique et l'exigence de commun. En ce sens, il est proche des courants poststructuralistes de par son rejet des catégories essentialistes, de toute téléologie et de toute valeur anhistorique. Cependant, il est également habité par une inclination à persévérer dans l'affirmation d'un commun politique. Cette préoccupation, commune aux trois penseurs, nous autorise à les classer dans une catégorie à part des penseurs se concentrant sur l'analyse de discours, à l'instar de Laclau, Mouffe ou Butler<sup>10</sup>. Il est aussi à différencier des penseurs postmarxistes (Negri, Badiou, Zizek) restés proches de l'orthodoxie de l'analyse de classe, et plus largement de l'hégélianisme (entre autres par les apports de la théorie critique). Bien que Rancière soit à première vue celui qui se rapproche le plus de ce courant, il a tenu à plusieurs reprises à s'en distancier, en rejetant le caractère programmatique de ces pensées<sup>11</sup>. Cette recherche visera également à faire ressortir comment ces travaux sur la communauté demeurent en dialogue, explicitement ou implicitement, avec certaines grandes figures de la théorie politique : Carl Schmitt, Hannah Arendt, pour ne nommer que ceux-là. Nous voudrions ainsi explorer le territoire intellectuel dans lequel se situent nos penseurs, en admettant que des pensées n'émergent jamais seules.

Divisé en trois chapitres, ce mémoire tentera de répondre à la question de recherche par la proposition suivante : c'est à partir de l'exigence communiste, conçue comme un partage de la condition d'absence de fondation, qu'il est possible de penser la communauté politique aujourd'hui. Le premier chapitre sera l'occasion de présenter un bref survol des différentes versions la communauté dans l'histoire de la théorie politique, pour ensuite procéder à une mise en comparaison de ces propositions avec les critiques adressées à ces pensées par nos auteurs. Le deuxième chapitre portera sur les concepts politiques principaux de ces derniers, ce qui nous aidera à répondre au « vide » laissé par le rejet des concepts politiques classiques au premier chapitre. Il sera l'occasion de montrer comment sont articulés les thèmes principaux des trois pensées, en traçant les points de similitude et de divergence entre elles.

---

<sup>10</sup> Voir la correspondance entre Ernesto Laclau et Judith Butler ayant pour sujet central les rapports entre identités et le recours à l'égalité, dans une perspective constructiviste sur les formations politiques. Judith Butler, Ernesto Laclau, Reinaldo Laddaga, « The Uses of Equality », *Diacritics*, vol. 27, no. 1, 1997, pp. 2-12.

<sup>11</sup> Jacques Rancière, « Communistes sans communisme? », In *L'idée du communisme*, Paris : Éditions Lignes, 2010, p.243-244

Le dernier chapitre sera consacré à présenter l'originalité des propositions des trois penseurs sur le concept de communauté afin d'exposer comment la conception du commun en politique. C'est à ce chapitre que sera présentée la proposition qui vient répondre à la question de recherche en introduisant le thème de « l'exigence communiste », en tant que tension vers le commun subsistant à l'absence de *télos* et d'*archè* de la communauté.

## CHAPITRE I

### L'IMPOSSIBLE COMMUNAUTÉ

*Jusqu'à nous, l'histoire aura été pensée sur fond de communauté perdue  
- et à retrouver ou à reconstituer.*

Jean-Luc Nancy, *La Communauté Désœuvrée*, p.29

En guise d'ouverture à la question de la communauté, nous avons cru bon de revenir sur l'évolution de ce concept dans la théorie politique. Nous procéderons donc à un survol des différents modèles idéaux de la communauté, à l'aide d'un découpage historique dans lequel nous interrogerons le traitement de ce concept chez certains auteurs fondamentaux. Ce sera aussi l'occasion de revenir sur les grandes familles de la pensée politique et de mettre en valeur les points de continuité et de rupture. Cet examen ne se voulant pas exhaustif, il se limitera à quelques épisodes de la définition de la communauté politique mentionnés dans les travaux de Nancy, Agamben et Rancière. L'exposition des limites rencontrées par ces tentatives permettra de situer le point de départ de la réflexion de ces derniers.

Nous regrouperons ces définitions en trois courants chronologiques : la démocratie grecque, la modernité (divisée en deux pans : optimiste et pessimiste) et le romantisme-réactionnaire. Les auteurs mobilisés pour cet examen partiront d'Aristote, puis sa réactualisation par Arendt, Hobbes, Rousseau, Schmitt et De Maistre. Dans cette voie, ce chapitre s'appuiera sur les travaux de Roberto Esposito, en particulier sur deux de ses ouvrages portant sur la

communauté.<sup>1</sup> En effet, Esposito inscrit sa réflexion à la suite de celle d'Agamben et de Nancy, et s'attèle fidèlement à reconstituer le chemin qui a pu mener ces derniers aux conclusions que nous voudrions exposer dans ce mémoire. Nous terminerons ce survol par la question du totalitarisme, incontournable pour démontrer en quoi il est désormais impossible de penser la communauté comme un objet fini et unifié.

### 1.1 Découpages historiques

Bien que nous ayons choisi de procéder à un parcours linéaire de l'histoire du terme, il est important de mentionner que cette méthode n'est pas celle privilégiée par nos auteurs. Chez Nancy, comme chez Agamben, la réflexion s'inspire d'une méthode généalogique, voulant retracer le procédé de fabrication du présent. Ce n'est donc pas à partir de la pensée grecque - comme c'est le cas chez Rancière - que ces deux auteurs questionnent les fondements de la politique, mais à partir de l'expérience moderne de la communauté, délimitée par l'ouverture de la Révolution Française et par la clôture du totalitarisme. Procéder de cette manière à une investigation du passé en regard du présent sous l'égide du soupçon nourrit plusieurs critiques à l'égard de cette démarche<sup>2</sup>. En effet, conclure à partir de l'excroissance du pouvoir souverain dans la politique fasciste de la présence d'une telle « perversion originelle » du politique dans les régimes antiques n'est pas une évidence. Nous tâcherons donc de restituer le parcours qui justifie cette thèse. Le travail de Rancière, d'un autre côté, propose une lecture de l'histoire plus classique, où l'analyse des textes canoniques (*La République* de Platon, *Les Politiques* d'Aristote) sert d'amorce pour la construction d'un cadre théorique qui reprend en grande majorité les notions traditionnelles, en modifiant toutefois leur sens.

Nous nous appuierons, à la suite de nos auteurs, sur la coupure paradigmatique de la Modernité, dont la Révolution Française représente l'apogée. Elle ouvre la voie à une

---

<sup>1</sup> Roberto Esposito, *Communitas: origine et destin de la communauté*, Paris : Presses Universitaires de France, 2000 (Préface de Jean-Luc Nancy) et *Communauté, Immunité, Biopolitique : repenser les termes de la politique*, Paris : Les prairies ordinaires, 2010, 246p.

<sup>2</sup> Par exemple : Sophie Wahnich, *La liberté ou la mort — Essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris : Éditions La Fabrique, 2003, 111p.

politique qui n'entend désormais se fonder que sur elle-même, sans plus de rapport à une extériorité transcendante. Se faisant, la Révolution initie une temporalité de la fondation où la communauté se prend soi-même comme projet et comme œuvre.<sup>3</sup> Cette rupture s'accompagne de la naissance d'une nostalgie de la communauté perdue proprement moderne, qui se verra exemplifiée dans le romantisme. Le passage par les versions réactionnaires-conservatrices de la communauté, exemplaires de l'extrême idéalisation de la communauté, servira d'entrée dans la question du totalitarisme.

## 1.2 Tradition aristotélicienne

### 1.2.1 Aristote

Il n'y a rien d'étonnant à ce que la première présence de la réflexion sur la communauté politique coïncide avec la naissance de la démocratie athénienne, et avec elle de la philosophie grecque. C'est à partir du moment où elle n'apparaît non plus comme une évidence, mais bien comme l'objet d'un débat, d'un litige, que la communauté devient une notion problématisable. En ce sens, c'est véritablement lorsqu'elle devient un « problème » qu'elle se place au centre du souci politique et philosophique. On pourrait même avancer, avec Frédéric Neyrat<sup>4</sup>, que c'est de cette brèche perçant l'immanence de la communauté, de son échec à se faire évidence, que naissent la démocratie et la philosophie grecque.

Comment la Grèce antique a-t-elle tenté de répondre à la communauté devenue problématique? Chez Platon et Aristote la communauté politique s'incarne dans une vie menée au sein de la *polis*. La démocratie antique est véritablement un idéal communautaire<sup>5</sup>. Chez Aristote, la réflexion politique est orientée par la notion de mesure : c'est la juste distance entre le noyau ou clan familial et l'*ethnos*.<sup>6</sup> Ce souci de la mesure appelle à une

---

<sup>3</sup> Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris : Christian Bourgeois Éditeur, 1986 [1983], p.31

<sup>4</sup> Frédéric Neyrat, *Fantasma de la communauté absolue*. Paris : L'Harmattan, 2000.

<sup>5</sup> Blandine Kriegel, *L'état et les esclaves*, Paris : Calmann-Lévy, 1979, 262p.

<sup>6</sup> Gilbert Romeyer-Dherbey, « L'Un et l'Autre dans la cité d'Aristote », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2005, vol. 2, Tome 130, p.201

limite numérique, l'unité de la cité devant pouvoir être saisie du regard, c'est-à-dire être représentable. Ici déjà nous voyons se dégager les thèmes de la communauté comme exposition (ici visuelle) et de la communauté comme limite, centraux pour la définition de ce terme, comme nous le verrons plus tard.

Pour bien comprendre comment Aristote construit sa vision politique, il faut savoir que *Les Politiques* d'Aristote est une entreprise d'opposition à *La République* de Platon. Cette dernière, structurée autour de l'unité et de l'identité, propose une image de la cité en tant que corps unifié qui ne cessera, à travers l'histoire, de revenir hanter la politique. C'est dans cette volonté d'unité que se classent les célèbres passages de Platon sur la communauté des biens, des femmes et des enfants : celui d'un « communisme » strict appliqué aux gardiens de la cité afin de garantir une loyauté et une égalité sans restes, mais surtout pour assurer le respect de la loi. Or, la politique d'Aristote présuppose la diversité : « La cité est faite de dissemblables »<sup>7</sup>, écrit-il. À l'encontre d'une vision de la vertu éprouvée dans la désindividualisation la plus totale, Aristote répond par sa version dite « pragmatique » de la politique. La communauté totale ne pourrait conduire qu'à du ressentiment, de l'irresponsabilité et du désengagement : « lorsque la Cité est devenue l'individu suprême, paradoxalement il n'y a plus d'individus (au pluriel), et il n'y a plus de Cité non plus. La Cité devenue comme Un n'a plus rien à mettre en commun »<sup>8</sup>. En d'autres mots, en précurseur du réalisme politique, Aristote ne partage pas la vision de la malléabilité humaine de Platon, et voit toute tentative de forcer l'unité sombrer dans un inévitable échec la pierre d'achoppement de la nature humaine.

Cependant, on pourrait trop rapidement voir Aristote comme le précurseur de la pensée de la différence et des multitudes. Comme le fait remarquer Gilbert Romeyer-Dherbey, l'amour de la diversité d'Aristote se pose toujours sous un principe d'ordre, incarné par le commandement politique.<sup>9</sup> Il s'agirait alors seulement d'un autre principe d'ordonnement, un principe supérieur garantissant le bon équilibre de la cité, une instance de médiation entre la diversité des hommes et l'ordre politique. La pensée politique d'Aristote dépend de l'idée d'*arkhè* - fondamentale dans la philosophie grecque – c'est elle qui permet de négocier les

<sup>7</sup> Aristote, *Les Politiques*, III, 4, 1277 a5, Paris : Flammarion, 1990.

<sup>8</sup> Gilbert Romeyer-Dherbey, « L'Un et l'Autre dans la cité d'Aristote », p.202

<sup>9</sup> *Ibid.*

relations entre l'un et le multiple. Reiner Schürmann, qui a consacré une étude au problème de l'*arkhè*, la définit comme un double commandement : le début d'un mouvement orienté vers une fin et la réalisation du bon ordre.<sup>10</sup> L'*arkhè* apparaît dans la pensée classique comme l'élément liant l'origine au devenir et sa finalité, donnant à la communauté son *sens* comme la direction de sa trajectoire, tributaire de l'élan de son moment fondateur. « Toujours l'*arkhè* fonctionne à l'égard de l'agir comme la substance fonctionne à l'égard de ses accidents, leur imprimant sens et *telos*. »<sup>11</sup>

Chez Aristote, l'*arkhè* joue à deux niveaux : sur le plan des fabrications humaines, c'est le principe qui dirige l'œuvre, sur le plan politique, elle assure cohésion et équilibre. À l'aide du concept d'*arkhè*, Aristote peut rapprocher la destination humaine « naturelle » de fabrication d'œuvres de sa destination politique. L'homme politique est ici calqué sur l'*homo faber*. Conséquemment, Aristote « opère un double transfert méthodique du technique dans la physique et du physique dans le politique. Les affaires de la cité sont traitées génétiquement, analogues à la croissance naturelle et, en fin de compte, à la fabrication humaine »<sup>12</sup>. Mais plus encore, ce rapprochement lui permet d'inverser l'ordre de la causalité entre nature et œuvre. Ainsi « la polis 'est' au plus haut degré, elle est 'naturellement antérieure' à la maisonnée et à l'individu »<sup>13</sup>. L'axe central réside dans le postulat que la vie politique est la destination la plus élevée de la vie humaine, l'action de l'*arkhè* viendrait réconcilier ce destin politique de l'homme avec la nature en général et le portant à sa nature propre. En tant que finalité en soi, l'espace de la Cité est ce qui permet à la nature politique de l'homme de se réaliser afin d'atteindre sa forme la plus élevée. De là, la communauté politique s'oppose à toute vision utilitariste, où la *polis* ne serait qu'une extension de la communauté de survie et d'entraide.

Certes, nous avons là affaire à une vision relativement positive de la communauté, mais comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, elle s'accompagne d'une nécessaire limitation. En effet, la *polis* devient un espace de liberté du moment où le domaine des

---

<sup>10</sup> Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie : Heidegger et la question de l'agir*, Paris : Seuil, 1982, p.53

<sup>11</sup> *Ibid*, p.15

<sup>12</sup> *Ibid*, p.101

<sup>13</sup> Reiner Schürmann, *op. cit.*, p.101

dépendances et des pulsions est relégué aux sphères pré-politiques de la vie, dans l'*oikos*. Distinguer le citoyen du non-citoyen est avant tout une question de fonction, car l'existence politique n'est pas compatible avec le monde de la production et de la reproduction quotidiennes de la vie : « la vie est action et non production, c'est pourquoi l'esclave est un exécutant parmi ceux qui sont destinés à l'action », justifie Aristote.<sup>14</sup> Sa finesse est ici d'arriver à distinguer la production en tant que *labour*, travail cyclique de reproduction de la vie organique, et *l'œuvrer*, comme fabrication d'une œuvre persistant dans le monde. C'est seulement ce dernier mode qui permet à l'homme de rejoindre sa cause finale.<sup>15</sup> D'après Agamben, ce serait sur cette séparation entre *bios* et *zoé*, entre la vie politiquement qualifiée et le simple vivant, que s'est bâtie la structure de la politique occidentale<sup>16</sup>, proposition qui entraîne nombre de conséquences sur lesquelles nous reviendrons. Chez Rancière cette distinction ne joue pas moins un rôle aussi fondateur, mais son attention porte moins sur la qualification de la vie même, mais plutôt sur celle de la voix. Distinguer la parole raisonnée des bruits de plaisir et souffrance de la bête, voilà où se situe la frontière de la cité, et ainsi la limite de tout ordre politique.<sup>17</sup>

La cité aristotélicienne implique l'autarcie : elle ne doit être dépendante ni économiquement ni culturellement de l'extérieur. Or, si l'autarcie est avant tout une *auto-arkhè* – un commandement et un début qui se trouve dans la cité elle-même – elle ne signifie pas l'anarchie mais plutôt l'autonomie. La souveraineté se trouve au sein la *polis*, et non pas à l'extérieur, et doit se départir de toute dépendance, de tout début qui n'aurait pas son commencement dans la cité. Cependant, le geste proprement démocratique de l'auto-fondation de la Cité aristotélicienne ne se rend pas jusqu'à sa limite intrinsèque, c'est-à-dire à la destitution de tout commandement et de toute origine.<sup>18</sup> Il s'arrête plutôt à l'autoproduction et l'autogestion de la norme par laquelle la cité adhère à son principe constitutif. Ici, l'autonomie de la *polis* a avant tout pour objet la préservation en son sein de sa souveraineté, et de l'ordre.

---

<sup>14</sup> Aristote, *Les Politiques*, I, 4, 1253 - b

<sup>15</sup> Reiner Schürmann, *op.cit.* p.101

<sup>16</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris : Seuil, 1995, p.10-15

<sup>17</sup> Jacques Rancière, *La Méésentente*, Paris : Galilée, 1995, p.48

<sup>18</sup> Nous verrons dans le deuxième chapitre comment Jacques Rancière radicalise le concept de démocratie dans ce sens.

La communauté est la destination suprême en tant qu'elle se définit par rapport à l'extérieur. Au-delà de la cité, pas de communauté des hommes, pas de vie heureuse<sup>19</sup>. Ceux qui tombent hors de l'espace de la cité sont exclus de la vie proprement humaine et se retrouvent tels des animaux : « sans lignage, sans loi, sans foyer », déclare Aristote en citant Homère<sup>20</sup>. En relisant cette définition par la négative du citoyen, nous pouvons dégager les trois propriétés par lesquelles Aristote définit l'appartenance à une communauté politique: un lignage, c'est-à-dire une filiation et un nom propre, une loi, ou l'acceptation de la norme commune, et un foyer, donc une unité d'appartenance minimale où se reproduit la vie quotidienne. Mais Aristote n'est pas sans savoir qu'au niveau empirique, la diversité des citoyens signifie également l'inégalité de condition. Pour répondre à cette difficulté de déclarer l'égalité politique sur l'évidente inégalité sociale et économique, il renvoie à l'idée d'une science des constitutions, une *technique* du politique. Elle permettrait de maintenir la cité en harmonie, d'équilibrer les parts et d'éviter à tout prix l'*hybris*, synonyme d'abus de pouvoir de la part des riches autant que de débordement de la passion du *démos*. Aussi Rancière a raison de déclarer :

Ce que les classiques apprennent est d'abord ceci : la politique n'est pas affaire de liens entre les individus et de rapports entre les individus et la communauté, elle relève d'un compte des « parties » de la communauté, lequel est toujours un faux compte, un double compte, ou un mécompte.<sup>21</sup>

La volonté d'Aristote de trouver une science de l'équilibre des régimes politiques, et non pas d'un ordre parfait comme chez Platon, serait alors à comprendre comme la prise de conscience de cette irréconciliabilité des parts qui ne peut que diviser la communauté à son insu, toujours à tempérer par un travail d'équilibrage, dont l'illustration pratique serait la réforme des *dèmes* de Clisthène. La centralité de l'*arkhè* est un des points d'achoppement de la politique aristotélicienne, et plus généralement celle des théories démocratiques tentants de concilier *démos* et *ethos*, peuple et manière d'être propre.

---

<sup>19</sup> Pierre Pellegrin, « Introduction », *Les Politiques*, op.cit., p.32

<sup>20</sup> Aristote, *Les Politiques*, op. cit., p.90.

<sup>21</sup> Jacques Rancière, *La méésentente*, p.25

### 1.2.2 Hannah Arendt

La pensée de Hannah Arendt nous intéresse dans la mesure où elle représente d'une manière exemplaire la volonté, à partir du XXe siècle, de réactualiser la démocratie antique afin de sortir des écueils de la politique moderne. L'héritage aristotélicien qu'elle cherche à actualiser est celui de la mesure et des dispositifs limitatifs, en réponse aux débordements - totalitaires, belliqueux, anomiques - associés à la modernité. Nous retrouvons chez Arendt les thèmes centraux de la pensée politique d'Aristote : la *polis* synonyme de liberté supérieure, dégagée des dépendances matérielles, dont les tâches principales sont la délibération et la décision. L'égalité, dans la reprise arendtienne d'Aristote, signifie la possibilité offerte à chaque membre de la communauté d'exercer les tâches politiques. Il ne s'agit donc ni d'une égalité économique ni d'une égalité juridique. Comme elle le déclare dans une formule sans ambiguïté : c'est la considération de l'égalité relative contre la diversité relative des hommes<sup>22</sup>.

Puisque chez les anciens, « être-libre » et « vivre-dans-une-polis » signifiaient une seule et même chose, c'est par l'entremise de la loi que cet espace d'actualisation de la liberté existe. La praxis politique chez Arendt, se résume par le terme *arkheîn*<sup>23</sup> : le pouvoir d'être le commencement et le pouvoir de décider. Pour Rancière, ce rappel du rôle central de l'*arkhè* dans l'accession à la liberté est symptomatique d'une pensée réductrice de la praxis politique, puisque « la logique de l'*arkhè* suppose ainsi une supériorité qui s'exerce sur une infériorité déterminée »<sup>24</sup>. Encore une fois chez Arendt comme chez Aristote, le passage par le moment fondateur de la loi évite la dérive, l'*hybris*, et stabilise la communauté d'égalité formelle<sup>25</sup>. Arendt reconnaît que la loi se fonde dans la violence<sup>26</sup> – donc, par définition, hors du politique – mais ce moment de violence fondatrice serait nécessaire, puisque qu'il vise à éviter le recours à la violence par la suite. Il dessine un espace où viendra s'incarner le Peuple, en dégageant cet espace de la violence causale du quotidien, de la vengeance et du ressentiment.

---

<sup>22</sup> Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris: Seuil, 2001, p.43

<sup>23</sup> « Le miracle de la liberté consiste dans ce pouvoir-commencer », Arendt, H., *Qu'est-ce que la Politique?*, p.71

<sup>24</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris : Gallimard, 2004, p.229

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.160

<sup>26</sup> Hannah Arendt, *Opt. Cit.*, p.160

C'est dans sa qualification de la violence fondatrice, et conséquemment de la définition de la souveraineté, que réside un des désaccords majeurs de nos auteurs avec Arendt. Chez Arendt, tout concourt à reléguer la violence de la fondation de la loi dans un moment pré-politique, quasi mythique, qui ne concerne pas réellement la communauté politique, ou seulement pendant la période circonscrite de la guerre.<sup>27</sup> Pour Agamben, qui reprend ici Carl Schmitt, la souveraineté est au contraire au cœur de ce qui définit cet espace politique. La *polis*, aussi égalitaire et démocratique soit-elle, ne peut se passer du pouvoir souverain qui lui sert autant de limite que de fondateur de normes et de frontières. En ce sens, la vie politique dans la cité, telle qu'entendue par Arendt, n'est possible que doublée par une mise au *ban* de la vie nue, ce qu'Arendt concède par ailleurs lorsqu'elle reprend la distinction grecque entre l'homme agissant et l'*animal laborans*<sup>28</sup>.

Cette critique du silence sur la violence souveraine, dans l'acte de distinction entre corps politiques et corps apolitiques, est aussi présente chez Rancière. Son commentaire sur l'interprétation de la démocratie antique chez Arendt est sans équivoque : « la prétendue purification du politique, libéré de la nécessité domestique et sociale, revient à la pure et simple réduction du politique à l'étatique ».<sup>29</sup> Hannah Arendt figure chez Rancière à titre d'exemple d'une philosophie politique qui ne peut que se rapporter à un ordre, qui ne peut que légitimer la division « légale » des parts, et en ce sens rejoindre les rangs de la *police* anti-démocratique. Arendt, dans la plus pure tradition de la pensée politique, imagine la communauté comme l'agencement ordonné d'une propriété, d'une disposition originelle de l'homme à être-en-commun.<sup>30</sup> Or, Rancière essaye de penser l'originel comme impropriété, en cessant de rapporter le politique à des relations entre des sujets déjà constitués, faisant

---

<sup>27</sup> Arendt, qui connaissait bien les textes de Walter Benjamin sur la violence, semble accepter la typologie des violences benjaminienne, sans pour autant arriver aux mêmes conclusions quant à la grandeur de la violence divine, et à l'interdépendances des autres types de violence dans la sphère politique. Chez elle, la violence fondatrice de droit est le corollaire de la Constitution. Elle ne relève pas le caractère ambigu de cette violence lorsque, devenant pouvoir constitué, elle se retourne en violence conservatrice de droit. Cette lacune est relevée par Rancière dans *Aux bords du politique*.

<sup>28</sup> « *L'homo faber* et l'*animal laborans* sont donc à proprement parler apolitiques; ils inclinent à traiter la parole et l'action d'occupations oiseuses, de bavardage, d'agitation stérile ».

Hannah Arendt, *La condition de l'Homme moderne*, Paris: Presse Pocket, 1988, p.269

<sup>29</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.225

<sup>30</sup> Hannah Arendt, *op. cit.*, p.75

partie d'une communauté donnée.<sup>31</sup> La poursuite du modèle antique, même au nom de la démocratie, ne peut mener qu'à l'idéalisation d'une communauté d'égaux qui ne pourrait être qu'une communauté de maîtres<sup>32</sup>, affirme-t-il.

### 1.3 Modernes

La catégorisation que nous utilisons ici entre une pensée optimiste et pessimiste est inspirée du découpage proposé par Carl Schmitt dans *La Notion de Politique*<sup>33</sup>. Nous retrouvons également une catégorisation similaire chez Roberto Esposito, qui distingue un moment politique d'« immunisation » et celui d'une ouverture.<sup>34</sup> Ces deux tendances représenteraient, d'après lui, les deux penchants de la modernité. Quels sont les effets de cette dernière, comment modifie-t-elle la vision de la communauté? Marcel Gauchet identifie le tournant décisif du passage à la modernité dans la séparation entre la société et le corps politique.<sup>35</sup> Il y aurait désormais d'un côté un espace du social où les sujets peuvent vaquer à leurs entreprises individuelles et, au-dessus de celui-ci, un organe de gouvernement où le sujet participerait en tant que citoyen. De la distinction entre *bios* et *zoé* - vie politique et vie animale- opérant dans l'antiquité, nous passons à un paradigme des deux espaces publics, celui de la vie civile et celui de la citoyenneté. Ce tournant est observable chez Rousseau, mais aussi chez Hobbes. Comme nous allons tenter de le montrer, les deux penseurs, qu'en apparence tout oppose, se rejoignent sur ce point précis de rupture d'avec la pensée classique, en posant désormais l'individu au centre du souci politique et séparément de la communauté.

---

<sup>31</sup> Patrice Vermeren, « Le Postulat de l'égalité et la démocratie à venir », *Diogène*, vol.4, no. 220, 2007, p.70

<sup>32</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.145

<sup>33</sup> Schmitt, *La notion de politique suivi de La théorie du Partisan*, Trad. Steinhauser; M-L, Préface Freund, J., Paris : Flammarion, 2009, 323p.

<sup>34</sup> Roberto Esposito, *Communitas*, op.cit.

<sup>35</sup> Marcel Gauchet, « Les tâches de la philosophie politique », *Revue du MAUSS*, 2002, no 19, p. 275-303.

### 1.3.1 Versant Pessimiste : Hobbes

Les prémisses de la pensée politique de Hobbes sont bien connues : il y aurait, au commencement de la vie sociale, une guerre de tous contre tous qui serait le fait de l'affrontement entre individus pour la survie. Chacun pouvant donner la mort à son prochain, la peur habite les sujets isolés et dénués d'ordre. Cette peur devient productive puisqu'elle se retrouve à l'origine du pacte visant à assurer la survie individuelle en limitant l'accès à la violence<sup>36</sup>. Partant de ce constat, Hobbes dresse un procès de la communauté originaire, cet état de nature dangereux dominé par l'angoisse. La proposition salvatrice de Hobbes, celle de l'assujettissement total au Léviathan, est une réponse à la violence originaire de l'état de guerre de tous contre tous. Puisque le seul rapport unissant les hommes entre eux est la violence, le Léviathan détruit cet unique lien en dépossédant la communauté de la violence, désormais conférée à une figure unique : le Souverain. De ce point de vue, l'apparition de l'État n'est possible qu'à partir d'une « dissociation » fondatrice et d'une dissolution définitive de l'anarchique multitude.<sup>37</sup> Mais cette volonté de survie de la communauté au-delà de la violence, dans les formes pacifiées de l'association civile, ne serait-elle pas, comme le défend Esposito, un sacrifice de toute possibilité de communauté? En choisissant la voie de l'abolition de la communauté immanente, les êtres humains renoncent dans le même geste à tout rapport commun : « paradoxalement, ils sont sacrifiés à leur survie. Ils vivent dans le renoncement à vivre ensemble et de ce renoncement. »<sup>38</sup>

Ainsi, il n'est pas étonnant qu'Hobbes puisse être pris pour le fondateur de la théorie de l'État libéral, car la constitution de la société et de l'État signe chez lui la fin de la communauté. Plus précisément, c'est par l'expulsion vers l'extérieur de l'élément violent, que se fonde la société « dépolitisée » de Hobbes<sup>39</sup>. Ce faisant, en renonçant à la communauté Hobbes pense dépasser l'anomie de la guerre de tous contre tous, mais cette violence, la capacité de tout un chacun à tuer, se déplace dans la figure du Souverain. L'état civil n'apparaît pas comme le

---

<sup>36</sup> Roberto Esposito, *Communitas*, p.39

<sup>37</sup> Saverio Ansaldi, « Biopolitique, État d'exception, Puissance : notes sur une politique à venir (Autour de Giorgio Agamben) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2010/3 - Tome 135, 2010, p.381

<sup>38</sup> Roberto Esposito, *Communitas*, op.cit. p.29

<sup>39</sup> Boyan Manchev et Stephen Wright, « La communauté politique est-elle en crise? », Synthèse de l'Entretien européen du 12 juin 2007, p.5 <http://www.paris-europe.eu/IMG/pdf/manchev-wright-2.pdf> consulté 29 août 2011.

contraire de l'état de nature, mais comme le « vide » d'un trop « plein » antérieur. Trop plein de communauté, de proximité et de danger.<sup>40</sup>

### 1.3.2 Carl Schmitt

Sans plus nous attarder sur la pensée hobbesienne, retenons que c'est une des plus fortes expressions d'une pensée de la division où la souveraineté, en échange de la soumission de la vie, permet à cette dernière de se maintenir. Carl Schmitt a radicalisé cette vision dans un sens qui dépasse largement les motivations de Hobbes. Si nous abordons brièvement ce penseur, par une lecture inspirée de celle d'Agamben<sup>41</sup>, c'est pour montrer comment la pensée immunisante de la communauté a continué à s'élaborer, en produisant un retournement sur elle-même tout à fait remarquable, qui donnera des armes au conservatisme réactionnaire.

Le rapport de Schmitt à Hobbes est celui d'une reprise qui radicalise le rôle de la souveraineté tout en délaissant l'individu. Schmitt reprend en grande partie la figure hobbesienne de la représentation du peuple par le Souverain dans sa théologie politique<sup>42</sup>. Mais dans le travail de Schmitt, la souveraineté se fonde sur une politisation l'état de nature, qu'Hobbes voulait précisément dépasser. Le juriste allemand réintroduit la fiction naturaliste, où l'état de guerre de tous contre tous devient le principe même du politique<sup>43</sup>. La communauté politique est structurée par deux tensions : celle de la constitution de l'unité à l'interne et celle du rapport d'hostilité à l'extérieur. L'espace de conflictualité qui se développe entre les communautés, *la relation d'hostilité*, devient l'objet de la politique. La guerre de tous contre tous, origine mythique, se voit supplantée par la guerre entre groupes constitués. Conséquemment, l'angoisse individuelle de la survie est troquée contre la

---

<sup>40</sup> Roberto Esposito, *Communitas*, p.41

<sup>41</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer I: Le Pouvoir Souverain et la Vie nue*. Agamben se sert de Schmitt surtout dans une optique juridico-politique, par sa reprise du de la notion d'exception. Nous nous attardons donc sur Schmitt à l'aide des clés de lecture fournies par Agamben.

<sup>42</sup> Doremus, André, « La théologie politique de Carl Schmitt », *Les études philosophiques*, vol. I, no.68, 2004.

<sup>43</sup> Boyan Manchev et Stephen Wright, *op. cit.*, p.6

solidarité du groupe face à l'ennemi commun<sup>44</sup>. Ici encore, comme chez Hobbes, la présence du Souverain est l'élément qui accorde une cohérence à l'état de nature et qui évite à la communauté de (re)plonger dans la guerre civile.

Carl Schmitt pose le moment guerrier en source et en apogée du politique. Pour Aristote, au contraire, c'est l'instant où les citoyens ne sont plus une communauté politique, mais deviennent une armée. Il n'y a pas chez Aristote de rapport proprement politique à l'extérieur de la *polis* : il n'y a que défense ou accroissement<sup>45</sup>. Chez Schmitt, c'est au moment précis où une communauté politique se sent menacée dans son être au monde que sa nature politique lui apparaît.<sup>46</sup> La désignation de l'ennemi, tâche impartie au souverain, permet de fonder l'identité de la communauté. Avec la notoire distinction ami/ennemi, Schmitt opère un déplacement radical du sens du politique. Premièrement, il n'y a plus de charge morale affectée à cette sphère, puisque la désignation de l'ami et de l'ennemi ne correspond à aucun critère extérieur à la politique : elle ne rend pas meilleur et ne répond à aucune utilité<sup>47</sup>. La communauté politique est un organisme unitaire ayant pour seules fins sa préservation et son extension, au profit des autres. Il y a là une indifférenciation, ou un fantasme d'indifférenciation, entre l'État, la société et le politique.<sup>48</sup> Lorsque Schmitt déclare que seule une communauté d'intérêt et d'action peuvent décider si l'ennemi représente une menace à l'être de la communauté<sup>49</sup>, les différences de points de vue, mais aussi de statut et de pouvoir s'effacent pour laisser place à l'union face à l'adversité.

Déjà visible chez Hobbes, cette version prônait la séparation des hommes et la plus grande médiation possible de leurs relations sous la peur commune du Souverain. Voyant dans la communauté originelle un état de permanente agression et d'angoisse, elle créait une scène de renoncement où la vie commune, reposant sur le sacrifice fondateur de la communauté,

---

<sup>44</sup> Il est à noter que l'introduction de l'ennemi collectif, en créant l'unité par l'hostilité, sert de palliatif à Schmitt contre la figure de l'ennemi intérieur, responsable de la division à l'intérieur de la communauté. Il va de soi que le premier est digne de rapports égaux légalisés alors que le second doit être éliminé par tous les moyens. Cf. Carl Schmitt, « Théorie du partisan », *op. cit.*

<sup>45</sup> Gilbert Romeyer-Dherbey, « L'Un et l'Autre dans la cité d'Aristote », *op. cit.*

<sup>46</sup> Carl Schmitt, « La notion de politique », *op. cit.*, p.64-65.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Philippe Crignon, « Représentation et communauté : Sur Thomas Hobbes », *Archives de Philosophie*. Centre Sèvres, vol. 3, Tome 68, 2003, p.501

<sup>49</sup> Carl Schmitt, « La notion de politique », p.65

était abandonnée au profit de la vie individuelle; où, par conséquent, c'est la communauté elle-même qui se voyait sacrifiée pour éviter que tout un chacun soit sous le joug du sacrifice par la communauté<sup>50</sup>. Cependant, la reprise de la version pessimiste de la communauté chez Schmitt ne présente plus le souci de la séparation qu'elle avait chez Hobbes. Au contraire, partant de la même scène originelle, elle pose une permutation qui ne va pas de la communauté dangereuse à l'individu isolé, mais de la communauté pré-politique à la communauté politique.

La mort, élément central de la pensée de la communauté, est mobilisée chez Schmitt tout à fait différemment de Hobbes : « L'État, unité politique et centre de décision [...] représente cette double possibilité d'exiger de ses nationaux qu'ils soient prêts à mourir et à donner la mort, celle de tuer des êtres humains qui se trouvent dans le camp ennemi »<sup>51</sup>. La volonté de sauvegarde de la vie, qui justifiait chez Hobbes le sacrifice du lien de proximité, est détournée par Schmitt vers une mobilisation des corps pour la sauvegarde de l'entité communautaire. Ce qui se voyait conjuré chez Hobbes revient plus fortement encore chez Schmitt : la peur se change en orgueil, la violence collective n'est plus crainte, elle est glorifiée.

### 1.3.3 Versant Optimiste : Rousseau

L'œuvre de Rousseau présente de manière exemplaire l'enthousiasme pour une nouvelle forme d'organisation politique, doublée d'une idéalisation de la communauté à l'encontre de la société. Comme nous allons le voir, l'optimisme de Rousseau se fonde en fait sur la même vision paradoxale de la communauté que celui à qui en apparence tout l'oppose : Thomas Hobbes.

Le passage à une vision « désenchantée » du politique, pour reprendre le terme de Gauchet, est particulièrement visible chez Rousseau. Si celui-ci réfère encore à la haute moralité que

---

<sup>50</sup> Cette version de l'origine pré-politique de la culture et de la loi est à rapprocher du récit du sacrifice du Père chez Freud tel qu'il est exposé dans *Malaise dans la civilisation*. Voir Roberto Esposito, *Communitas*, p.53

<sup>51</sup> Carl Schmitt, « La notion de politique », p.87

produit la vie commune sur l'individu, s'il mentionne l'importance d'une figure transcendante de Bien commun, il s'apaise néanmoins les fondements mêmes d'une telle vision en affirmant le caractère conventionnel de la vie sociale. Ce qui chez Aristote tenait place d'achèvement de la perfection de l'essence communautaire de l'homme, conforme à l'essence du Bien, devient chez Rousseau un moment décisionnel relevant de la raison. Le geste de formation d'une collectivité correspondrait à une sortie de l'état de nature. Il n'y a plus chez Rousseau d'accord entre le fond et la forme, la nature et la société. Or, en déconstruisant, peut-être bien malgré lui, cette identité, en créant un écart incommensurable entre l'origine et le devenir, Rousseau représente le point d'amorce d'une pensée politique moderne qui n'aura d'autre choix que de fuir toujours plus en avant. En conséquence, le gouvernement devient un organe émanant de la volonté du peuple mais cependant séparée de lui, pure médiation, son rôle étant d'assurer la sécurité mutuelle et la liberté des individus afin de les « faire jouir paisiblement des lois »<sup>52</sup>. Ce n'est plus la liberté de participer mais la liberté de se retirer de la politique qui justifie l'association.

Ainsi bâtie sur l'idée de la conventionalité de la vie en société, la pensée de Rousseau est traversée par deux tensions inconciliables. D'un côté, il représente un anti-essentialisme radical, de l'autre, il revient à l'idée d'une communauté perdue. L'état de nature est chez lui une étape présociale et pré-politique. Il ne s'agit donc pas d'un état antérieur de la relation sociale, la guerre de tous contre tous comme chez Hobbes, mais d'un état de non-relation, d'absence de relation<sup>53</sup>. En ce sens, l'état de nature de Rousseau étant en quelque sorte pré-historique, il ne peut faire l'objet ni d'un jugement moral, ni d'un mythe de l'origine, comme le remarque Esposito :

L'origine – paradoxalement – ne peut être nommée que du point de vue de l'histoire qui la nie; comme la nature ne peut l'être que de celui de sa nécessaire dénaturation. Dès que l'on porte le regard directement sur cet « avant » absolu, il se perd, il s'évanouit, il se confond avec « l'après ».<sup>54</sup>

La première tentative de Rousseau consiste à rompre à la racine le lien entre une « nécessité » naturelle, originelle, et le présent. Cette entreprise, foncièrement anti-hobbesienne, produit

---

<sup>52</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, prés. R. Derathé, Paris : Folio Essais, Gallimard, 1964, p.308.

<sup>53</sup> Esposito, *Communitas.*, p.64

<sup>54</sup> *Ibid.*.

cependant un second besoin, qui va étrangement effacer ses premiers efforts. Car Rousseau veut pouvoir juger le présent. Mais il ne peut le faire qu'en se tournant vers une origine qui lui fournirait une norme, c'est précisément l'état de nature, où l'absence de relation entre les membres est précisément ce qui permettait la communauté. Car sans médiations, sans civilisation, ni langage, ni pouvoir, la communauté peut se penser dans l'immédiateté et la transparence idéales qu'en exige le sens<sup>55</sup>. Le temps historique serait une simple dégradation de cet état d'innocence, une rupture de l'immanence originelle, immanence signifiant ici l'absence de médiation. Et puisqu'il lui faut penser aussi le présent, ce qui signifie, en termes politiques, poser la question du meilleur gouvernement. Or, s'il n'y a pas d'identité entre l'état de nature et la société, et si le passage du temps est essentiellement corruption de l'essence communautaire, l'état présent doit révéler un homme rendu bon par la force de la norme et de la loi. Ce travail de longue éducation à la liberté, à laquelle Rousseau consacre une bonne partie de son œuvre, pose les bases d'une vie sociale désormais consciente du bien commun et visant à le réaliser par « l'arrachement » de l'homme à sa nature antisociale :

Ce passage de l'état de nature à l'état social produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions des rapports moraux qu'elles n'avaient pas auparavant.<sup>56</sup>

Ainsi, toute l'ambivalence de la pensée de Rousseau se tient entre le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et le *Contrat Social*; dans l'écart séparant cette volonté d'accomplissement de la communauté et la conscience de son manque originnaire<sup>57</sup>. Les traces de cette tension se lisent dans l'héritage paradoxal laissé par Rousseau, repris dans les discours les plus réactionnaires sur la communauté comme dans le républicanisme le plus acharné. L'opposition de Rousseau à Hobbes ne subsiste finalement qu'au niveau d'une hostilité typique des Lumières françaises à l'égard de la figure tyrannique, symbole de l'artificialité de la domination :

Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois

---

<sup>55</sup> *Ibid*, p.65

<sup>56</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p.114

<sup>57</sup> Roberto Esposito, *Communitas*, p.68

point un peuple et son chef; c'est si l'on veut une agrégation, mais non pas une association; il n'y a là ni bien public ni corps politique<sup>58</sup>

Ce qui le réconcilie cependant avec le fond des propositions pessimistes de Hobbes est l'insistance sur l'individu. Car même pensé en termes d'incomplétude, ce « moi » qui ne peut être entier que dans l'existence collective, revient néanmoins comme la dernière certitude : celle de sa solitude absolue. Cette situation de séparation radicale trouve sa solution politique dans un assujettissement à l'État garantissant le bien public. Dans l'opération de cette aliénation qu'est la passation de la souveraineté individuelle, ce moment de « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté »<sup>59</sup>, Rousseau se rapproche étonnamment des propositions hobbesiennes de renoncement contractuel à la souveraineté individuelle au profit d'une entité capable d'assurer la survie de l'individu (ou sa sauvegarde dans le cas de Rousseau). Voulant résister au défaitisme de la pensée hobbesienne, Rousseau se tourne plutôt vers un fétichisme de la communauté immédiate.

Cette résistance à la représentation, à la « vidification du politique », ouvre la voie à l'autre pan de la pensée moderne : celui constitué par la quête de l'authenticité de la communauté, de sa substance et de son essence propres. Chez Rousseau, cette substance communautaire porte le nom de « volonté générale », par laquelle il est possible de penser la réconciliation de la communauté avec elle-même. Contre la représentation, Rousseau se retourne vers le « corps politique » afin de pouvoir penser une souveraineté qui ne serait pas l'apanage d'un élément séparé de la communauté. C'est dans la figure du peuple réuni en assemblée qu'il trouve le geste de révocation de la représentation ; le moment d'ultime transparence de la communauté à elle-même. Ce rabattement sur l'assemblée serait selon Esposito<sup>60</sup>, un des écueils de sa pensée. En cherchant un moment de plénitude politique, ne pouvant accepter de voir cette substance déléguée à un représentant, il ne peut que reconduire le mythe de la substance « immédiatement donnée » de la communauté. Voulant échapper au mythe de l'origine, il n'y retombe que plus durement par la fétichisation d'une œuvre commune à réaliser. Paradoxalement, c'est parce que Rousseau prend le mot « démocratie » au sérieux qu'il s'enferme dans une fuite en avant où il s'agit de retrouver la substance communautaire,

---

<sup>58</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, p.359

<sup>59</sup> *Ibid.*, p.360

<sup>60</sup> Roberto Esposito, *Communitas*, p.72

toujours déjà perdue. Cette substance se déroband toujours, on ne peut que tenter de la produire performativement : « c'est pourquoi le contrat de Rousseau n'institue pas seulement un corps politique : il produit l'homme lui-même, l'humanité de l'homme ». <sup>61</sup> Retrouver la communauté signifie désormais produire son sujet, inséparable de l'essence communautaire.

La modernité naît donc avec « la conscience tragique du caractère nihiliste de la coupure, vécue comme une faute » <sup>62</sup>. Cette coupure est en même temps celle du renvoi des divinités et de la transcendance, mais aussi le sentiment de séparation d'avec le corps collectif, dès lors ouvert à tous les fantasmes. Dès lors, la politique se sait précaire, reposant sur très peu de chose. C'est, d'après Nancy, ce qui se traduit dans le moment de l'appel à la « volonté générale » de Rousseau : « le transfert de souveraineté sur le peuple en révèle l'infondation logique ou mythique. [...] De naissance, la démocratie (celle de Rousseau) se connaît infondée » <sup>63</sup>. Pour Nancy, la pensée de Rousseau est toute entière élaborée sur la conscience de la perte de la communauté, c'est le « premier qui éprouve la question de la société comme une inquiétude dirigée vers la communauté, et comme la conscience d'une rupture (peut-être irréparable) de cette communauté ». <sup>64</sup> Mais cette conscience de l'infondation possède aussi un pan positif, relevé par Rancière, qui est de permettre une séparation d'avec le règne mythique du politique <sup>65</sup>, celui de la distribution naturelle des places. Ces deux moments de la modernité politique – la rupture nihiliste et le geste émancipateur – sont inséparables et produisent différents effets sur la vision de la communauté.

À partir de cette prise de conscience de son manque de fondement, la politique moderne se voit prise entre deux tentations : ou bien la tendance hobbesienne qui assume l'infondation de la communauté et y palie avec des inobies - sécurité, protection, intérêts – à défaut de raisons; ou bien l'invocation rousseauiste d'une Raison - divine, d'État, nationale – comme fondement absolu de la communauté, qui n'en demande pas moins une aliénation <sup>66</sup>. À ce dilemme, le seul dénouement à avoir historiquement prévalu est celui de la séparation des

---

<sup>61</sup> Jean-Luc Nancy, « Démocratie finie et infinie », In *Démocratie dans Quel État?*, Paris : La Fabrique, 2009, p.54

<sup>62</sup> Roberto Esposito, *Communitas*, p.29

<sup>63</sup> Jean-Luc Nancy, « Démocratie finie et infinie », p.55

<sup>64</sup> Jean-Luc Nancy, *La Communauté Désœuvrée*, p.29

<sup>65</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.67

<sup>66</sup> Jean-Luc Nancy, « Démocratie finie et infinie », p.57

pouvoirs, doublé par une métaphysique de la représentation. Comme l'explique Philippe Crignon :

L'axiome politique est donc maintenant que le peuple n'existe qu'en se mettant en représentation. C'est le souverain qui fait le peuple et non l'inverse. Ce dernier a ainsi toujours déjà accordé son autorité, il a toujours déjà reconnu comme siens les faits et gestes du souverain.<sup>67</sup>

C'est ce qui permet à Agamben d'avancer qu'en voulant réconcilier une terminologie juridico-constitutionnelle avec un art de gouvernement, Rousseau finit par nouer la volonté générale et législative au pouvoir exécutif. Ce nouage équivaut à une subordination à la figure souveraine, être indivisé pouvant assurer la correspondance de l'un et l'autre.<sup>68</sup> Se faisant, Rousseau reconduit la relation d'intimité entre le peuple et la souveraineté permettant la captation de la vie nue. Ce mouvement se déploie autant dans le *Léviathan* que dans le *Contrat Social* et se serait joué pratiquement pendant la Révolution française.

#### 1.4 Romantiques et réactionnaires

Il est difficile de cerner, à plusieurs siècles de distance, comment s'effectue le passage de la conscience de la perte de la communauté qui se dessine chez les Lumières au projet de sa restauration intégrale. Comment le mot « communauté » en est-il venu à incarner l'envers du politique, l'unité originelle perdue et à retrouver ? Si la Révolution française a été le moment d'affrontement entre deux versions de la politique humaniste (représentationnelle et anti-représentationnelle)<sup>69</sup>, le siècle suivant sera celui de la volonté de refermer cette brèche. Il y a, chez ceux que nous désignons comme les romantiques-réactionnaires (Fichte, de Maistre, Bonald) une recherche de concrétude qui se laisse confondre en recherche de *l'authenticité*,

---

<sup>67</sup> Philippe Crignon, « Représentation et communauté : Sur Thomas Hobbes », p.510

<sup>68</sup> Giorgio Agamben, « Note liminaire sur le concept de démocratie », In *Démocratie, dans Quel État?*, Paris : La Fabrique, 2009, p.9

<sup>69</sup> Sur cette interprétation, voir Jacques Rancière dans *La Haine de la Démocratie*, Paris : La Fabrique, 2006, où il est question de l'occultation antidémocratique actuelle de l'irruption démocratique qu'a représenté la Révolution Française, et Philippe Crignon « Représentation et Communauté : Sur Thomas Hobbes » *op. cit.*

dans le sens d'une conformité entre les lois naturelles et la vie collective, manifeste d'une nostalgie de la communauté immanente. D'après l'histoire du terme « communauté » retracée par Harro Müller<sup>70</sup>, cette tendance à l'extrême naturalisation de la communauté politique remonte au romantisme allemand et aux mouvements conservateurs du XIXe siècle. Comme nous l'avons vu, les Lumières ont tendance à instrumentaliser la communauté politique comme un moyen en vue de la réalisation d'une fin supérieure, ce qui représente une profonde rupture par rapport à la pensée pré-moderne, où la communauté désignait une fin en soi. Ainsi, l'hypothèse de Müller semble crédible<sup>71</sup> : la vision nostalgique d'une communauté organique serait apparue en réaction à la fois à la séparation abstraite des sphères de la vie des institutions politiques et à l'atomisation du corps social conséquente à la modernité politique.

En parallèle entre un certain romantisme allemand et le monarchisme français profondément hostile à la révolution se mettent en place les arguments qui vont permettre la glorification naturaliste du peuple. Dans le romantisme allemand, l'appui sur une métaphysique de la grandeur de la nature se traduit politiquement en la notion de *Volksgeist* (esprit du peuple) introduite par Fichte en 1807<sup>72</sup>. Une telle conception de la nation nourrit la crainte d'une perte d'identité et reste enracinée dans le passé<sup>73</sup>. Le fondement sur une unité linguistique, culturelle et religieuse se construit dans l'idée d'un « peuple naturel »<sup>74</sup>. Il établit ainsi une correspondance entre un peuple et une langue, « deux entités culturelles contingentes aux contours indéfinis se transforment en organismes presque naturels »<sup>75</sup>, pose Agamben. On retrouve, quelques décennies plus tard, la même mystification entre peuple et lien à la terre chez les *narodniki* russes qui prêcheront par le modèle de la commune paysanne.

---

<sup>70</sup> Harro Müller, « Sur quelques usages de la notion de communauté dans la modernité », *op.cit.* p.16

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Blandine Kriegel, *L'état et les esclaves*, Paris : Calmann-Lévy, 1979, p.174

<sup>73</sup> Riva Kastoryano, « Nationalité et citoyenneté en Allemagne aujourd'hui », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 2, no 70, Presses de Sciences Po, 2001, p.5

<sup>74</sup> L'aveuglement sur la réalité concrète-historique des communautés au profit d'un esprit de la nation idéale est un des points de litige de Carl Schmitt avec le romantisme. Voir André Doremus « La théologie politique de Carl Schmitt », *op.cit.*, p.95-96 et Christian Roques, « Radiographie de l'ennemi : Carl Schmitt et le romantisme politique », *Astériorion 6*, 2009, [En ligne] : <http://asterion.revues.org/1487> consulté le 29 août 2011.

<sup>75</sup> Giorgio Agamben, *Moyens sans fin : Notes sur la politique*, Paris : Rivages Poche, 1995, p.76

Le romantisme, face à l'impossibilité que constitue le dévoilement d'une origine perdue, oppose l'évidence d'une communauté immédiatement donnée. Cette volonté de naturaliser et de dépolitiser le terme de communauté ne serait qu'un effet historique d'une modernité qui découvre un sujet dénudé, en manque de la proximité communautaire projeté dans un passé révolu. Revenons brièvement sur les effets majeurs de cette modernité afin de situer à quoi cette volonté s'oppose. Les réactionnaires tels que Bonald ou De Maistre se révoltent avant tout contre le discours des Lumières, tendant à devenir majoritaire à mesure que cette pensée pénètre le social. Le discours rationaliste, associé à la Révolution Française, qui s'appuie sur le doute radical comme méthode et l'expérimentation scientifique ainsi que le débat public comme pratique du savoir, constitue l'une de leurs cibles privilégiées.

A la méthode hypothétique que Rousseau emprunte aux sciences de la nature, Bonald oppose la certitude de ces mêmes lois. Les conjectures deviennent thèses, et les suppositions, qui permettraient de faire tomber les déterminations sociales, affirmations de ces mêmes déterminations.<sup>76</sup>

Contre la toute-puissance de la raison, la première génération de romantiques se réfugie dans l'appel à la force<sup>77</sup>. La langue devient le lieu où s'incarne la vitalité propre d'un peuple. La reprise de ces idées par les réactionnaires français prendra moins de précautions, puisant directement dans la religion - base transcendante à la communauté - et abusant de mystères ésotériques. Chez l'irlandais Burke, comme chez De Maistre, l'appel au sacré est sensé « restaurer » en remaillant ensemble les pouvoirs que la modernité a séparés. Au système électoral – impersonnel et contingent - ils objectent que les hommes d'État sont les représentants de Dieu lui-même<sup>78</sup>; la sphère politique relevant du transcendant, elle serait intouchable par les réclamations profanes.

Le discours réactionnaire se construit sur l'image d'une communauté « brisée » séparée d'elle-même, ayant perdu sa « chaleur » et son « intimité » au profit d'une société froide et mécaniciste.<sup>79</sup> Le seul espoir des réactionnaires est celui d'un retour au mystère de la non-transparence du sacré. Quand de Maistre déclare que « la constitution civile des peuples

---

<sup>76</sup> Patrick Cingolani, « L'imprudence des temps », *Tumultes*, vol. 1, no. 20, 2003, p.15

<sup>77</sup> Blandine Kriegel, *op. cit.*, p.163

<sup>78</sup> Patrick Cingolani, *op.cit.*, p.26

<sup>79</sup> David Argelès, « L'idéal de communauté et sa traduction politique ».

n'est jamais le résultat d'une délibération »<sup>80</sup>, il cherche à faire entendre que la fondation de la communauté ne peut pas être la politique elle-même, mais qu'au contraire elle procède d'une Providence et se perpétue par ses représentants légitimes : les monarques.

Notons au passage qu'il s'agit d'un retour du concept d'*arkhè*, mais cette fois transformé, fortement fragilisée dans ses bases mêmes, ne pouvant absolument restaurer ce qui a été discrédité par le rationalisme. C'est bien la fin de la certitude sur l'origine et le destin de la communauté que les auteurs de la réaction déplorent. Or, ce que la modernité a opposé à l'« infondation » est le sujet de la raison : œuvrant à partir de lui-même et fabriquant de son humanité. Redoutant de laisser « vide » la place du pouvoir, les modernes ont rapidement trouvé une articulation entre volonté générale et souveraineté. Le vide est, en apparence, rempli. Or, il est possible à quiconque s'attarde sur cet agencement entre peuple et souveraineté de voir qu'il s'agit, comme le dit Agamben d'une « fiction, destinée à dissimuler le fait que le centre de la machine est vide »<sup>81</sup>. C'est peut-être en pressentant le danger d'une telle révélation, d'une mise en visibilité de l'*an-archie* du politique, que les réactionnaires désirent tant restaurer la transcendance, en réinvestissant le souverain d'un caractère sacré (et donc séparé) face à la communauté. « Liés au passé et au futur, les individus, contre toute illusion d'un sujet omniscient et d'une transparence de la société à elle-même, sont pris dans une fondation qui, à la fois, les précède et leur succède »<sup>82</sup>.

#### 1.4.2 De la Réaction au Communautarisme

La pensée romantique-réactionnaire, longtemps reléguée au statut d'accident historique, a refait son entrée en théorie politique, à travers le tournant communautariste, autant dans ces versions de droite ou de gauche. Alors qu'il était encore possible au XIXe siècle de prêcher une simple « restauration » de l'ordre antérieur, de militer pour la fin du mouvement de dégénérescence moderne, l'éloignement progressif du moment imaginaire de la rupture avec cet ordre rend aujourd'hui impossible l'appel à un simple « retour ». Le nouveau modèle de

---

<sup>80</sup> Joseph De Maistre, *De la souveraineté du peuple — Un anti-contrat Social*, préface de J. L. Darcel, Paris : PUF, 1992 [1e publication 1870], p. 123

<sup>81</sup> Giorgio Agamben, « Note liminaire sur le concept de démocratie », *op.cit.*, p.9

<sup>82</sup> Patrick Cingolani, « L'imprudence des temps », p.27

la nostalgie communautaire opte plutôt pour le projet de la reconstruction de la communauté perdue.

Comme l'avance Patrick Cingolani, à l'âge de la société démocratique, le discours traditionaliste ne peut persister que sans héritage<sup>83</sup>. Cette absence de fondement le force à se réfugier dans de multiples stratégies rhétoriques. La première d'entre elles réside dans l'opposition entre la communauté réelle et la communauté politique. Cette dernière serait le produit de sa séparation d'avec la naturalité de la communauté originelle. Dans cette rubrique est la célèbre définition de la *Gemeinschaft*<sup>84</sup> est sur-utilisée. Reprise par le mouvement communautariste, le concept de « communauté » devient synonyme de tout ce qui est « bon » et « naturel »<sup>85</sup>. Cet usage contemporain du terme communauté a tendance à opérer une confusion du discours politique et du discours moral, refermant ainsi l'écart constitutif du politique.

D'une part, cette opération a pour effet d'occulter les conflits et les exclusions inhérents à tout ordre communautaire<sup>86</sup>. En effet, placer le politique sur le même plan que le clan familial ou le village, c'est chercher à conjurer la réalité multiple et agonistique de la communauté politique : une manière subtile de fixer de nouvelles frontières et des critères d'appartenance. La reprise du discours romantique sur la communauté ne peut se soustraire à affronter le programme du destin de la communauté, inscrit dans son récit fondateur. Et ce destin comporte nécessairement des caractères particuliers qui se veulent le reflet d'une origine distincte. Cette prémisse équivaut à rompre avec l'idée aristotélicienne de la diversité, et plus profondément encore, à rompre avec l'idée d'une communauté constituée dans et par la politique.

D'autre part, ce discours tend à créer une équivalence entre trois termes politiquement chargés : Peuple, Nation et État. L'opération s'accomplit en premier lieu par le nivellement du concept de communauté à celui de Peuple. La non-équivalence entre le compte des parts

---

<sup>83</sup> Patrick Cingolani, « L'imprudence des temps », p.13

<sup>84</sup> Otto Newmann et De Zoysa, « Communautarism, the new pancea », *op. cit.*, p.624.

<sup>85</sup> *Ibid*, p.625

<sup>86</sup> Harro Muller, « Sur quelques usages de la notion de communauté dans la modernité », p.14

et la plèbe<sup>87</sup> est minimisée, voire annulée. En second lieu, la Nation devient le terme de subsomption du Peuple et de son ajustement à l'État. Un exemple illustratif de cette adjonction de sens se retrouve chez Gerhart Husserl, qui déclare, dans un texte datant de 1939, que : « the nation is a people which has awakened to political consciousness »<sup>88</sup>. Ici, la reprise de la téléologie hégélienne sert à remplacer la communauté originelle par le culte de la réalisation de cette même communauté dans l'État.

Ces visions nostalgiques, qu'elles soient d'obédience collectiviste ou conservatrice, ont en commun d'en appeler à un moment fondateur de la décadence où la communauté se serait permutée en société. Dans ce contexte, il importe peu que le responsable de cette perte soit le capitalisme, la démocratie ou l'industrialisation. De toute manière, comme le note Jean-Luc Nancy, ce qui venait « avant » la société moderne avait aussi peu à voir avec la communauté que nous.<sup>89</sup> Quand bien même quelque chose aurait été perdu, il ne s'agit pas de l'essence du commun mais de formes sociales particulières reposant sur des valeurs et des normes qui ne s'appliquent plus aujourd'hui. C'est pourquoi ces courants sont stériles pour nous aider à penser la communauté aujourd'hui. La communauté telle que nous essayons de la penser désormais, en tant que *rien-en-partage*, ne produit pas de communion ni ne propose une nouvelle filiation : « elle ne réchauffe ni ne protège », comme le dit Esposito<sup>90</sup>. En voulant préserver un objet sacré contre l'altération du changement, particulièrement le devenir démocratique, les communautarismes produisent des fictions de l'origine et du paradis perdu. Ils n'offrent alors comme porte de sortie que la recréation de l'idéal perdu, et offrent ainsi un terrain propice aux errements totalitaires. « Comme si ces rétrogrades, ne pouvant échapper à la puissance du nouveau, n'avaient fini par contribuer à la société nouvelle que dans ce qu'il

---

<sup>87</sup> Jacques Rancière et François Noudelmann « La communauté comme dissentiment : entretien avec Jacques Rancière », *Rue Descartes*, no. 42, Politiques de la communauté, Novembre 2003, p.91

<sup>88</sup> Gerhart Husserl, « Political community vs. the Nation », *Ethics*, vol. 49, no. 2, 1939, p.142

<sup>89</sup> Jean-Luc Nancy : « La communauté ne s'est pas faite sur la ruine d'une *communauté*. Elle s'est faite dans la disparition ou dans la conservation de ce qui – tribus ou empires – n'avait peut-être pas plus de rapports avec ce que nous appelons 'communauté' qu'avec ce que nous appelons 'société' », *La Communauté Désœuvrée*, p.34.

<sup>90</sup> Roberto Esposito, *Communauté, Immunité, Biopolitique*, *op.cit.*, p.76

y avait à la fois de plus spécifique mais aussi de plus contraire à celle-ci : le totalitarisme »<sup>91</sup>, la quête de naturalité ne pouvant s'achever que dans une œuvre de mort.<sup>92</sup>

### 1.5 Totalitarisme

L'affinité entre l'idée d'une communauté perdue et les régimes totalitaires a été relevée par chacun des trois penseurs. Le rapport de la communauté au totalitarisme est une question cruciale, tout d'abord parce qu'elle occupe une place d'importance dans leurs œuvres - Agamben et Nancy en particulier ont consacré une grande partie de leur travaux à la question du totalitarisme - mais aussi parce que ce point aveugle de la politique du XXe siècle exprime, à plusieurs égards, la limite de la pensée de la communauté. L'interprétation du totalitarisme doit non pas lui opposer l'idéal démocratique-parlementaire, mais plutôt intégrer cet élément comme l'envers impensé de la démocratie. Ce qui s'y trouve en jeu est le glissement, toujours possible, de la communauté politique à la communauté totale.

D'emblée, nos auteurs s'inscrivent en opposition aux interprétations ayant eu le dessus dans ce « débat », ouvert par la publication des *Origines du Totalitarisme* d'Arendt. Les analyses de cette dernière ont en effet servi de fondement, certes par raccourci, à des écoles d'obédience libérale ou conservatrice, liant les épisodes totalitaires à la disparition de l'État de droit et au débordement des passions populaires<sup>93</sup>. Évidemment, le travail d'Arendt ne se résumerait pas à cela, cependant il contient, selon plusieurs,<sup>94</sup> des assises à ce genre d'interprétations. Comme nous l'avions déjà mentionné, le rôle de la loi en tant que

<sup>91</sup> Patrick Cingolani, « L'imprudence des temps », p.12

<sup>92</sup> Sur la thèse de la continuité entre romantisme, réactionnaires et totalitarisme, voir par exemple Isaiah Berlin : « La doctrine de la violence siégeant au cœur des choses, la croyance en la puissance des forces obscures, la glorification des chaînes comme seules capables de contenir les instincts d'autodestruction de l'homme pour les employer à son salut, l'appel à la foi aveugle contre la raison [...] nous avons certainement réentendu cela depuis. Sous une forme plus simple et sans nul doute beaucoup plus crue, mais fidèle en substance à l'enregistrement de Maistre : c'est le cœur de toutes les doctrines totalitaires », *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, Paris : Albin Michel, 1992, p. 130.

<sup>93</sup> Voir par exemple la version de Blandine Kriegel, *L'état et les esclaves*, *op.cit.*

<sup>94</sup> Esposito, Agamben et Rancière mentionnent tous les travaux d'Arendt sur le totalitarisme pour mieux s'en écarter.

gardienne de la liberté et délimitation de la violence est central chez Arendt. Le champ politique ne peut subsister que dégagé de celle-ci. Le rôle est imparti au droit qui assure les fondements et les limites du politique, faisant barrage aux passions excessives.<sup>95</sup> C'est sur ce nœud précis du rôle de la violence et du droit que nos auteurs s'écartent des analyses arendtiennes du totalitarisme. Car, là où Arendt voit de la délimitation et de la protection, Agamben, Rancière, et, Nancy, perçoivent plutôt la présence d'une violence intégrée, faisant partie de l'ordre même de la démocratie libérale. L'État, en se portant garant de l'application du droit, mais aussi de sa création, devient l'instance souveraine d'un ordre qui ne peut se targuer d'ouverture et de transparence que pour autant qu'il repose toujours sur la possibilité de la fermeture et de l'exclusion.

Agamben reproche à Arendt, de ne pas avoir vu, de ne pas vouloir voir, que l'apparente opposition entre les régimes démocratiques et totalitaires se double en fait d'une complicité objective<sup>96</sup>. Une complicité qui se trouve dans les structures de l'État, dans l'indifférence entre le pouvoir constituant, la violence et le droit.<sup>97</sup> En opérant une exclusion de la vie nue par *l'intérieur*, la biopolitique se maintient par un risque permanent de retournement en pouvoir de mort.<sup>98</sup> C'est, par exemple, le moment du nazisme où, en se faisant le porteur d'un projet biologique pour la communauté, la biologie s'instaure en critère politique<sup>99</sup>, et s'accapare tous les privilèges de la souveraineté (génération de norme, pouvoir d'exception, désignation de l'ennemi).

Cette interprétation biopolitique du totalitarisme nous semblerait toutefois incomplète si elle ne possédait pas aussi un pendant politique. En effet, rien n'explique encore ici comment se produit le passage d'un État démocratique à un État totalitaire. Cette partie de l'interprétation, nous la retrouvons chez Nancy et Rancière, qui, à l'encontre d'Agamben, utilisent moins le terme de « biopolitique » et lui préfèrent celui de « totalitarisme »<sup>100</sup>. Le moment totalitaire ne peut être saisi que si on s'intéresse à son rapport à la communauté : il s'y produit un

<sup>95</sup> Roberto Esposito, « Totalitarisme ou biopolitique », *Tumultes*, vol. 1, no. 26, 2006, p.17

<sup>96</sup> Martine Leibovici, « Biopolitique et compréhension du totalitarisme », *Tumultes*, 2005, vol. 2, no. 25, p.24

<sup>97</sup> Giorgio Agamben, « Le commun, comment en faire usage », *Multitudes*, février 1992, [En ligne] <http://multitudes.samizdat.net/Le-commun-comment-en-faire-usage.html>, consulté le 12 mars 2011.

<sup>98</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, *op.cit.*, p.18

<sup>99</sup> Roberto Esposito, *Communauté, immunité, biopolitique*, « Le nazisme et nous », p.183

<sup>100</sup> Roberto Esposito, « Totalitarisme ou biopolitique », *op.cit.*

mouvement d'hypertrophie de la communauté, où celle-ci saisit sa possibilité de se prendre elle-même pour objet.

L'ambiguïté de la politique depuis les Grecs repose sur deux acceptions possibles de la démocratie, d'un côté, elle désigne le règlement de l'existence commune (le régime), de l'autre, l'assomption de la vérité de cette existence (le mode d'être). Cette dualité du rapport au politique donne naissance aux expériences totales d'être-en-commun du XXe siècle, caractérisées par la volonté de dépasser la simple administration des rapports et des forces. Dès lors, les notions de « Peuple » ou de « communauté » peuvent servir à exprimer le désir de la politique de se dépasser elle-même.<sup>101</sup> Ici encore une différence majeure avec les interprétations arendtiennes : pour nos auteurs, cette volonté se nourrit autant du romantisme, avec son rejet du rationalisme, que de la philosophie de l'histoire hégélienne, où l'État est posé en instrument de l'appropriation de l'historicité de l'homme. Le seul ressentiment romantique n'aurait pas pu suffire à la construction d'une machine de mort étatique, planifiant et rationalisant le moindre de ses gestes<sup>102</sup>.

Un des buts avoués de ces régimes est de venger la communauté, de manière paradoxale, puisque cette réparation de la vérité de la communauté ne peut se faire que par la délégation de tous les pouvoirs à l'État, seul instrument capable de la mobilisation nécessaire pour cette « reconstruction » collective. L'originalité de nos auteurs est d'interpréter le totalitarisme non seulement comme une trajectoire historique fatale, mais aussi comme une réaction, une solution erronée à un problème ontologique : l'absence de propriété ontologique commune, le vide au centre de la communauté. « La 'pulsion de communauté' se crée elle-même parce que le commun qu'elle désigne n'est plus ou n'est pas donné »<sup>103</sup>, dit Nancy. Tenter de retrouver le propre de la communauté en réactualisant l'*arkhè* en pensant trouver en elle l'accomplissement d'un récit sur l'origine et la fin de la communauté, est le geste essentiel du totalitarisme.<sup>104</sup> En ce sens, le fascisme « fut le sursaut grotesque ou abject d'une hantise de

<sup>101</sup> Nancy, « Démocratie finie et infinie », *op. cit.*, p.55

<sup>102</sup> Sur la thèse de la complicité entre la modernité et le nazisme, voir par exemple Zygmund Bauman, *Modernité et Holocauste*, Paris : La Fabrique, 2002.

<sup>103</sup> Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, p.202

<sup>104</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.113

la communion, il cristallisa le motif de sa prétendue perte et la nostalgie de son image fusionnelle ». <sup>105</sup>

Or, l'un des nœuds de la pensée de la politique se trouve dans l'incapacité de fixer une fois pour toutes un principe ordonnant; de n'avoir pu que fournir des réponses éphémères à un problème qui, dans les mots d'Agamben, n'a jamais cessé d'être actuel : celui de la mission historique d'un peuple inessentiel, sans propriété <sup>106</sup>. Pour Nancy, la possibilité du passage au totalitarisme s'ouvre au moment historiquement inédit où l'humain a pu se prendre lui-même pour projet, après la destitution des mythes et des monarchies : « Une communauté présupposée comme devant être celle des hommes présuppose qu'elle doit effectuer, comme telle, intégralement sa propre essence, qui est elle-même l'accomplissement de l'essence de l'homme ». <sup>107</sup> La même aporie est relevée par Rancière : les régimes totalitaires sont le moment extrême d'une volonté de recouvrir la division originelle entre un ordre inégalitaire et une politique égalitaire. A travers la dissonance qui se dégage de l'irréconciliabilité de la communauté politique, le totalitarisme apparaît comme le remède à la séparation, qui, dans les mots de Rancière, s'est avéré être le mal radical. <sup>108</sup> En parallèle du destin biologique que s'est proposé le nazisme, la même volonté de non-séparation se lit dans les régimes dits socialistes ou communistes : voulant instaurer la communauté des travailleurs en un tout, ils ont tenté de mettre un voile de l'Un sur la division de la politique (égalité) et de la société (inégalité) <sup>109</sup>. Cette tentative de clôture de la division s'apparente, pour Rancière, à une volonté de mettre fin au politique <sup>110</sup> ; elle repose sur l'image d'une communauté idéale, ayant atteint une fois pour toutes sa propriété, et n'étant plus partagé par aucun litige.

En revenant sur les catégories proposées dans la discussion sur la modernité, nous pourrions avancer la thèse que ce serait la même fausse opposition, celle entre Hobbes et Rousseau, qui se reproduirait dans les deux versions du totalitarisme. D'une part, un fascisme de la volonté de retour à la communauté naturelle, désignant l'ennemi comme l'éternel étranger au corps

---

<sup>105</sup> Jean-Luc Nancy, *La Communauté Désœuvrée*, p.46

<sup>106</sup> Giorgio Agamben, « Heidegger et le nazisme », *La Puissance de la Pensée*, Paris : Payot et Rivages, 2011, p.375

<sup>107</sup> Jean-Luc Nancy, *La Communauté Désœuvrée*, p.15

<sup>108</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.62

<sup>109</sup> *Ibid*, p.163

<sup>110</sup> *Ibid*, p.64

collectif, celui qui l'a altéré et a entraîné sa dégénérescence. De l'autre, un stalinisme voulant modeler l'individu pour le faire correspondre à la volonté générale, communauté idéale en construction, qui désigne comme ennemi tout ce qui met un frein à l'entreprise générale, à l'unification de la communauté avec son idéal. Le rapport à la différence y est logiquement variable : d'un côté on extermine l'ennemi à cause d'une faute biologique, de l'autre on traque la trahison, la faute morale. Dans tous les cas, la machine de mort fonctionne sur le mythe d'une communauté à réconcilier avec elle-même, empêchée de le faire par la présence d'impuretés en son sein. C'est du moins l'interprétation que semble défendre Nancy lorsqu'il pose la distinction entre les fascismes, qui affirment l'essence de la communauté comme une substance à dévoiler, et les communismes, qui la prononcent comme une praxis, une vérité à réaliser<sup>111</sup>. Se déprenant de ses définitions transcendantes et essentialistes, la communauté s'est offerte comme objet à saisir pour une volonté qui s'est greffée sur son impropiété même. Le totalitarisme représente donc bien une limite pour la pensée de la communauté, c'est l'élément avec lequel nous avons à composer lorsque nous essayons de penser ce qu'Agamben nomme « la facticité des peuples »<sup>112</sup> : ce manque originel de mission et d'essence de la communauté.

### 1.6 Au-delà de l'appartenance

Il reste à interroger ce qui subsiste aujourd'hui de ces visions de la communauté, comment elles s'incarnent dans les débats actuels sur la citoyenneté et comment elles orientent les discours politiques. D'après Patrice Vermeren,<sup>113</sup> il y aurait aujourd'hui deux tendances principales en circulation dans la théorie politique. La première, proche du communautarisme, pose les communautés locales (linguistiques, culturelles ou ethniques) en médiation entre un pouvoir mondialisé et anonyme et des individus isolés. Ces communautés locales constitueraient aujourd'hui le seul lieu de participation politique. La deuxième

---

<sup>111</sup> Jean-Luc Nancy, « Colloquium », préface à Roberto Esposito, *Communitas*, p.5

<sup>112</sup> Giorgio Agamben, « Heidegger et le nazisme », *op.cit.*, p. 375

<sup>113</sup> Patrice Vermeren, « Le postulat de l'égalité et la démocratie à venir », *Diogène*, 2007, vol. 4, no.220, p.73

tendance, succédant au républicanisme, fait l'apologie d'un citoyen abstrait détaché de ses appartenances identitaires, relégués au domaine privé, celui-là même que De Maistre vilipendait dans la célèbre affirmation « il n'y a point d'Homme dans le monde »<sup>114</sup>. La communauté politique se vit alors dans l'appartenance à une universalité abstraite. Certaines positions comme celle de Dominique Schnapper, tentent même de concilier l'héritage rationaliste avec l'idéal national, pensant ouvrir par là une troisième voie<sup>115</sup>. Toutes ces positions se rejoignent pourtant en posant la communauté politique dans les seuls termes de l'appartenance :

D'un côté on énonce que, pour être citoyen, il faut appartenir à un espace communautaire restreint, un régime de filiation, un système de valeurs et de croyances partagées; dans l'autre, qu'il y aurait citoyenneté à raison de l'appartenance volontaire à une collectivité nationale, au-delà des différences d'origine, de sexe, de langue, de religion.<sup>116</sup>

Dans chacune des versions, l'accession à la communauté politique relève toujours d'une propriété, surtout lorsqu'elle se prétend être la voie de l'universel, alors qu'elle dépend en fait d'une citoyenneté nationale. Or, si la politique renvoie à la multitude et non pas à un principe unique, s'il s'agit de penser son principe propre comme étant celui de l'hétérogénéité, alors nous n'avons d'autre choix que d'admettre de penser la communauté politique au-delà des modèles familiaux, nationaux ou culturels. Comme nous avons tenté de le montrer, tout concept de communauté politique s'efforçant de la penser sur la base d'une propriété est voué à ne vaquer que sur le manque de celle-ci. Et ce, tout d'abord parce que ces tentatives se constituent plus souvent qu'autrement sur la conscience de la perte de la communauté organique. Or, nous prévient Nancy :

Il faut soupçonner cette conscience, d'abord parce qu'elle semble bien accompagner l'Occident depuis ses débuts : à chaque moment de son histoire, il s'est déjà livré à la nostalgie d'une communauté plus archaïque, et disparue, à la déploration d'une familiarité, d'une fraternité, d'une convivialité perdues.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Paris : A. Lyon, 1822 [1<sup>ère</sup> publication 1796], p.94

<sup>115</sup> Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris : Gallimard, 1994.

<sup>116</sup> Patrice Vermren, « Le postulat de l'égalité et la démocratie à venir », p.73

<sup>117</sup> Jean-Luc Nancy, *La Communauté Désœuvrée*, p.31

Ces tendances se révèlent aussi insidieuses en ce qu'elles tendent inexorablement à une limitation de l'égalité, car elles se retrouvent toujours à devoir trancher sur les ayant-part, et doivent ainsi octroyer à la communauté des conditions d'accès. Dans un monde où de plus en plus de vies sont confrontées à l'état « d'éternel réfugié », et que « des parties de plus en plus importantes de l'humanité ne sont plus représentables <sup>118</sup> » dans l'État-nation, il apparaît urgent de s'éloigner des modèles de la substance commune, prétendant pouvoir intégrer en leur sein ce qu'elles en excluent quotidiennement. Il faut penser par de-là ces fausses options. En d'autres termes, il nous reste à découvrir les possibilités de penser la communauté au-delà d'une présence à soi, d'une identité historique ou d'une propriété donnée.

---

<sup>118</sup> Giorgio Agamben, *Moyens sans fin*, op.cit., p.32

## CHAPITRE II

### LA POLITIQUE EN COMMUN

*La communauté politique est avant tout communauté du litige.*

Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.247

Suite à notre exploration des différentes réponses que la pensée politique a offertes au problème de la communauté, ce chapitre s'appliquera à dégager les principaux concepts autour desquels nos auteurs ont construit leur réflexion. Il sera consacré au déploiement des idées principales qui permettent de repenser la communauté, en réponse au vide laissé par le rejet de la tradition au précédent chapitre. Plutôt que de procéder par un enchaînement de leurs idées respectives, nous avons préféré structurer notre exposé autour de certains thèmes principaux propres à mettre en lumière l'articulation interne de ces pensées, en relevant les points de similitude et de divergence entre elles. Comme cette recherche s'aventure à le montrer, tous trois sont inspirés par des influences communes, sur lesquels nous nous attarderons ici afin de déplier les origines des propositions qui seront exposées au chapitre suivant.

S'il convient désormais d'avancer des outils théoriques pour penser le politique et la communauté après avoir déconstruit les concepts totalisants du passé et surtout après avoir pris acte de la fin des grands récits de l'unification politique, ce travail ne doit pas oublier qu'il se situe en tension entre le piège de l'absolu et celui de la fin de l'histoire. Comme nous avons tenté de le montrer auparavant, la méfiance envers l'absolu se nourrit de la conscience renouvelée des écueils rencontrés par la pensée politique pour penser la communauté. Rapidement, nous pouvons rappeler trois de ces dangers qui se sont présentés lors de la

tentative de fixation de la définition de la communauté. Le premier écueil se retrouve dans la possibilité de la reproduction de schèmes d'exclusion, entraînée par le fait que toute conception « fixiste » de la communauté appelle à sa fermeture, à sa limite, qui peut être définie autant géographiquement, que culturellement, ou biologiquement. C'est dans ce sens que les différents courants de la pensée politique n'ont cessé de chercher un lieu où s'effectuerait cette propriété commune. Qu'il s'agisse de la participation à la gestion de la cité chez Aristote, de la citoyenneté définie par la naissance chez les modernes, ou encore du lien de sang pour les traditionalistes, l'appartenance à la communauté se voit dans tous les cas rapportée à une particularité, de laquelle sera retranchée la part des sans-parts. C'est dans ce contexte qu'émerge le deuxième problème, celui de la représentation, où la souveraineté se pose comme solution à la fois externe et interne, fondatrice et reproductrice. Qu'elle réside dans une figure radicalement extérieure, comme chez Hobbes, ou qu'elle émane de la volonté générale du peuple, comme chez Rousseau, la représentation présuppose toujours une division et une unité paradoxales entre le corps politique et le souverain. Division, car le moment de la décision souveraine n'appartient pas à la sphère du droit<sup>1</sup>; et unité, puisque c'est pourtant cette décision qui porte la communauté à sa vérité. Le danger final est ici de chercher une clôture parfaite et une réalisation finale de la communauté, qui peut mettre en branle son retournement totalitaire.

Mais il existe un autre péril, qui se présente à première vue comme une voie de sortie. Ce sont les discours sur la fin de l'histoire, qui acceptent la vision terminale d'une absence de communauté, où le problème du commun ne se pose plus. Version d'un libéralisme imprégné d'une métaphysique nihiliste, de « destruction des liens réels »<sup>2</sup> comme l'entend Nancy. Dans cette version, les deux pires tendances s'exercent : d'un côté, l'importance de la communauté est niée, et de l'autre, la vie n'est pas moins captée et contrôlée sous prétexte de préservation de l'ordre public et de productivité. L'évacuation de la politisation avouée de la vie ne signifie pas pour autant le dépassement de la « relation de contiguïté qui unit la démocratie au totalitarisme ».<sup>3</sup> Si c'est au nom d'une préservation de la vie à l'égard des excès de la

<sup>1</sup> Giorgio Agamben, « Bataille et le paradoxe de la souveraineté », *Liberté*, no.225, 1996, pp.87-95

<sup>2</sup> « Entretien : Jean-Luc Nancy, la pensée est le réveil du sens. », *Philosophie Mag*, no.13, En ligne : <http://www.philomag.com/article,entretien,jean-luc-nancy-la-pensee-est-le-reveil-du-sens,465.php>, consulté le 30 août 2011.

<sup>3</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, *op. cit.*, p.130

politique que le libéralisme s'est imposé comme seul programme légitime pour l'humanité - en tant que « désunion » contractuelle - il n'a pas pour autant renoncé au privilège de la souveraineté. Seulement, « de plus en plus dénudé dans la pauvre vérité de son propre développement privé de sens »<sup>4</sup>, il tend à abolir toute possibilité d'en appeler au commun.

## 2.1 La politique comme division

### 2.1.1 Rancière, entre police et politique

Comment nos auteurs essaient-ils de réactualiser le commun en évitant chacun de ces écueils, qui semblent borner le paysage même de la pensée politique aujourd'hui ? Tout d'abord, leur perspective se veut un nouveau positionnement, une prise de vue hors-champ, qui passe par une reconsidération des dynamiques politiques. Suivant Rancière, la pensée politique est traditionnellement partagée entre deux pôles « archipolitiques » : celui où la communauté politique est foncièrement unie, soit dans la diversité aristotélicienne ou dans l'Un platonicien, et celui où elle est divisée par une surdétermination souterraine, comme la division de classe marxiste. Dans les deux cas, l'archipolitique cherche à éloigner le politique « au nom d'une fondation de l'ordre du bon vivre en commun »<sup>5</sup>. En opposition à ces deux versions, le chemin choisi par Rancière afin de reformuler le politique a passé par plusieurs étapes. Résolument marxiste à ses débuts, son parcours se verra profondément transfiguré par l'introduction de la linguistique et de la psychanalyse dans le marxisme par le structuralisme althusserien<sup>6</sup>. À l'époque de sa collaboration avec Althusser, Rancière définissait son propre travail comme une tentative de lire le capital comme un modèle linguistique qui « police » les énoncés sociaux.<sup>7</sup> Le deuxième moment de l'émancipation de Rancière à l'égard du marxisme se produit lorsque celui-ci se dégage de la séparation classique entre langage et

---

<sup>4</sup> « Rien que le monde : Entretien avec Jean-Luc Nancy », entretien réalisé par Stany Grelet & Mathieu Potte-Bonneville, *Vacarme*, no. 11, printemps 2000. En ligne : <http://www.vacarme.org/article442.html>, consulté le 23 juin 2011.

<sup>5</sup> « Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière », entretien avec Davide Panagia *Diacritics*, Vol. 30, No. 2, été 2000, p.119

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.* p.114

infrastructure, qui signe du même coup l'impossibilité de poursuivre la première conception althussérienne de l'idéologie, où le discours n'était considéré que comme un artefact idéologique recouvrant la réalité<sup>8</sup>. Il porte alors une attention croissante à la performativité du langage, théâtre de « jeux discursifs ». Rancière relate un moment essentiel de ce parcours :

En 68, le slogan emblématique « Nous sommes tous des Juifs Allemands » a ouvert la voie à l'interrogation du champ de la parole sous l'angle des « speech acts » politiques, reconfigurant la division entre les mots et les choses et défaisant la distinction entre énonciateur légitime et illégitime.<sup>9</sup>

Ce qui reste de la structure marxiste chez Rancière va alors se déplacer vers une nouvelle configuration de l'idée de division, désormais appliquée au politique. Schématiquement, nous pourrions dire qu'il passe de la lutte des classes à la lutte des *parts*. Il faut entendre que le rapport des parts au politique n'est plus surdéterminé par un rapport de production, mais vaut dorénavant pour lui-même. Le champ politique est partagé par une division interne qui le travaille : division entre ceux qui ont part et ceux qui n'ont pas part. Cette ligne sans cesse mouvante reproduit constamment des nouvelles frontières entre les inclus et les exclus de la communauté. En effet, comme le rappelle Rancière, les relations entre la communauté déjà constituée (mais nous pourrions dire « société ») et la démocratie est celle d'une dissension : « La démocratie est ce qui brouille l'idée de la communauté »<sup>10</sup>. Rancière est certainement celui, parmi nos auteurs, qui va le plus loin dans la condamnation de la notion classique de communauté, comprise comme formation sociale s'appuyant sur « le grand corps collectif, la zoologie des ordres justifiée dans le cercle de la nature et de la fonction, le rassemblement haineux de la meute »<sup>11</sup>. À partir, mais aussi contre, cette communauté de l'Un, dont la *police* assure l'ordre, peut émerger un mouvement - toujours exceptionnel - de déclassification et de dénaturalisation des places, qui n'est pas l'advenue d'un autre ordre ou d'un nouveau principe de détermination, mais la révélation du mécompte et de l'absence de titres à

---

<sup>8</sup> Dans *La leçon d'Althusser*, Rancière va jusqu'à déclarer que la théorie althussérienne de l'idéologie aboutit à un « suicide théorique » (p.267). Il est à noter que la conception de l'idéologie d'Althusser sera grandement révisée par ce dernier dans « Idéologie et appareil idéologique d'État ». Cf. Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, Paris : Gallimard, 1974. Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », 1970, En ligne : [http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser\\_louis/ideologie\\_et\\_AIE/ideologie\\_et\\_AIE.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE.html) consulté le 16 juin 2011.

<sup>9</sup> « Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière », p.114. Nous traduisons.

<sup>10</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.136

<sup>11</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.68

commander de chacun. Cette manifestation de la multitude quelconque, qui se connaît et se déclare comme telle tout en déniait son incorporation à l'Un<sup>12</sup>, Rancière la nomme tour à tour « le politique » et « la démocratie ».

C'est en ce sens que Christian Ruby<sup>13</sup> peut définir la pensée de Rancière comme un matérialisme radical, que l'abandon du marxisme orthodoxe n'aurait qu'accentué. Dans ce matérialisme, ce ne sont plus les inoyens de production qui assurent la base déterminante du réel, mais le « partage du sensible », où le politique se révèle comme la capacité à exposer ce qu'il appelle le « tort ». Le politique révèle le tort dans l'inconsistance entre l'énonciation et la distribution effective des parts et des places. La présence d'un tort, qui exprime polyphoniquement la notion éthique d'*injustice* et celle, physique, de *distorsion*, permet à Rancière de dépasser la conception marxiste de contradiction. Cette dernière, en tant que moment où l'idéologie est démentie par la réalité vécue, se veut encore surdétermination du moment politique : surdétermination économico-rationaliste du vécu pratique de l'émancipation. À l'opposé, le tort de Rancière n'est plus extérieur au politique, il en est à la fois le produit et le moteur : « c'est lui qui institue la communauté politique comme antagonisme des parties de la communauté. »<sup>14</sup> Le concept de tort amène Rancière vers une ontologie politique qu'on pourrait qualifier de négative, en tant que son moment privilégié devient celui de l'interruption de l'hégémonie de l'ordre social.<sup>15</sup>

La logique du politique oscille donc entre deux pôles : d'un côté, ce que Rancière nomme la *police*, et de l'autre, la politique. Le concept de *police* n'est pas l'équivalent du principe répressif ni du dispositif de contrôle de la vie foucauldien : « C'est par essence le principe de saturation, qui ne reconnaît aucun manque ni supplément dans le partage du sensible. La société est totalement comprise dans les groupes aux différentes fonctions et places »<sup>16</sup>. L'opération de la police consiste en un double mouvement de réactualisation du tort puis de son occultation derrière un principe d'ordre indépassable. Face à l'activité de la police, en rapport de contradiction mais aussi inévitablement d'interdépendance, la politique apparaît

---

<sup>12</sup> *Ibid*, p.66

<sup>13</sup> Christian Ruby, *L'interruption : Jacques Rancière et la politique*, Paris : La Fabrique, 2009.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.47

<sup>15</sup> Philippe Deranty, « Jacques Rancière and Contemporary Political Philosophy », *op.cit.*

<sup>16</sup> « Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière », p.124

lorsque ceux qui sont exclus du compte policier se manifestent en tant qu'êtres parlants et « instituent une communauté par le fait de mettre en commun le tort qui n'est rien d'autre que l'affrontement même, la contradiction de deux mondes logés en un seul : le monde où ils sont et celui où ils ne sont pas ».<sup>17</sup> Ce qui apparaît dans l'écart entre police et politique est la communauté.

### 2.1.2 Agamben et la vie nue

Tout comme Rancière, Agamben considère le peuple, ou le *démos*, comme le sujet constitutif de la politique qui en est simultanément exclu. Chez Agamben, la division s'opère au niveau de la distinction entre Peuple légitime, fondateur l'espace politique, et le « petit » peuple, concept proche de la plèbe foucauldienne, exclu du politique. L'idée même de peuple est traversée par une « scission plus originelle que celle de l'ami-ennemi, une guerre civile incessante qui le divise plus radicalement que tout conflit et, à la fois, en maintient l'unité et le constitue plus solidement que n'importe quelle identité »<sup>18</sup>. Le pouvoir étatique masque une multitude d'emblée exclue : « d'une part l'ensemble Peuple comme corps politique intégral, de l'autre le sous-ensemble peuple comme multiplicité fragmentaire de corps besogneux et exclus. »<sup>19</sup> Toutefois, contrairement à Rancière, la division d'Agamben passe au niveau du corps et pas seulement de la voix. Comme nous l'avons déjà mentionné, cette divergence est visible dans l'interprétation du passage d'Aristote sur la différence entre la parole humaine, le *logos*, et les cris de l'animal. Ce qui importe ici pour Agamben, c'est moins qu'une parole soit perçue comme légitime et l'autre non, mais que dans cette différenciation il en aille de la *qualification* de la vie même.<sup>20</sup>

Suivant la voie ouverte par Foucault dans la *Volonté de savoir*, Agamben cherche à situer le moment biopolitique, synonyme d'un double mouvement de captation et d'exclusion de la vie nue dans le champ politique. Ainsi, pour Agamben, la politique est aussi divisée, mais il ne s'agit plus d'un rapport d'inclusion et d'exclusion, mais plutôt d'une division qui passe à

---

<sup>17</sup> Jacques Rancière, *La Méésentente*, p.49

<sup>18</sup> Giorgio Agamben, *Moyens sans fins : notes sur la politique*, p.42

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.41

<sup>20</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, p.11.

travers chaque sujet entre une vie politiquement chargée et « formée », le *bios*, et une « vie nue » toujours sujette à l'abandon par le souverain<sup>21</sup>. Dans sa théorisation de la souveraineté, Agamben se tient proche des analyses des Jean-Luc Nancy sur le *ban*. Rappelant qu'étymologiquement *mettre à bandon* veut aussi bien dire « mettre au pouvoir de » que « laisser en liberté », Agamben reprend la thèse de Nancy selon laquelle le rapport à la mise au ban est un rapport négatif où « la norme s'applique à l'exception en se désappiquant à elle, en s'en retirant »<sup>22</sup>. Ainsi, le droit s'applique à la vie nue en l'abandonnant, mais en se gardant de même toujours en relation à elle de dehors, en la livrant à l'exception souveraine, à l'exclusion de la sphère du droit<sup>23</sup>. La vie nue est désormais le « fondement caché »<sup>24</sup> du système politique.

En ce sens, la séparation entre le Peuple des constitutions et le peuple des corps abandonnés n'est jamais complète : elle fonde l'ordre juridico-politique en lui accordant le pouvoir de réduire à l'état de vie nue virtuellement n'importe quel sujet<sup>25</sup>. On voit ici comment tout oppose les volontés d'inclusion du tort rancien et la volonté de s'extraire « en dehors de toute forme de rapport »<sup>26</sup> d'Agamben. Ce différend est d'ailleurs souligné par ce dernier dans *Le temps qui reste*, où il mentionne que si le concept de tort permet de penser une partie surnuméraire du peuple, qui « institue la démocratie comme 'communauté de litige' », la difficulté est de savoir si ce litige peut ou pas être traitable. Si le tort est absolu, à l'instar des positions d'un Marx ou d'un Lyotard, alors l'exposition démocratique-dissensuelle du litige ne peut que se diriger vers la possibilité d'une « guerre civile », qui reste encore à être inventée. Cependant, puisque pour Rancière le litige est « traitable »<sup>27</sup>, Agamben considère que le caractère agonistique de sa pensée peut trop rapidement s'ajuster à un consensualisme<sup>28</sup>.

---

<sup>21</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer*.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.25

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.37

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.17

<sup>25</sup> Saverio Ansaldi, « Biopolitique, état d'exception, puissance : notes sur une politique à venir (autour de giorgio agamben) », *op. cit.* p.387

<sup>26</sup> Agamben, *Homo Sacer*, p.37

<sup>27</sup> Rancière, *La mésentente*, p.64

<sup>28</sup> Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, Paris : Rivages, 2004, p.97

## 2.2 Finitude et facticité

Il reste maintenant à déterminer quel est exactement l'objet du litige qui est au cœur de la politique, qui crée la communauté en la divisant. Autrement dit : quel est cet objet du partage qui est aussi l'objet du tort ? C'est dans cette optique que le recours à Jean-Luc Nancy s'avère indispensable. Mais le travail de Nancy, comme celui d'Agamben, serait incompréhensible sans un détour par leur influence commune : Heidegger.

La pensée d'Heidegger, avec tous les périls qu'elle comporte<sup>29</sup>, reste néanmoins une des inspirations principales de Nancy et d'Agamben pour penser la communauté. Cette philosophie permet d'articuler la communauté autour de deux termes originaux : la finitude et la facticité. Pour comprendre comment ces idées sont mobilisées par ces deux successeurs, il faut néanmoins tenir compte de la transformation qu'elles subissent par leur reprise chez Georges Bataille et Maurice Blanchot. L'influence de ces deux écrivains est plus notable chez Nancy, alors qu'Agamben, comme le nous le verrons, préfère s'éloigner de Bataille, et se situe plutôt dans la lignée de Walter Benjamin.

Nous savons qu'Heidegger place le thème de l'angoisse au centre de son ontologie.<sup>30</sup> L'être qui se sait *pour-la-mort* porte ce poids en tant qu'injonction mais aussi en tant qu'impossibilité. L'impossibilité est ici celle de réalisation de tout absolu : « tout » restant toujours d'une certaine manière manquant à soi-même<sup>31</sup>. Le thème de la finitude heideggérienne occupe une place centrale dans *La Communauté Inavouable* de Blanchot, écrite en réponse à *La Communauté Désœuvrée* de Nancy. Chez Nancy, la question de la finitude est avant tout celle du partage : la communauté nous révèle à nous-mêmes en nous présentant à notre naissance et à notre mort. Elle expose la finitude de chacun en l'inscrivant dans la communauté.<sup>32</sup> Grâce à la finitude, Nancy peut penser le concept de *comparution* :

---

<sup>29</sup> L'influence heideggérienne chez Agamben est l'objet d'une vive critique de la part de Derrida. Ce dernier lui reproche de rester fidèle à l'ontologie heideggérienne des « commencement » et des « premiers », ce qui le rapprocherait paradoxalement d'une position souveraine d'auteur, alors même qu'il cherche à rejeter cette dynamique. Cf Jacques Derrida, « Douzième séance. Le 20 mars 2002 », *La bête et le souverain, Tome I : 2001-2003*, Paris : Galilée, 2010, p.434-435.

<sup>30</sup> Martin Heidegger, *Être et Temps*, SS 47-48, trad. Emmanuel Martineau, Authentica, 1985[1927].

<sup>31</sup> Heidegger : « Dans le *Dasein*, une constante "non-totalité", qui trouve sa fin avec la mort, est irréductible », *Ibid.*, p.180

<sup>32</sup> Jean-Luc Nancy, *Communauté Désœuvrée*, p.68

« l'être fini se présente toujours en com-parution, à plusieurs mais aussi lui-même »<sup>33</sup>, il est limitée par sa finitude, mais elle est aussi ce qui le porte vers les autres.

La saisie de la finitude, c'est-à-dire de la mort, est l'expérience la plus à même de révéler ce qu'est le « propre » de la communauté. La pensée politique a plutôt l'habitude de mettre l'accent sur le thème de la naissance, la génération étant le moment de venue au monde de la nouveauté radicale. Similairement, chez Rancière, la venue à l'égalité se tient bien plus proche de l'image de la génération que de la perte. À l'opposé, chez Blanchot, la mort ne laisse rien, ne crée rien. Il est impossible d'en faire « œuvre »; mais c'est précisément dans cette impossibilité de partager la mort que se produit la mise en question la plus radicale du sujet : « ma présence à autrui en que celui-ci s'absente en mourant »<sup>34</sup> est ce qui me met hors de moi, m'ouvre à l'inachèvement. Dans cette optique, les bribes de commun ne sont observables qu'aux limites de l'existence : « il ne saurait y avoir de commun si n'était commun l'événement premier et dernier qui en chacun cesse de pouvoir l'être (naissance, mort) ».<sup>35</sup> La finitude, chez Blanchot et Nancy, se retrouve à marquer à la fois le point le plus propre et le plus impropre de la vie. Propre, parce que la finitude expose chacun à sa limite, le saisissant dans sa singularité, d'aucun ne pouvant être substitué devant la mort<sup>36</sup>. Impropre, parce qu'elle appartient à l'inachèvement le plus commun, reliant l'être avec le seuil de son individualité. En ressort que la communauté ne peut être que celle des êtres mortels, et qu'elle ne peut se vouer qu'à mesurer l'impossibilité de sa propre immanence et de sa clôture sur soi-même<sup>37</sup>.

La finitude s'agence au concept de facticité, lui aussi repris à Heidegger. C'est elle qui permet de penser la finitude comme une condition de l'impropriété, et la mort comme l'expérience limite de la communauté. La facticité joue sur deux plans : il faut l'entendre en premier lieu dans le sens de la contingence de tous les *étants*: contingence de tout ce qui

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.72

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.21

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.22

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.82

<sup>37</sup> « C'est pourquoi la communauté ne peut relever du domaine de *l'œuvre*. On ne la produit pas, on en fait l'expérience (ou son expérience nous fait) comme expérience de la finitude », Jean-Luc Nancy, *La Communauté Désœuvrée*, p.78

relève des identités et des noms propres<sup>38</sup>. La facticité signifie que les identités données sont absolument singulières, alors même que leur attribution ne correspond à aucun arrière-monde, aucun déterminisme qui en légitimerait la distribution. La deuxième signification de la facticité est ontologique; elle est la condition existentielle commune que Nancy désigne par « l'être-jeté »<sup>39</sup>. Cette idée, faisant écho à la mort de Dieu nietzschéenne, comprend des conséquences qui ont été étayées par la philosophie du XXe siècle, de Sartre à Deleuze. La plus importante d'entre elles, pour la pensée de la communauté, réside dans l'idée qu'aucune « raison » ne saurait épuiser la question du sens de notre présence au monde, et que, par conséquent, il ne saurait y avoir de destin, dans le sens d'une *destination extramondaine*, à notre être-ensemble.

L'« être-jeté », la facticité de notre être au monde, indique donc une absence de destin. Mais cette notion implique parallèlement une certaine « exigence » pour la vie, qui sera l'objet de notre dernier chapitre. Pour Blanchot comme pour Bataille, l'expérience de la communauté, définie par la finitude et la facticité, doit être entendue comme une *donation négative* : celle de l'être abandonné au monde. C'est en ce sens que Bataille a tenté de penser la communauté de « ceux qui n'ont pas de communauté »<sup>40</sup>. C'est ainsi que la voie est ouverte à l'idée de la « communauté négative », dans laquelle s'inscrivent Blanchot et Nancy.

### 2.3 Bataille et l'inachèvement

Bataille est celui qui inaugure le raisonnement qui aboutit à la communauté négative : le point de départ est le principe de l'inachèvement, au fondement de tout être, qui serait le mouvement même de la vie. En ce sens, ce n'est plus à partir de ce qu'un sujet *porte* comme possibilité de nouveauté dans le monde que s'ouvre un espace commun, comme c'est le cas chez Arendt, mais précisément à partir de ce que ce sujet ne possède pas, de ce qui lui

---

<sup>38</sup> Giorgio Agamben, « Heidegger et le nazisme », dans *La Puissance de la pensée*, op.cit., p.371

<sup>39</sup> Le thème de l'être jeté chez Nancy est directement hérité d'Heidegger, elle apparaît comme la condition de tout être-avec, Jean-Luc Nancy et Jean-Christophe Bailly, *La comparution*, Paris : Christian Bourgeois, 2007, p.23

<sup>40</sup> Roberto Esposito, *Communitas*, p.155

manque. « Dans la mesure où les existences apparaissent parfaites, achevées, elles demeurent séparées, refermées sur elles-mêmes. Elle ne s'ouvrent que par la blessure de l'inachèvement de l'être en elles »<sup>41</sup>. Bataille nomme « extase » le mouvement qui porte l'être à prendre acte de son inachèvement et, dans le même mouvement, de l'infinité du monde et de sa propre finitude. L'extase s'effectue dans la communication entre les termes, mais loin de tendre à leur annulation, elle les renvoie simplement à leur impossibilité de réconciliation. Elle *expose* l'être à l'impossible fusion, à son insuffisance, et par le fait même déstabilise la conscience, désormais acculée devant son caractère aporétique. La perte de soi expérimentée dans l'extase remet fondamentalement en question le sujet<sup>42</sup>. Pour Nancy, l'extase est une réponse à l'impossibilité de l'absolu : c'est l'expérience de l'impossibilité corrélatrice de l'individualité et de la totalité collective, qui porte au-delà de soi.<sup>43</sup>

La conséquence de cette pensée de l'extase comme expression de l'insubstantialité est que c'est la perte même qui devient l'objet par excellence de la communication. L'extase ne peut pas se dire, elle ne peut que se perdre dans le dit. Sur le plan de la communauté, ce principe d'inachèvement implique qu'il n'est plus possible de penser un moment de pure transparence du sens de la communauté<sup>44</sup>. Un tel moment d'accès à l'absolu de la vérité de la communauté ne pourra être trouvé ni dans le moment mythique de sa fondation, ni dans son achèvement. En vérité, prévient Nancy, toute volonté qui chercherait à rejoindre ce point tomberait inévitablement dans une « œuvre de mort », puisqu'elle ne trouverait le repos que dans la fin des sujets qui l'habitent.<sup>45</sup> « L'immanence, la fusion communautaire n'enferme pas une autre logique que celle du suicide de la communauté qui se règle sur elle ».<sup>46</sup>

Conséquemment, une « communauté d'absence »<sup>47</sup> serait la seule expérience essentielle de la communauté, la seule qui nous soit donnée. Expérience essentielle tout de même, puisqu'elle seule est à même de nous porter à l'extérieur de nous-mêmes. Le désir de communauté

---

<sup>41</sup> Georges Bataille, « L'Amitié », *Œuvres complètes*, Vol.6, Paris : Gallimard, 1973, p.296.

<sup>42</sup> Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris : Gallimard, Collection Tel, 1978 [1943], p.40

<sup>43</sup> Jean-Luc Nancy, *La Communauté Désœuvrée*, p.22

<sup>44</sup> « Le rapport (la communauté) n'est, s'il est, que ce qui défait dans son principe – et sur sa clôture ou sur sa limite – l'autarcie de l'immanence absolue », Jean-Luc Nancy, *La Communauté Désœuvrée*, p.19,

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.35-36

<sup>46</sup> *Ibid.*, p.36

<sup>47</sup> Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris : Éditions de minuit, 1984, p.13

provient du principe d'incomplétude de chaque être, mais il ne peut espérer trouver satisfaction dans une réalisation parfaite de son objet. Pour Bataille, le monde est valorisé par « le mouvement convulsif des êtres qui se cherchent »<sup>48</sup>. Comme tout désir, le désir de communauté est paradoxal, en ce que son assouvissement signerait la fin de sa tension et de sa raison d'être. Plus proche que Nancy de l'éthique levinassienne, Blanchot pose que tout être commence l'existence dans la contestation de son individualité par l'Autre<sup>49</sup>. Ce qui compte dans l'extase n'est pas tant le ravissement que la « mise hors d'elle de l'existence insuffisante »<sup>50</sup> : le mouvement de ruine du sujet. Pour Nancy, en revanche, c'est moins la figure de l'Autre que l'ouverture d'un espace *entre* les sujets qui est l'objet de cette extase.

#### 2.4 L'exposition du Rien

Pour comprendre de quoi vit cette communauté négative et ce qu'elle tend à accomplir, il nous faut continuer à suivre le fil de la reprise de Bataille par Nancy. Ce qui se révèle au cœur de la communication, du mouvement d'extase qui se produit en son sein, n'est pas un contenu positif. Il ne s'agit ni d'une vérité transcendante ni d'une identité. Au contraire, et là se situe toute la violence de la pensée de Bataille, ce qui s'ouvre dans l'extase, n'est « que » le Rien.<sup>51</sup> Le Rien bataillien, sans fonds et sans finalité, apparaît comme une radicalisation de la facticité heideggerienne : une façon d'articuler activement l'être-jeté avec une recherche de la vérité de l'existence. La formule passerait pour une déclaration mystique, si elle ne trouvait pas une application très juste dans le champ politique. En effet, le fait de poser le moment le plus fort de la communication comme l'accession au Rien, au vide qui se tient en son centre, comporte deux conséquences majeures. En premier lieu, nous pouvons en déduire que la vérité de la communauté ne réside nulle part ailleurs que dans ce Rien, qui est le point où s'arrête la quête à l'infini du fondement. Ce Rien, sans raison ni finalité, sans *arkhè* ni *télos*, nous conduit à la deuxième conséquence : celle de la tâche de l'exposition du Rien au cœur

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.78

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.16

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.19

<sup>51</sup> *Ibid.*, p.72

du politique. « La souveraineté n'est RIEN »<sup>52</sup> déclare Nancy : dans l'extase, l'expérience de la mise hors de soi ne communique rien d'autre que cela.<sup>53</sup>

Au cœur de cette vision du politique se trouve l'image récurrente de *l'exposition*. Chez Agamben et Nancy, elle comporte une connotation visuelle de révélation (mise en lumière), alors que chez Rancière, elle est plutôt de l'ordre de la démonstration (logique). Exposer : mettre à jour mais aussi mettre en danger, comme le dit Étienne Balibar « mettre en danger *pour* mettre à jour »<sup>54</sup>. Mais comment peut-on définir la politique à travers l'exposition, si celle-ci se réduit à la révélation du Rien? Il faut comprendre que la notion du Rien n'équivaut pas à une négativité, à un manque qui pourrait être comblé, subsumé ou « réconcilié » dans une dialectique. Là est l'objet de *L'expérience intérieure* : montrer comment surgit la positivité du vide, un rien insurmontable mais tout de même saisissable<sup>55</sup>. Chez Nancy, c'est l'exposition du Rien qui permet de concevoir quelque chose comme un commun. Car la condition de la finitude, donnée en partage, est la condition commune par excellence. Ce Rien sur lequel se tient la vérité de la communauté est un vide actif, un moteur pour la communication : « [...] la finitude elle-même n'est rien, qu'elle n'est pas un fond, ni une essence, ni une substance. Mais elle paraît, elle se présente, elle s'expose, et ainsi elle *existe* en tant que communication ». <sup>56</sup>

C'est en vertu de cette notion d'une exposition donnée en partage que Nancy articulera, avec l'aide de Jean-Christophe Bailly, le concept de « comparution » : « Nous voyons que l'homme est là dans la même situation, qu'il naît pareillement rassemblé-divisé, jeté dans l'existence en un point, partout différemment et pareillement »<sup>57</sup>. La pensée de Nancy est toute occupée à dire, sans jamais le dire intégralement, ce commun qui n'est que le partage du Rien, de l'être-jeté. Il s'affronte à une difficulté majeure : comment *dire* ce secret du commun sans le divulguer, sans en faire un *dit* révélé ? C'est dans cette quête que Nancy semble s'être détourné du concept de *différence* – trop facilement représentable, trop dialectisable – au profit d'une réflexion sur la *comparution*, concept plus visuel que logique,

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p.49

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.51

<sup>54</sup> Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, p.119

<sup>55</sup> Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, p.59

<sup>56</sup> Jean-Luc Nancy, *La Communauté Désœuvrée*, p.72

<sup>57</sup> Jean-Luc Nancy et Jean-Christophe Bailly, *La comparution*, p.22

où l'attention est mise sur l'aspect matériel et spatial du rapport, dans une sortie des références à l'identité<sup>58</sup>. Cela lui permet d'articuler en de nouveaux termes le problème de l'exclusion. La communauté se fonde toujours sur une exclusion première, mais on est trop facilement porté à penser qu'il s'agirait de l'exclusion de « l'autre », de la différence irréconciliable. Pourtant, cet autre n'est pas différent *a priori*, il ne le devient qu'à partir du moment où il est marqué du signe de « l'entre » du « en commun ». L'exclu n'est exclu qu'en tant qu'il porte le sceau du socle même de la communauté : « La communauté exclut son propre fondement – parce qu'elle veut forclure le dérovement du fond qui en est l'essence : l'en-commun, l'entre-nous de la comparution ».<sup>59</sup> Si le différent doit être exclu, c'est bien en tant qu'il incarne le rappel du fondement altéré de la communauté, toujours donné de l'extérieur. En d'autres termes, aucune communauté n'est pensable hors de l'idée d'une altération originelle de l'immanence. Et c'est précisément ce fond que toute communauté constituée cherche à recouvrir.

Chez Agamben, l'exposition joue un rôle très proche : elle révèle le monde en nous y exposant. Encore une fois, nous retrouvons le dévoilement heideggérien. Cependant, sa reprise agambénienne comporte un intérêt politique bien plus important. L'exposition n'y est pas un moment contemplatif, mais au contraire le résultat de l'activité politique même. « Exposition: expérimenter l'irréparable chosalité du monde, se heurter à une limite, la toucher »<sup>60</sup>, dira-t-il. Cette expérience est d'emblée politique parce qu'elle touche à ce qui se donne en commun aux êtres. Elle dévoile l'existence d'un partage « irréparable »<sup>61</sup> de l'expérience du monde.

---

<sup>58</sup> Todd May, *Reconsidering Difference*, Pennsylvania State University Press, 1997, p. 106

<sup>59</sup> Jean-Luc Nancy et Jean-Christophe Bailly, *La comparution*, p. 103

<sup>60</sup> Giorgio Agamben, *La communauté qui vient*, p. 115

<sup>61</sup> *Ibid.*

## 2.5 L'infondation

Le partage du Rien pointe aussi vers l'échec de toute *représentation*. Il n'y a aucune figure, ni « prolétariat », ni « peuple », ni « nation »<sup>62</sup>, qui ne puisse dire intégralement cet *entre* qui fonde le politique. Il n'y a rien de plus nu que la politique<sup>63</sup>, parce qu'il n'y a rien d'autre qui en légitime l'existence que le partage du « en-commun », l'exposition ontologique au monde. Or, la représentation cherche à épuiser, en le fixant, ce commun. Ici, le rejet de la représentation politique n'est pas, chez nos auteurs, du même ordre que chez Rousseau. Il ne s'agit pas d'une autre version de la condamnation platonicienne des arts imitatifs, au nom d'une hiérarchie des degrés d'essentialité des phénomènes. À l'inverse, la représentation jouit chez eux d'une vive attention dans le domaine artistique.<sup>64</sup> Le rejet de la représentation politique n'a donc pas pour cible une « altération » de la réalité « vraie », de ce qui pourrait être fantasmé comme un peuple réel ou une démocratie authentique. Bien au contraire, puisque la communauté politique n'est jamais en tant que telle donnée, elle ne peut servir de support à une recherche de l'authenticité politique. Ainsi, la représentation est analysée non pas en fonction d'une réalité qu'elle déformerait, mais en regard des effets, des opérations qu'elle produit.

Quels sont les effets visibles de la volonté de représentation politique ? La réponse vient en deux volets. Premièrement, représenter signifie nécessairement fixer. Or, cette opération exige de délimiter ce qui est représentable de ce qui ne l'est pas : une forme primitive de discrimination. La critique de cette opération est particulièrement explicite chez Rancière, lorsqu'il évoque le partage policier qui cherche à naturaliser un certain ordre, une distribution des places. Toute volonté d'identifier la politique à la communauté entraîne directement un effet d'exclusion - et repose un procès de distribution des places entre les sujets qui seraient politiques et ceux qui ne le seraient pas : « La communauté lie l'inappartenance à l'inégalité [...] ce qu'elle exclut, c'est le tiers bâtard, l'égalité des libres sujets »<sup>65</sup>. De plus, cette opération comporte également une étape de jugement sur ce qui est considéré comme une vie

---

<sup>62</sup> Jean-Luc Nancy et Jean-Christophe Bailly, *La Comparution*, p.102

<sup>63</sup> *Ibid.*, p.100

<sup>64</sup> Mentionnons les travaux de Rancière sur la littérature en lien avec les luttes ouvrières, le cinéma. Chez Nancy, une spécialisation sur la question de l'art. Chez Agamben, l'importance de la littérature.

<sup>65</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.147

politique et la vie qui ne l'est pas. Ce moment de souveraineté qui fixe le seuil de la vie politique dans la séparation de la vie nue est finement analysé par Agamben, dans *Homo Sacer, le pouvoir Souverain et la vie nue*, où il revient sur l'inscription de la définition de « l'Homme » dans la Déclaration des Droits de l'Homme<sup>66</sup>. En inscrivant le principe de la naissance comme le fondement de la communauté politique, la déclaration aménage dans le même temps des conditions d'exception toujours plus dures de la vie nue en la mettant paradoxalement au fondement de la citoyenneté. Mais représenter signifie également subsumer, et si son premier effet est la division, son deuxième est de l'ordre de la réduction. Partant d'une multitude, il s'agit de choisir un centre, une figure, qui incarnerait plus véritablement l'essence de la communauté. C'est cette volonté que Nancy désigne par « œuvre » : ce que la communauté cherche à fixer d'elle-même, à transmettre.

Or, s'il y a une vérité de la politique chez nos auteurs, c'est celle d'une absence de fondement. L'objet même de l'exposition est de rejoindre cette limite, cette facticité. Revenons à Reiner Schürmann, mentionné au chapitre précédent. Également très influencé par Heidegger, il cherche, dans *Le principe d'Anarchie*<sup>67</sup>, une manière positive de définir l'absence de fondement, et en tire plusieurs conséquences dont la fin de la métaphysique. En 2002, Miguel Abensour dans « Savage democracy and principle of anarchy »<sup>68</sup>, tente de réactualiser cette idée en l'appliquant cette fois au champ du politique. Il en ressort une réflexion sur la clôture de la métaphysique, c'est-à-dire l'épuisement de l'idée d'une fondation première – l'*arkhè* – sur la base de laquelle le monde se faisait intelligible mais surtout préhensible. Pour Abensour, il est aujourd'hui impossible de dériver directement une morale d'une *arkhè*, et par conséquent impossible de fixer la politique sur un principe moral.<sup>69</sup> Ce qu'Abensour nomme « démocratie sauvage » est en fait très similaire à la conception de la politique de Rancière: est politique ce qui vient déborder l'état des choses. L'élément « sauvage » semble correspondre au tort de Rancière : « ce tort, ce n'est pas simplement la lutte des classes, la dissension interne à corriger en donnant à la cité son principe d'unité, en

<sup>66</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, p.138-145.

<sup>67</sup> Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie : Heidegger et la question de l'agir*, op. cit.

<sup>68</sup> Miguel Abensour, « Savage democracy and principle of anarchy », *Philosophy & Social Criticism*, 2002, vol.28, pp. 703-726.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p.713

fondant la cité sur l'arkhè de la communauté. C'est l'impossibilité même de l'arkhè»<sup>70</sup>. Abensour et Rancière, arrivent donc à une conclusion similaire par des chemins relativement différents. Le premier par une déduction heideggérienne sur la fin de la métaphysique, le deuxième par un raisonnement dérivé du marxisme. Dans cette mesure, Abensour serait peut-être la figure permettant le mieux de faire le lien entre Rancière et Nancy et Agamben.

Le thème de l'infondation est traité sous différents angles. Elle peut vouloir dire, de façon ranciérienne, l'absence de titre à dominer; mais aussi à la manière d'Agamben, l'« illégitimité » de toute forme de souveraineté. C'est alors seulement dans l'exode des dispositifs de souveraineté que l'infondation de toute souveraineté peut être exposée. Agamben va très loin dans la condamnation de tout pouvoir. À ce terme il oppose, à la suite de Deleuze, celui de *puissance*<sup>71</sup>, qui permet d'en qualifier ontologiquement la présence comme pure *potentialité*, toujours en possibilité de *ne pas* s'actualiser. Nancy de son côté, conserve une connotation plus positive du mot pouvoir, plus proche de Nietzsche. À la condamnation à tout prix de tout pouvoir, il rétorque : « notre pulsions d'unité ou de synthèse se connaît, lorsqu'elle se connaît bien, comme pulsion d'expansion et de déploiement, non de resserrement en un point final »<sup>72</sup>.

La différence entre Nancy et Agamben pourrait être résumé avec un obscur commentaire de Benjamin à propos des activités de Bataille. En 1929, alors que Bataille est impliqué dans le groupe l'Acéphale, Benjamin l'accuse : « Vous travaillez pour le fascisme ».<sup>73</sup> Agamben interprète ce reproche comme une distanciation de Benjamin par rapport à l'obsession de Bataille pour la souveraineté. Quand bien même Bataille a essayé de penser un exode des rapports de pouvoir, il n'a trouvé d'autre voie que de valoriser une souveraineté « négative », celle de la dépense et de la gratuité. Or, en détournant une formule d'Adorno<sup>74</sup>, Agamben ajoute que tout retour à la souveraineté est impossible après Auschwitz<sup>75</sup>. C'est à partir de

<sup>70</sup> Jacques Rancière, *La méésentente*, p.33

<sup>71</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris : PUF. 1962, p.110

<sup>72</sup> Jean-Luc Nancy, « Démocratie finie et infinie », *op.cit.*, p.63

<sup>73</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, p.124 et « Bataille et le paradoxe de la souveraineté », p.89, Ses propos auraient été rapportés par Pierre Klossowski.

<sup>74</sup> « Écrire un poème après Auschwitz est barbare ». Theodor W. Adorno. *Prismes: critique de la culture et société*, Paris: Payot, 1986, p.26

<sup>75</sup> « À partir des camps, il n'y a plus de retour possible à la politique classique [...] », Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, p.202

cette opposition entre Bataille et Benjamin qu'Agamben critique *La Communauté Désœuvrée* de Nancy :

Tout dépend ici de ce qu'on entend par 'désœuvrement'. Ce ne peut être ni la simple absence d'œuvre, ni (comme chez Bataille) une forme souveraine et sans emploi de la négativité. La seule façon cohérente d'entendre le désœuvrement, ce serait de le penser comme un mode d'existence générique de la puissance qui ne s'épuise pas [...] <sup>76</sup>

Agamben retient ici la mise en garde du Benjamin de la *Critique de la Violence* contre le cercle vicieux se dessinant entre la violence fondatrice et la violence conservatrice de droit, soit les deux faces de la souveraineté <sup>77</sup>. Ce n'est que par l'introduction d'une troisième figure, celle de la violence divine, complètement détachée de la violence à laquelle renvoie le droit, que cette dialectique peut être rompue. D'où la nécessité de défaire complètement le lien qui unit secrètement la vie nue au droit, et donc de toute possibilité sacrificielle <sup>78</sup>.

Ce reproche quant à l'ambiguïté du « désœuvrement », Nancy en avait déjà conscience depuis *La Communauté Inavouable* de Blanchot. Ce dernier prévenait qu'il ne suffit pas de se méfier de toute œuvre, c'est-à-dire de toute cristallisation. Le désœuvrement n'est pas seulement un moment censé succéder à l'œuvre, après sa « déconstruction ». Le désœuvrement vient aussi d'elle : le moment d'arrachement à l'œuvre de la communauté trouve sa possibilité dans cette même communauté. Cette remarque de Blanchot ne visait pas tant à faire reconnaître le caractère fondamental de la socialisation, mais à faire ressurgir le souvenir d'un moment commun précédant toujours l'individuation :

Il faut aussi penser qu'il y a eu, déjà, toujours déjà, une « œuvre » de communauté, une opération de partage qui aura toujours précédé toute existence singulière ou générique, une communication et une contagion sans lesquelles il ne saurait y avoir, de manière absolument générale, aucune présence ni aucun monde. <sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, p.71

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.73

<sup>78</sup> *Ibid.*, p.125

<sup>79</sup> Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, p.44

En liant ainsi les termes de l'éthique levinassienne<sup>80</sup> au travail de Nancy sur la communauté, Blanchot remettait l'accent, par-delà la volonté déconstructrice de *La Communauté Désœuvrée*, sur les enjeux du sens et du monde, toujours déjà donnés en partage, et constituant l'assise même sur laquelle quelque chose comme un désœuvrement - une sortie des formes fusionnelles - pourrait survenir. Nancy comprend alors que « Blanchot me demandait de ne pas en rester à la négation de la communauté communautaire, et de penser plus avant que cette négativité, vers un secret du commun qui n'est pas un secret commun »<sup>81</sup>. Cette remise en question ne signe pas l'échec de la thèse du désœuvrement. Car en affirmant qu'il y a « œuvre » avant l'individuation, avant la possibilité de se défaire de ces liens, ni Blanchot ni Levinas n'impliquent dans cette idée une *arkhè* primordiale qui pourrait servir de fondement.

Au contraire, Levinas avance que ce moment de partage est « pré-originel » et « anarchique »<sup>82</sup>. Il est entendu par là qu'il est toujours déjà dérobé à la temporalité (à la conscience), mais aussi qu'il ne peut être posé comme fondement ni comme essence en raison même du fait qu'il n'oriente rien. Le moment de l'éthique est pré-originel, parce qu'an-archique, en-deçà du temps, impossible à dire ou à définir, sauf comme trace<sup>83</sup>. Il est originel puisqu'il est pré-originel, toujours là sans être présent : c'est l'écart même. L'anarchie de l'intersubjectivité réside dans ce déséquilibre, cette impossibilité de concilier ou de communiquer immédiatement, qui fonde la nécessité même de communiquer. L'intégration de la conception levinassienne de l'éthique est visible dans certains textes plus récents de Nancy<sup>84</sup>, laissant croire qu'il a peut-être trouvé là une voie de sortie au problème de la souveraineté.

---

<sup>80</sup> Nous avons déjà mentionné l'importance de la figure d'autrui pour Blanchot. Il fait ici intervenir le moment éthique « pré-originel » chez Levinas, qui est toujours un arrachement du solipsisme au profit de la responsabilité infinie pour l'autre. Cf. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*, Paris : Livre de Poche, 1978, p.176.

<sup>81</sup> Jean-Luc Nancy, *La Communauté Affrontée*, Paris : Galilée, 2001, p.41

<sup>82</sup> Emmanuel Levinas, *op.cit.*

<sup>83</sup> Miguel Abensour, *op.cit.*, p.722

<sup>84</sup> Par exemple *La communauté affrontée*, 2001, ou encore *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 2008.

## 2.6 La subjectivation comme arrachement

Compte tenu de ce qui précède, nous pouvons conclure qu'une des prémisses sur laquelle nos trois auteurs pensent le politique est l'absence de nature humaine. Il n'y donc plus de mythe fondateur, ni celui d'une origine perdue, ni la guerre de tous contre tous. Pas plus qu'il ne saurait y avoir de définition anthropologique de « l'animal politique ». Il ne resterait, en somme, plus rien à quoi se référer pour constituer la communauté. Et pourtant, le thème de la communauté subsiste. C'est donc qu'il subsiste quelque chose pour se raccrocher au commun. Mais cet attachement demeure paradoxal. Comme nous l'avons vu précédemment, la théorie classique tendait à penser une communauté originelle qui, telle une matrice, produirait de l'individu; ou encore une forme menaçante de fusion primitive de laquelle l'individu se protégerait grâce à la séparation. Ces deux options semblaient couvrir toutes les possibilités de représenter le lien entre communauté et individu. Il existe cependant une troisième voie, et elle passe par une réflexion sur la subjectivation.

Rancière est celui qui aborde le plus frontalement la question de la subjectivation. Son passage par le *linguistic turn* lui a permis de développer une vision axée sur la performativité et de la productivité des énoncés. Mais, ne s'arrêtant pas à la simple attention aux effets d'assujettissement, il en pense conjointement les effets émancipateurs. Au centre de sa pensée se trouve le principe déterminant d'égalité. Si la politique est définie comme le processus qui récuse la distribution des places, c'est parce qu'elle peut s'appuyer sur un partage plus originel que tous les distinctions : celui de l'égalité. Reprenant ce terme des travaux du pédagogue libertaire Joseph Jacotot, Rancière assoit la possibilité de toute émancipation sur le partage primordial de l'égalité des intelligences. Mais, prévient-il, cette égalité ne saurait être conçue comme une propriété, ni une qualité. Elle est seulement une possibilité pour *n'importe qui* de se manifester en tant qu'être politique.

L'espace politique, dans l'optique ranciérienne, est un lieu de *subjectivation*. Il faut entendre par là non pas le processus d'identification, mais au contraire une disjonction de la communauté avec elle-même, par la remise en question du compte policier. On se souviendra

que l'interpellation chez Althusser est l'opération fondamentale de la police<sup>85</sup>. La subjectivation politique est alors la sortie de cet assujettissement :

Toute subjectivation est une désidentification, l'arrachement à la naturalité d'une place, l'ouverture d'un espace de sujet où n'importe qui peut se compter parce qu'il est l'espace d'un compte des incomptés, d'une mise en rapport d'une part et d'une absence de part.<sup>86</sup>

Il n'y a donc aucune qualité à posséder pour entrer dans l'espace ouvert de l'égalité, comme on ne peut pas « accorder » l'égalité. Ou plutôt : l'égalité est une puissance donnée à priori, qui se manifeste et qui se rend active par sa démonstration<sup>87</sup>. La démonstration de l'égalité n'est ni une affirmation particulariste, ni un renforcement de l'individu. Au contraire, elle défait simultanément l'ordre établi et le sujet constitué de cet ordre. L'expérience de l'égalité est ici encore apparentée à une déprise de soi, car elle passe nécessairement par la sortie de l'assujettissement et de l'identité fixe : elle institue des sujets anti-ontologiques<sup>88</sup>. En récusant la naturalité de la distribution des places, le politique sépare la communauté d'elle-même, et expose en même temps l'existence d'un commun litigieux. Par la manifestation de l'égalité, la politique s'oppose au social, il en devient l'élément perturbateur<sup>89</sup>. Mais ce faisant, elle laisse place à une autre expérience de la communauté, celle qui se produit et s'expose dans la réclamation de l'égalité : « ainsi la polémique égalitaire invente-t-elle une communauté inconsistante, suspendue à la contingence et à la résolution de son acte »<sup>90</sup>. Rancière précise cette idée dans un texte nommé à point « La communauté comme dissentiment ». Il y aurait donc chez lui deux formes de communauté : la première est celle défendue par la police, qui distribue des identités et des places prédéfinies, toujours déjà là entre les corps.<sup>91</sup> Ensuite vient la communauté politique, car la politique est toujours seconde pour Rancière.<sup>92</sup> Elle se dévoilerait comme cette forme de « communauté qui suspend l'évidence des autres en

<sup>85</sup> Louis Althusser, « « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *op.cit.*

<sup>86</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p. 60

<sup>87</sup> Jacques Rancière, « La méthode de l'égalité », In *La philosophie déplacée : Autour de Jacques Rancière*, Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, Lyon : Horlieu éditions, 2006, p.519

<sup>88</sup> Philippe Deranty, « Jacques Rancière and contemporary political philosophy », *op.cit.*, p.3

<sup>89</sup> Philippe Deranty, « Rancière and contemporary political ontology », p.2

<sup>90</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.167

<sup>91</sup> Jacques Rancière, « La communauté comme dissentiment », *op.cit.*, p.88

<sup>92</sup> *Ibid.*

instituant des relations inédites entre ses significations »<sup>93</sup>, n'ayant pas d'autre fondement que l'exposition de l'égalité. La tâche de la communauté politique serait donc de créer, dans sa manifestation, un partage à l'intérieur même du partage déjà donné.

À ce chapitre, le concept ranciérien de *dissensus* apparaît comme la négation de toute possibilité qu'il puisse exister, au-delà des divergences politiques, une communication parfaitement transparente. L'éthique de la communication à la Habermas présuppose nécessairement que la situation du dialogue est déjà donnée à tous, et qu'il ne suffirait que de peaufiner des arguments adéquats pour accéder au débat. Or, le dissensus de Rancière récuse l'existence *a priori* de cette situation de dialogue. L'objet de la lutte politique est alors d'établir – en la démontrant – l'existence d'une telle situation<sup>94</sup>. Ce n'est que dans ce moment d'établissement d'une égalité auparavant impraticable que se produit la subjectivation. C'est aussi ce moment que voit se manifester le caractère flottant, divisé et agonistique de la communauté. Manifestement, l'égalité occupe la même place chez Rancière que le partage ou le commun chez Nancy et Agamben. Il s'agit à chaque fois d'un terrain primordial sur lequel peut survenir le politique, mais qui, loin d'unir, assemble dans la division.

## 2.7 Appropriation de l'impropre

Pour que se produise cette forme de communauté, il est nécessaire, pour Rancière, de créer un intervalle - du jeu - entre les noms et les sujets qui les portent. À l'encontre de la communauté policière qui « tend à saturer le rapport des corps et des significations »<sup>95</sup>, la politique sépare les sujets de leurs propriétés et de leurs rôles. Ici, Rancière s'appuie sur la faculté métaphorique du langage<sup>96</sup>, « séparation entre des mots et des choses »<sup>97</sup>, c'est-à-dire ce qui permet à un nom de ne n'être jamais totalement en adéquation avec ce (ceux) qu'il

---

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> Philippe Deranty, « Rancière and Contemporary political ontology » *op.cit.*

<sup>95</sup> Jacques Rancière « La communauté comme dissentiment », *op.cit.*, p.89

<sup>96</sup> « L'intervalle politique a plus à voir avec le saut de la métaphore qu'avec toute forme de communion », *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.91

désigne. C'est en tant que possibilité d'espace de l'identité, de ce qui serait *propre* à un sujet ou un groupe, que se pense la politique. Voilà pourquoi « une subjectivation, c'est une prédication impropre »<sup>98</sup>. Le terme de dissentiment sert alors à désigner le rôle de l'*écart*, dans la création du commun. Pour Rancière, le commun se crée en se défaisant.<sup>99</sup> Ainsi peut-il reprocher à Nancy de fonder le commun sur une « disposition ontologique première »<sup>100</sup> qui s'incarnerait dans la figure de l'exposition au *Dasein*. Il ne s'agirait que d'un prolongement de « ce dispositif qui pense la politique en termes de communauté et la communauté à partir d'une propriété ou disposition originelle au commun ».<sup>101</sup>

Il y a de toute évidence un « dissentiment » entre Rancière et Nancy sur le statut du naturel et plus largement sur le rejet de la métaphysique. Dans un commentaire, Nancy avance que Rancière se baserait sur une nature pré-politique ambiguë, moment indivis de plénitude de l'*arkhè*, que « la politique aurait écartée d'elle-même »<sup>102</sup>. Ce moment pré-politique serait équivoque, car il n'est jamais clair s'il s'agit d'une fiction de l'origine – servant à assoir le principe égalitaire – ou d'une temporalité antérieure de laquelle la politique nous arracherait. Or, en refusant de se prononcer « ontologiquement » sur le commun, Rancière se refuserait par le fait même à remplir le sens de ce mot<sup>103</sup>. En d'autres termes, c'est la question du contenu de l'« impropriété » politique que pose Nancy, et avec elle la question de comment penser la *dé-naturalisation* effectuée par l'action politique<sup>104</sup>. Rancière semble partagé entre le postulat d'une inégalité naturelle (qui se perpétue dans l'ordre communautaire) et celui d'une égalité naturelle (rendant possible la politique). Le passage de l'un à l'autre n'étant jamais très clair. Ainsi, nous avertit Nancy, « un appareillage ou du moins un engagement métaphysique est ici d'autant moins évitable qu'il est déjà en jeu »<sup>105</sup>.

S'il y a une ambiguïté sur le statut du naturel chez Rancière, il nous semble qu'elle tient de l'héritage du matérialisme marxiste. Le fondement du réel prend moins la forme d'un

---

<sup>98</sup> Jacques Rancière, « La communauté comme dissentiment », p.86

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*, p.87

<sup>101</sup> *Ibid.*, p.88

<sup>102</sup> Jean-Luc Nancy, « Jacques Rancière et la métaphysique », In *La philosophie déplacée : autour de Jacques Rancière*, op.cit., p.158

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.166

<sup>104</sup> *Ibid.*, p.161

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.167

principe unique que celle d'une économie du « partage du sensible », dont la trame serait une transposition « laïque » de l'idée d'expropriation des moyens de production. Une telle interprétation situerait Rancière dans la continuité des dépassements de Marx, eux-mêmes des dépassements de Hegel, au nom d'une matérialité non-idéaliste. Rancière transpose l'économie marxiste en termes politiques, mais reste traversé par celle-ci. C'est grâce à elle qu'il peut dépasser la distinction entre le matériel et le discursif, puisque tout est production d'effets<sup>106</sup>. Mais l'intérêt de Rancière est sans doute d'avoir allié ce matérialisme à une analyse de la performativité discursive, de les avoir placés - contrairement au marxisme classique - sur le même plan. En ce sens, Rancière se retrouverait bien plus proche qu'il ne l'admet des philosophies de l'immanence. Cette proximité est particulièrement visible dans son refus de se positionner métaphysiquement, préférant penser l'égalité comme une sorte de dispositif n'émanant d'aucune transcendance<sup>107</sup>.

Les traces du marxisme ne sont pas seulement visibles dans le matérialisme de Rancière. Elles se manifestent aussi dans sa reconduction du thème de l'impropriété. L'idée d'une appartenance impropre peut facilement être retracée jusqu'à Marx. Cependant, elle perd chez Rancière ses marquages messianiques, car elle ne réfère plus à un moment *final* d'appropriation de l'impropriété humaine. Elle garde une connotation marxiste chez Rancière dans le sens où, par moments, il réfère encore à la lutte de classe comme un des moments où la lutte politique s'est émancipée des appartenances et du nom « prolétaire » comme exemplaire de ce moment historique de réclamation de l'impropriété de l'égalité. « Plutôt que de fonder un contre-pouvoir qui ferait loi pour une société à venir, il s'agit de faire une démonstration de capacité qui est aussi une démonstration de communauté »<sup>108</sup>. C'est dans cette logique où l'impropriété des sans-parts se voit réclamée comme propriété qu'il y a un retournement dans la séparation, alors qu'une nouvelle ligne vient diviser, au nom de l'égalité, la communauté d'elle-même.

---

<sup>106</sup> « Like Foucault, Rancière tends to historicise and politicise the ontological, rather than the other way around. Therefore, political activity does not require grasping an ontological excess. It requires only the presupposition of equality, the recognition that we are equal to those others who consider us less than equal. Of course, it is political activity itself that creates this we. However, that activity is not the product of anything ontological », Jeff Love and Todd May, « From universality to equality: Badiou's critique of Rancière », *op.cit.*, p.65

<sup>107</sup> « A Conversation with Jacques Rancière », Entretien avec Davide Panagia, *op.cit.*, p.118

<sup>108</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.91

L'impropriété est visible dans l'usage du langage, dans une certaine capacité poétique des noms politiques à se voir appliqués à n'importe qui. Par la figure du *n'importe qui*, Rancière cherche à nommer cet « innommable » sujet du politique, qui possède la faculté de s'attribuer des noms impropres. C'est lui qui permet une dislocation entre l'ordre du discours et l'ordre social<sup>109</sup>. Le langage possède cette plasticité, cette possibilité énonciative et démonstrative qui est propre à reconfigurer les relations entre le visible et l'énonçable, entre les mots et les corps – à défaire le partage du sensible.<sup>110</sup>

Chez Nancy comme chez Agamben, l'impropriété est également centrale dans la récusation de toute appartenance particulière. L'exposition politique ne révèle qu'un commun paradoxal, puisqu'il n'est rien. Ce rien devient une expérience en soi : c'est la mesure de la pure appartenance sans prédicat.<sup>111</sup> Exposer signifie donc faire l'expérience d'une absence de fin :

Ce dont il est question dans l'expérience politique, ce n'est pas d'une fin plus élevée, mais de l'être-dans-le-langage même comme médialité pure, de l'être-dans-un-moyen comme condition générique irréductible des hommes. La politique est l'exhibition d'une médialité, elle rend visible un moyen en tant que tel.<sup>112</sup>

Ainsi, le politique devient un pur moyen pour l'usage du commun. Cependant, et c'est là une des propositions les plus audacieuses d'Agamben, il faut comprendre que l'expérience de l'appropriation de l'impropriété ne peut se faire qu'après le passage historique par l'expropriation de toute appartenance particulière, qui serait notre actualité. Cette expropriation est le résultat de l'activité soutenue du capitalisme-spectaculaire. Le sujet petit-bourgeois planétaire figure à titre d'incarnation de cette subjectivité vidée de tout contenu, émancipé de son identité, en reprenant à son compte l'impropriété autrefois portée par le prolétariat<sup>113</sup>. Véritable aboutissement du projet d'expropriation du monde, « il ne connaît que l'inauthentique et l'impropre et va jusqu'à refuser l'idée d'une parole qui puisse lui être propre »<sup>114</sup>. C'est à ce stade que ré-intervient l'influence heideggérienne. Suivant le motif

---

<sup>109</sup> « A conversation with Jacques Rancière », *op.cit.*, p.115

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> Jean-Luc Nancy, *La communauté affrontée*.

<sup>112</sup> Giorgio Agamben, *Moyens sans fin: notes sur la politique*, p.109.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p.65

<sup>114</sup> *Ibid.*

hölderlinien du « là où est le péril, croît aussi ce qui sauve »<sup>115</sup>, Agamben avance qu'il y resterait encore une expérience à faire après l'expropriation de toute expérience : ni plus ni moins que l'expérience de l'expropriation elle-même<sup>116</sup>. Ce moment de ressaisissement passe par la transformation de notre rapport au langage. Le spectacle nous avance notre propre nature linguistique d'une manière inversée<sup>117</sup>, c'est-à-dire privée de ses formes, où l'être du langage est séparé et autonomisé dans la communication totale. Et si les hommes se voient « séparés par ce qui les unit »<sup>118</sup>, il ne suffirait peut-être que d'un infime déplacement<sup>119</sup> pour que l'expropriation totale devienne l'occasion d'une appropriation de l'impropriété du langage. Pour Agamben, la politique contemporaine est « l'*experimentum linguae* dévastant, qui désarticule et vide traditions et croyance, idéologies et religions, identités et communautés ». Seuls ceux qui iront jusqu'au bout de cette expérience, en portant le langage à sa limite, seront les « premiers citoyens » d'une communauté sans présumé ni État<sup>120</sup>, car « l'époque que nous vivons est également celle où pour la première fois il devient possible aux hommes de faire l'expérience de leur propre essence linguistique ».<sup>121</sup>

Ainsi, Agamben voit une « chance » à saisir dans l'expropriation du langage. Or, Rancière ne saurait soutenir une telle position, du moins dans sa forme messianique. Il rétorque – en parlant de Negri – mais le commentaire s'adresse aussi visiblement à Agamben – qu'il est injustifiable d'avancer que la logique du monde travaille pour l'égalité :

L'affirmation métapolitique se soutient alors de quelque chose de plus : de la croyance que l'ordre du monde lui-même travaille en même temps que ceux qui œuvrent à l'affirmation de la puissance égalitaire. C'est encore cette foi qui soutient aujourd'hui l'idée d'un communisme des multitudes : le capitalisme industriel n'a pas fourni les fossoyeurs attendus, mais le capitalisme post-industriel, lui, les fournit<sup>122</sup>.

---

<sup>115</sup> Martin Heidegger, « La fin de la philosophie et le tournant », *Questions III et IV*, Paris : Gallimard, 1966-1976, p.314

<sup>116</sup> Thomas Wall, *Radical Passivity : Levinas, Blanchot and Agamben*, op.cit., p.161

<sup>117</sup> Giorgio Agamben, *Moyens sans fin : notes sur la politique*, p.82

<sup>118</sup> *Ibid.*, p.84

<sup>119</sup> Ici Agamben fait appel au messianisme de Benjamin, particulièrement dans sa description de l'arrivée du messie. « Le messie et le souverain », In *La puissance de la pensée*.

<sup>120</sup> Giorgio Agamben, *Moyens sans fin : notes sur la politique*, p.86

<sup>121</sup> *Ibid.*, p.85

<sup>122</sup> Jacques Rancière, « La méthode de l'égalité », op.cit., p.523

Il est donc clair pour Rancière, que l'ordre du monde n'a aucune raison de conspirer avec ceux qui luttent pour son dépassement<sup>123</sup>. Dans sa volonté de rejeter toute téléologie, il ne saurait du reste accepter le caractère eschatologique de l'espoir agambénien. Somme toute, nous sommes en présence, dans le différend entre Rancière et Agamben, de deux « survivances » sensiblement différentes de la pensée de Marx. Rancière s'inspire du principe de la lutte des classes, en en faisant une relation non-subsumable, moteur infini du politique. Chez Agamben, c'est le penchant messianique de Marx qui subsiste, visible dans l'idée que le capital crée ses conditions de dépassement.

Le travail de dégagement entrepris par nos auteurs – à la fois à l'égard de la tradition et de leurs contemporains – aboutit dans ce qui pourrait paraître un abîme. Ayant rejeté les notions de l'unité politique, de l'*arkhè*, de la souveraineté et en fin de compte de toute valeur commune, leur travaux offrent cependant une ouverture sans précédent pour penser la communauté. En prenant profondément acte – et en étant parfois acteurs – de la critique post-structuraliste des catégories politiques classiques, ils se confrontent à un nouvel horizon de la pensée. Au niveau des divergences, Rancière met l'accent sur la division et sur l'irréconciliable, comme fonds commun du politique. Plus que quiconque, Rancière conçoit la communauté politique émerger dans l'acte même de sa séparation. De son côté, Agamben fait passer la division au cœur des subjectivités, et pas seulement des « parts ». L'appartenance est dans tous les cas toujours problématique, il n'y a jamais adhésion absolue d'un sujet à son identité. Cette tension se voit encore plus renforcée par Nancy, chez qui c'est la communauté même qui accomplit cet écart à soi, permettant l'existence du politique.

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.523

## CHAPITRE III

### L'EXIGENCE DE COMMUNAUTÉ

*La politique est ce qui correspond au désœuvrement essentiel des hommes,  
à l'être radicalement sans œuvre de la communauté humaine.*

Giorgio Agamben, « Heidegger et le nazisme », *La puissance de la pensée*, p.378

Dans cette dernière partie, nous voudrions faire ressortir la complémentarité entre les idées de nos auteurs de manière à proposer une définition renouvelée de la communauté. Afin d'orienter cette section, nous aurons recours à la notion d'exigence communiste, telle qu'elle se reformule suite à la chute des régimes communistes. La deuxième partie portera sur la proposition de recherche, selon laquelle c'est à partir de la notion d'exigence communiste, définie comme le partage en commun de la condition de l'absence de fondation, qu'il est possible de penser la communauté politique aujourd'hui. Nous verrons ici comment cette idée soutient la réflexion sur le commun, jusqu'à restituer la possibilité de penser de la communauté. L'introduction de cette notion permettra d'avancer une position singulière entre politique de l'infondation et volonté de commun. Nous procéderons d'abord par récapitulation des différentes versions de la communauté politique, puis, nous dégagerons les éléments saillants de cette nouvelle vision de la communauté en lien avec la notion d'exigence communiste.

### 3.1 La communauté politique contre la société

Revenons en premier lieu sur les caractéristiques principales circonscrivant la communauté politique pour nos auteurs. Quel serait sa position, où se placera-t-elle par rapport aux autres noms de rassemblements humains : société, famille ou nation? Il ne fait plus de doute qu'elle est diamétralement opposée au social, qu'elle porte une puissance antisociale. En effet, la communauté semble moins que jamais s'amalgamer avec ce qui pourrait s'apparenter à un *religare* : un lien religieux ou culturel. C'est à l'encontre des conceptions de la communauté comme une déclinaison du lien social que nos auteurs pensent la politique. Cette dernière n'émerge pas du social, mais précisément à son encontre. Pour comprendre cette idée, il faut se séparer d'un modèle où la socialisation est conçue comme une préparation à la vie politique. Dans ce paradigme, la participation politique est toujours tributaire d'un espace domestique, comme dans la pensée antique, ou d'une institution formatrice, telle l'Éducation Nationale pour la modernité. À l'opposé, pour Rancière, la politique est toujours seconde par rapport à la socialisation, parce qu'elle est émancipation à l'égard<sup>1</sup> des ordres de distribution des places : elle en est l'élément perturbateur<sup>2</sup>. « La politique existe lorsque l'ordre naturel de la domination est interrompu par l'institution d'une part des sans-part ».<sup>3</sup>

Rancière reprend ici à son compte le programme de révélation des mécanismes des discours sociaux avancé par Foucault. Dans son séminaire au Collège de France de 1976, Foucault essayait de poser les bases d'une analyse qui n'adhérerait pas au discours que le pouvoir porte sur lui-même, mais le prendrait à rebours. Cette analyse exposerait, derrière l'apparente unité, les lignes de forces et les antagonismes traversant le champ social. Le discours sur la « défense de la société » représenterait la position de ceux qui défendent leur propre position de supériorité.<sup>4</sup> Mais Foucault affirmait également son souci de ne pas concevoir ces rapports de force surdéterminés par une économie, comme l'a fait le marxisme et, à plusieurs égards, la psychanalyse, mais plutôt de les considérer comme immanents au champ politique. Cette

---

<sup>1</sup> Jacques Rancière « La communauté comme dissentiment », *op.cit.*

<sup>2</sup> Philippe Deranty, « Rancière and contemporary political ontology », p.2

<sup>3</sup> Jacques Rancière, *La mésentente*, p.31

<sup>4</sup> Michel Foucault, « Cours du 21 janvier 1976 ». *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France 1976*, Paris : Seuil, 1997.

démarche va directement à l'encontre de l'approche classique, qui cherche à séparer le social du politique pour mieux préserver la pureté de ce dernier, à l'image de Hannah Arendt, critiquant les « révolutions de l'égalité » qui ont fait entrer l'élément du social dans le champ politique<sup>5</sup>.

Manifestement inspirés par cette épistémologie des rapports sociaux, nos auteurs ont repris chacun à leur manière le programme foucauldien. Pour Rancière, il s'agit de décrire comment les rapports politiques, loin d'être une continuation des rapports sociaux, les écartent d'eux-mêmes en les révélant à leur tort<sup>6</sup>. Ce tort, quotidiennement légitimé et admis, s'expose dans le moment politique comme un tort fait à l'égalité. Pour Nancy, il s'agit plutôt de considérer l'ordre du monde comme traversée par une « guerre civile », sans d'autres déterminants que l'affrontement de mondes, de communautés restreintes<sup>7</sup>. Le concept de guerre civile y revêt le sens d'une agonistique morcelant la fiction de l'unité en la portant à ses limites. Enfin, pour Agamben, la conception de la « société » se rapproche davantage de la théorie foucauldienne de la naissance conjointe de l'État et de la société : termes interdépendants, où l'existence de l'un est assurée par la croyance en l'autre. Une séparation des pratiques politiques à l'égard de l'appareil d'État devient alors inséparable de l'indifférence face à la notion même de « société ».

Comment concilier alors la communauté politique avec la société, si elle se pose comme son contraire ? Premièrement, répondrait Rancière, en cessant de chercher dans la politique un principe de bon gouvernement. En d'autres termes, en arrêtant de vouloir traduire le politique en un simple fait social, en lui imposant le souci de l'ordre. Cela exige de s'éloigner non seulement de l'analyse des régimes, déjà une réduction du politique à un « état de fait », mais aussi de l'analyse plus locale des modes d'organisation collectifs. Il déclare à cet égard : « théoriquement, il est vrai que je n'ai jamais éprouvé d'intérêt pour la question des formes

---

<sup>5</sup> Ce débat fait également écho au différend entre Arendt et Agamben quant à l'interprétation du processus d'inclusion de la vie biologique dans la sphère politique. Voir Martine Leibovici, « Biopolitique et compréhension du totalitarisme : Foucault, Agamben, Arendt ». *Tumultes*, 2005, vol. 2, no.25, p. 23-45.

<sup>6</sup> « Mais la politique pour moi commence quand son sujet se sépare de toute collectivité formée par un processus économique et social. » Jacques Rancière, dans « Insistances démocratiques : entretien avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy & Jacques Rancière », entretien réalisé par Stany Grelet, Jérôme Lèbre & Sophie Wahnich *Vacarme* 48, été 2009.

<sup>7</sup> Jean-Luc Nancy, *La communauté affrontée*, op.cit.

d'organisation des collectifs politiques (...) il m'a semblé qu'il fallait d'abord isoler l'acte politique comme tel »<sup>8</sup>. L'acte politique, comme nous l'avons vu, consiste dans l'affirmation égalitaire qui reconfigure le partage du sensible, et crée une communauté du litige. Cela implique de ne plus penser la communauté comme le processus d'assemblage des êtres humains, ce problème étant « toujours déjà résolu par avance »<sup>9</sup>.

La « communauté négative » de Bataille et de Blanchot, posait déjà la distinction entre société et communauté. La seconde serait le véritable lieu d'expression du politique, en tant que volonté de communauté sans achèvement ni aboutissement, perpétrée, comme chez Rancière, à l'encontre de la communauté instituée. La communauté n'est alors ni une forme restreinte de la société (à l'instar du groupuscule), ni une unité tournée vers un « œuvrer ».<sup>10</sup> Dans son rapport au social, la communauté politique porte en elle une « possibilité de désastre »<sup>11</sup>, comparable à la machine de guerre deleuzienne.

Cette distinction entre la communauté et la société ne correspond donc pas à la division classique entre un ensemble impersonnel et massifiant, la société, et une unité à caractère intime et immédiat, la communauté. En réalité, dans cette acception traditionnelle, les deux éléments ne font que se renforcer : la communauté particulière ayant besoin de la société pour la représenter et la société se nourrissant de la matière vivante fournie par la communauté. Quand la figure de la communauté restreinte ressurgit dans les travaux de nos auteurs, c'est seulement à titre d'un contre-exemple de ce qui n'est précisément pas la communauté politique. Ces communautés particulières, aussi séparées qu'elles se posent face à la société, ne subsistent que comme un repli identitaire contre l'anonymat du social. Elles se créent toujours en traçant des frontières, et préférablement en se séparant du voisin, dit Nancy<sup>12</sup>. À ce chapitre, Rancière partage le même souci de comprendre comment la communauté se structure en communauté de haine, tenant sur la désignation de l'ennemi commun et de l'étranger. La communauté politique ne saurait donc correspondre à ce qui assure le respect

---

<sup>8</sup> Jacques Rancière, « La méthode de l'égalité », *op.cit.*, p.514

<sup>9</sup> Jacques Rancière, « La communauté comme dissentiment », *op.cit.*, p.88

<sup>10</sup> Maurice Blanchot, *La Communauté Inavouable*, p.24

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.80

<sup>12</sup> Jean-Luc Nancy et Jean-Christophe Bailly « Le lien communautaire ne rassemble les hommes qu'en les séparant de tous les autres et en les séparant d'abord, s'il le peut, des voisins », *La Comparution*, p.20

de la norme et l'assujettissement au grand ensemble. La distinction ami-ennemi, autour de laquelle se constituent les ensembles sociaux, ne s'applique pas non plus ici. La communauté sociale, comme le fait ressortir Rancière, est aussi ce qui fixe en premier lieu la subjectivité, qui lui désigne une place : il n'y a pas de contradiction fondamentale entre la logique sociale et la logique de la communauté restreinte. Dans cette dernière, tout se passe comme si les opérations de la société se voyaient reproduites à plus petite échelle, chargées d'une intensité décuplée par la proximité du contact.

### 3.1.1 La communauté des égaux

Il n'est pas rien d'affirmer que : « Toutes les communautés existantes ou ayant existé, toutes les communautés à venir, sont des pensées restreintes du commun »<sup>13</sup>, comme le font Nancy et Bailly. Mais se contenter de cette idée d'une reproduction des schèmes identitaires et exclusifs signifierait se plier à un dictat déterministe. Or, Nancy fait le pari d'entrevoir la possibilité, dans la communauté politique, d'un dépassement de la simple communauté restreinte à un niveau qualitatif, rejetant la simple apologie du particulier face à l'hégémonique. La différence qualifiant la communauté comme politique tient à sa participation à une autre temporalité, en vertu de laquelle son activité s'oppose essentiellement à celle de la communauté constituée.

Pour Rancière, il est clair que le moment du politique, c'est-à-dire la temporalité politique, s'oppose au travail de la *police* de par son extensivité et son caractère « public ». Le *poliçage* tend vers la privatisation du sensible, au sens d'une relégation des affaires communes à une sphère ne concernant pas *n'importe qui*. La politique, au contraire, pose d'emblée le sensible – les lieux, les choses et les places – comme appartenant à la sphère du commun. Pour ce faire, elle s'actualise par un principe d'égalité, posant la possibilité pour *tout un chacun* de se trouver là où n'est pas sa place. Cette « intelligibilité des choses »<sup>14</sup> politiques, ne dérive pas chez Rancière d'une faculté de juger kantienne, c'est-à-dire d'une disposition originelle au

<sup>13</sup> Jean-Luc Nancy et Jean-Christophe Bailly, *La comparution*, p.19

<sup>14</sup> Patrice Vermeren, « Le postulat de l'égalité et la démocratie à venir », *op.cit.*, p.64

commun. L'opération de l'égalité n'est pas d'unifier, mais de déclasser.<sup>15</sup> Elle surgit comme un effet de la contradiction de l'ordre policier et de l'existence démocratique. Naissant de cette intervalle entre les termes, elle ne s'actualise jamais totalement, mais « invente une forme de communauté qui institue des relations inédites entre les significations, entre les significations et les corps, entre les corps et leurs modes d'identification, places et destinations, et non pas d'abord entre des sujets »<sup>16</sup>. Ainsi, le corps du peuple est double, pris entre le compte policier et l'excessivité de la part en plus. Mais c'est précisément cette dualité qui donne forme au litige comme objet premier du politique, car l'introduction de la part surnuméraire a pour effet de suspendre le consensus, en actualisant la contingence de l'égalité des êtres parlants quelconques.<sup>17</sup> La communauté politique chez Rancière est suspendue entre un moment d'exposition du litige et son règlement, lorsque la nouvelle configuration se fige et devient à son tour police. C'est en raison de cette fragilité de la temporalité politique que les moments d'apparition de cette communauté sont si rares pour Rancière. C'est dans ce moment que des noms politiques, disponibles pour tout un chacun, s'exposent, faisant apparaître une communauté traversée par sa division. Ainsi, la communauté politique chez Rancière n'est pas seulement l'ensemble de ceux qui luttent contre la *police*, elle est plutôt l'écart qui divise et fait co-appartenir en même temps les différents mondes les uns aux autres.

### 3.2 La communauté désœuvrée

Chez Nancy, ce qui tient lieu d'ouverture au commun n'est pas l'égalité mais plutôt le désœuvrement. Ce terme permet, comme pour Rancière, de penser une manière d'être ensemble qui naisse de la contestation de l'ordre donné. Comme nous l'avons déjà mentionné, Nancy part de l'idée que toute communauté se forme autour de son manque. Simultanément, la communauté cherche toujours à voiler ce manque originaire par ses

---

<sup>15</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.68

<sup>16</sup> Patrice Vermeren, « Le postulat de l'égalité et la démocratie à venir », p.70

<sup>17</sup> *Ibid.*, p.71

tendances à la fermeture et l'exclusivité. Mais une communauté qui réaliserait le caractère irréalisable de sa fin, qui prendrait acte du principe d'inachèvement, ferait apparaître la possibilité d'une communauté *désœuvrée*. Celle-ci s'appuierait sur l'existence d'un écart irréductible entre l'immanence que la communauté souhaite atteindre, son l'impossibilité à faire « œuvre », c'est-à-dire de fixer une fois pour toute sa vérité. Mais cet écart qui empêche toute communauté d'atteindre son immanence permet en même temps que la communauté ait lieu, l'écart étant précisément ce qui donne lieu à la communication. Or, si l'immanence communautaire avait *pleinement* lieu, c'est-à-dire si l'essence de la communauté se réalisait, elle supprimerait l'espace de la communication, qui n'est nulle autre que l'*entre* où la communauté existe<sup>18</sup>. Comme chez Rancière, pour qu'il y ait mouvement, il faut de l'espacement, une non-congruence.

L'exposition du partage, en d'autres mots du conflit, qui se joue au cœur du politique, n'est jamais qu'une division, il permet aussi de mettre ensemble. L'espacement du désœuvrement est tout autant une lutte contre le tort qui structure la communication effective<sup>19</sup>. En révélant l'infondation des vérités restreintes de la communauté, le désœuvrement correspond à un effort de déconstruction des évidences, des mythes et des fétichismes, faisant communiquer des termes *à priori* irréductibles, sans pour autant les réduire intégralement. L'exposition de la communauté désœuvrée pose alors une nécessité de faire reconnaître le *commun du vécu*, sans pour autant le transformer en *vécu commun*, en substrat de l'universalité. Ce dernier risquant de faire tomber la communauté dans le désir de fusion et de communion.

Nancy veille à la présence du commun qui ne saurait retomber dans une immanence, une recherche de la *vérité* finale de la communauté. Au contraire, la communauté ne peut être pensée chez lui sans la présence d'un élément transcendant. Il ira jusqu'à dire que la communauté est la transcendance même, dépouillée de tout caractère sacré, ce qui ne signifie rien d'autre que « la résistance à l'immanence (à la communion de tous ou à la passion exclusive d'un ou de quelques-uns : à toutes les formes et à toutes les violences de la

---

<sup>18</sup> Jean-Luc Nancy, *La Communauté Désœuvrée*, p.35

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.89. Le terme de tort est à entendre dans le sens de Jean-François Lyotard, c'est-à-dire comme l'impossibilité de la communication résultant de l'hétérogénéité des ordres de discours, qui signifie aussi l'impossibilité de témoigner de ce tort. Cf. Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris : Éditions de Minuit, 1984.

subjectivité) ».<sup>20</sup> Elle est transcendance seulement dans la mesure où elle ouvre à l'inachèvement, à l'impossibilité d'une parfaite transparence de l'humain à lui-même. Lorsqu'elle apparaît, cette communauté ne vient qu'après le renoncement à la produire, la saisir ou la définir : « elle assume l'impossibilité de sa propre immanence, l'impossibilité d'un être communautaire en tant que sujet »<sup>21</sup>. Réaliser un écart à l'identité donnée, passe par une ouverture, c'est l'action de la transcendance<sup>22</sup>. D'une certaine manière, l'exposition politique tient de la même temporalité secondaire que chez Rancière : l'exposition ne peut venir qu'après le détachement à l'égard des appartenances restreintes, de toute place donnée dans un ordre. Dans le même temps, elle est aussi la trace pour Nancy d'un partage plus originaire que le social; un partage premier moins évident pour Rancière.

Historiquement, le désœuvrement de Nancy correspond aussi à l'épuisement de la volonté à vouloir définir l'essence de l'humain. Suivant à la fois Bataille et Heidegger, cette insistance sur la fin des divinités et la disparition du sacré aboutit dans un constat définitif : la seule expérience de la communauté qui nous est donnée est celle de son manque. En fin de compte, l'expérience de la communauté désœuvrée serait « la communauté de ceux qui sont sans communauté (nous tous, désormais) »,<sup>23</sup> ouvrant à une potentialité inédite de se saisir de cet être au monde sans destin. Le thème de la comparution prend ici tout son sens, puisque être en communauté, « c'est être exposé ensemble à nous-mêmes en tant qu'hétérogénéité : à l'arrivée de nous-mêmes »<sup>24</sup>.

### 3.3 La communauté qui vient

Comment comprendre l'hétérogénéité de ce « nous-mêmes »? Quel est l'être qui fait l'expérience de la communauté? *La communauté qui vient* d'Agamben laisse entrevoir une

---

<sup>20</sup> Jean-Luc Nancy, *La Communauté Désœuvrée*, p.88

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.42

<sup>22</sup> On notera ici la différence entre le « désœuvrement » de Nancy, associée à la transcendance, et le « devenir » chez Gilles Deleuze, sensé se produire sur un pur plan d'immanence. Cf. Gilles Deleuze, et Félix Guattari, *Mille Plateaux : Capitalisme et Schizophrénie*, Paris : Éditions de Minuit, 1980.

<sup>23</sup> Jean-Luc Nancy, *La communauté affrontée*, p.40

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.277

expérience du commun qui évite le piège de ramener le « nous » à l'identité et à sa propre immanence. Le commun chez Agamben se comprend à partir de la figure de l'être-quelconque : c'est-à-dire un être pris dans sa contingence et pourtant radicalement arrimé à sa singularité. Agamben dira : « tel que de toute façon il importe »<sup>25</sup> et il faut entendre par là que c'est précisément en raison de la *quelconquité* de sa singularité que l'être appartient au commun. « Dans la singularité quelconque l'être-quel est retiré de son appartenance à telle ou telle propriété, [...] il est envisagé non par rapport à une autre classe ou à la simple absence générique de toute appartenance, mais relativement à son être-tel, à l'appartenance même. »<sup>26</sup> Cette articulation entre la différence et l'universalité, porte au dépassement des deux termes et permet de penser en même temps une généricité qui n'est pas une dissolution des différences, et une différence qui n'est pas absolument indicible.

C'est à partir de l'exemple linguistique qu'Agamben propose de concevoir la singularité quelconque, parce que la langue présente cette appartenance sans actualité qui n'est pas sans rappeler la situation paradoxale de la souveraineté : valoir en même temps pour tous les cas d'une catégorie, mais en même temps n'être aucun d'eux en particulier<sup>27</sup>. L'être-dit est simultanément ce qui fonde toutes les appartenances possibles et ce qui est en puissance de les remettre en question : « il est le plus Commun, qui re tranche de toute communauté réelle »<sup>28</sup>. C'est à partir de leur *exemplarité* que les singularités quelconques inportent. Elles se voient alors expropriées de toute identité, de toute propriété commune, pour mieux s'approprier l'appartenance même<sup>29</sup>. Cela ne signifie pas que la singularité quelconque est dégagée de tous ses prédicats : ce n'est pas une recherche d'une figure toujours plus universelle. Le prolétaire tel que s'en était saisi le marxisme orthodoxe, n'*importait* plus, dirait Agamben, puisqu'il s'était en quelque sorte vidé de toute forme-de-vie pour devenir une figure représentative. Or, l'être-exemplaire n'est pas une figure de la représentation, il échappe à la volonté de subsumer, se tenant plutôt dans le retrait de la totalité.

---

<sup>25</sup> Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient*, p.9

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.10

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.17

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.17

<sup>29</sup> *Ibid.*, p.17

Cet être-tel qu'il est serait la voie, entrevue par Agamben, pour l'accès à cette communauté dont il dira qu'elle « vient ». Loin d'être une projection dans un futur, le « qui vient » correspond à l'*inclination* messianique, elle est la pente même et non la cime, la destinalité et non la destination. Paradoxalement, ce qui vient est toujours-déjà-là, cependant que « l'avoir lieu des choses n'a pas lieu dans le monde ».<sup>30</sup> Le « qui vient » annonce, comme chez Nancy, une communauté qui est autant à venir qu'elle a toujours-déjà été là, prise dans ses formes restreintes.

Agamben tente de définir une communauté soustraite à toute destination et qui, dans le même mouvement, se délesterait de toute forme de souveraineté. De son inspiration heideggérienne, il retient que si la pensée du maître a pu épouser le nazisme, c'est qu'elle n'a pas été jusqu'au bout de l'acceptation de la facticité des étants – des peuples et des langues - mais s'est retournée vers une quête de *destination* de l'être.<sup>31</sup> En voulant trouver un « propre » de la communauté, et conséquemment de l'être humain, la pensée d'Heidegger s'est réfugiée dans une *archè*, tel un renard prenant un piège pour tanière<sup>32</sup>. La singularité quelconque, l'être-tel, permet de penser une appartenance sans destination ni propriété. Elle donne à voir ce que serait une communauté sans pré-supposé ni objet, dépendant dorénavant d'une appropriation de l'impropriété conséquente de l'abandon du rempart de l'individualité<sup>33</sup>. En effet, la *singularité* n'est jamais le simple équivalent de l'individu. Chez chacun de nos trois auteurs, elle désigne à la fois quelque chose qui serait en-deçà de l'individu, un devenir qui traverse le sujet, mais aussi au-delà de lui, puisque tendant vers une inclination partagée.

### 3.3.1 Le libre usage

Le passage par la singularité quelconque oriente irrémédiablement la vision de la politique chez Agamben. Elle ne peut plus s'orienter sur la traditionnelle prise du pouvoir, autant sous la forme du Parti-État que celle de la volonté générale d'une Assemblée Constituante, ce qui

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.115

<sup>31</sup> Giorgio Agamben, « Heidegger et le nazisme », *op. cit.*, p.372

<sup>32</sup> En référence à la formule d'Arendt dans « Heidegger and the fox », citée dans « Heidegger et le nazisme » *op. cit.*, p. 372

<sup>33</sup> Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient*, p.67

ne ferait que perpétuer le paradoxe de la souveraineté. Elle ne peut non plus aspirer à une communauté utopique qui se heurterait tout autant au problème de la fondation de droit, et de la définition de son « propre ». La ligne de fuite qui se profile dans la *Communauté qui vient* est l'idée du libre-usage. Le libre-usage signifierait, politiquement, que l'impropriété est appropriée par l'être-quelconque comme sa manière d'être propre. Cela équivaut à se saisir de la forme-de-vie, qui signifie « être engendré par sa propre manière d'être »<sup>34</sup>. Si chez Rancière, l'*ethos* est compris négativement comme une manière d'être résiduelle, une sorte d'habitus qu'il s'agirait de quitter afin de se détacher de soi<sup>35</sup>, Agamben propose une lecture de l'*ethos* en tant que manière d'être « quelconque » et dans le même temps aimable. Il est le passage du commun au propre, et vice versa, la mise en acte du propre en communauté. Il représente ainsi une forme de résistance du même genre que la souhaite Rancière : un détachement du social et de l'identité assignée, mais évitant cette fois une « neutralisation » du propre conséquente du mouvement d'universalisation. La forme-de-vie, pour Agamben, serait une manière impropre d'assumer l'*ethos*.

Comment la forme-de-vie remplacerait-elle l'identité? Par quel moyen Agamben pense-t-il éviter le retournement de la singularité quelconque en une identité, potentiel lieu de résurgence de micro-fascismes communautaires ? Vaste question, à laquelle nous pouvons tenter d'apporter quelques précisions. La réponse passe par un usage « mineur »<sup>36</sup> de la puissance. En effet, c'est la tentative d'arrimer la facticité à une destination propre, c'est-à-dire à une *actualisation*, qui a fait la perte de la pensée d'Heidegger. Or, c'est seulement lorsque l'être-quelconque renoncera à toute actualisation finale qu'il pourra se dissocier du piège de la souveraineté. « Proprement quelconque est l'être qui peut ne pas être, qui peut sa propre impuissance »,<sup>37</sup> indiquant que la puissance de l'être-quelconque est avant tout celle de ne pas s'actualiser, de se maintenir dans la puissance du retrait.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.35

<sup>35</sup> « Pour se séparer de son assignation à un ordre, il faut se séparer de soi [l'*ethos*]. Pour cela il faut affirmer le pouvoir d'inséparation de l'égalité », Jacques Rancière, « La méthode de l'égalité », *op.cit.*, p.512

<sup>36</sup> Le terme de « puissance mineure » n'est pas directement présent dans le travail d'Agamben, cependant nous l'utilisons ici pour faire ressortir la proximité de cette conception de la puissance avec celle de Gilles Deleuze. Cf. Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*. Paris : Flammarion, 1977.

<sup>37</sup> Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient*, p.40

Cette puissance de *ne pas*, centrale dans la pensée d'Agamben, s'inspire de l'image de la gloire divine. Elle est pensée sur le modèle du Dieu infiniment glorieux des théologiens pauliniens, chez qui la puissance la plus haute est celle d'une « puissance sans œuvre » délestée de finalité à réaliser, d'un être qui peut à tout moment sa propre impuissance<sup>38</sup>. Seule cette puissance de *ne pas* être ouvre véritablement la possibilité de la communauté politique : sans finalité à réaliser par une actualité de l'agir. Cette communauté *peut* sa propre impuissance, la non-réalisation de son propre. La rencontre de l'être-quelconque et de sa puissance de *ne pas* avec la communauté sans acte « désigne probablement la seule et unique 'gloire' d'une nature humaine soustraite à l'impératif moral d'une destination de l'agir ».<sup>39</sup> Le *ne pas* serait le désœuvrement interprété par Agamben.<sup>40</sup> Il appelle à un exode des formes étatiques :

La politique qui s'annonce, ne sera plus un combat pour la conquête ou le contrôle de l'État par de nouveaux ou d'anciens sujets sociaux, mais une lutte entre l'État et le non-État (l'humanité), disjonction irrémédiable des singularités quelconques et de l'organisation étatique.<sup>41</sup>

La communauté qui vient ne saurait être rabattue sur une forme de société, serait-ce la « société civile ». Car les singularités quelconques, à l'encontre des minorités constituées, n'ont pas d'identité à faire reconnaître, et n'ont aucune base pour faire société<sup>42</sup>. Elles apparaissent en conflit de toute forme d'État, détachées de toute identité assignable : « que des hommes co-appartiennent sans une condition d'appartenance représentable constitue ce que l'État ne peut en aucun cas tolérer ».<sup>43</sup> À cette intolérance du pouvoir face à l'impropriété, la proposition d'Agamben n'est pas clairement celle d'un affrontement. La manifestation de la communauté qui vient est plutôt à trouver du côté d'un « devenir-insignifiant » à l'égard de l'État, qui le minerait de l'intérieur<sup>44</sup>. La proposition ambitieuse d'Agamben est le dégagement d'un espace a-territorial, donnant place pour une citoyenneté,

<sup>38</sup> Pierre Ansaldi, « Autour d'Agamben », *op.cit.*, p.382-383

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.383

<sup>40</sup> Stefano Franchi suggère que l'utilisation du terme « désœuvrement » chez Blanchot, Nancy et Agamben ne serait pas un partage du même concept mais aurait plutôt son origine dans la lecture de Bataille. Stefano Franchi, « Passive Politics », *Contretemps*, 5, décembre 2004, p.33 [en ligne] <http://sydney.edu.au/contretemps/5december2004/franchi.pdf>, consulté le 7 septembre 2011.

<sup>41</sup> Giorgio Agamben, *Moyens sans fin : notes sur la politique*, p.99.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.88

<sup>43</sup> Giorgio Agamben, *Moyens sans fin : notes sur la politique*, p.89

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.90

dans une continuité indécidable entre multitude et peuple. « La survivance politique des hommes n'est pensable que sur une terre où les espaces auront été ainsi 'troués' et topologiquement déformés, et où le citoyen aura su reconnaître le réfugié qu'il est lui-même». <sup>45</sup>

### 3.4 L'exigence communiste

Visiblement, les restes de possibles pour la communauté que nous trouvons chez les trois auteurs est très mince. Non seulement ils privent la communauté de toute fondement sur une substance commune, mais encore ils abolissent l'espoir en toute réalisation finale de l'être-ensemble. Devant ce constant, plusieurs verraient un terme sans appel de la réflexion. Et pourtant, ces propositions sont rendues possibles par l'attachement à un nom singulier, que l'on trouve chez les trois penseurs. Ce nom est le communisme. Aussi étonnant que cela puisse paraître pour dénonciateurs aussi assidus du totalitarisme, ce terme « d'une autre époque » refait surface dans leurs écrits. Sans s'arrêter au caractère intrigant de ce retour, il faudra plutôt y voir la manière la plus cohérente d'agencer la volonté de commun avec la reconnaissance du caractère infini de sa désirabilité.

Tout d'abord, il convient de saisir d'où revient ce terme et quelle place il occupe dans leurs travaux. Contrairement à d'autres penseurs contemporains moins subtils quant à leur attachement à l'orthodoxie marxiste (Badiou, Žižek), nos auteurs sont loin de se réclamer de son histoire officielle, reliée à une myriade de partis, de fractions et de régimes de communisme dit réel. Ils s'associent plutôt à un communisme qui appartiendrait à la critique de l'histoire officielle du communisme. Nous n'aurons pas la prétention de vouloir ici passer en revue ce que serait, à la lumière d'aujourd'hui, l'« héritage du communisme ». Mais quelques rappels sont nécessaires pour comprendre d'où part la critique et en même temps la reprise du terme.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.37

Dans *La Comparution*, Nancy et Bailly relèvent le défi de penser le communisme à partir du consensus occidental qui, à partir de 1991, rejette en bloc toute l'histoire du communisme mondial<sup>46</sup>. « Marx est mort, [...] n'y aurait-il donc aucun deuil ? »<sup>47</sup>, se demandent-ils. Pourtant, le communisme réel, dans sa volonté de clôture et de fixation, a été le démenti le plus exact du commun. C'est comme le dit très justement Maurice Blanchot, l'origine saine du totalitarisme le plus malsain.<sup>48</sup> Le mouvement communiste, avec ce qu'il comportait de « désir de création d'une vérité symbolique de la communauté dont la société se savait à tous égards en défaut »<sup>49</sup>, tendait bien vers *l'annulation du politique*, car elle portait en elle la volonté de fin de toute séparation, comme nous l'avons vu au premier chapitre.

Rancière aussi signale l'importance de tracer une ligne de démarcation claire entre les « communistes », ceux qui cherchaient à actualiser le principe égalitaire du partage, et le « communisme » devenu gouvernement, occupé à la gestion et à la conservation de son ordre interne. Ce n'est que lorsque le discours du communisme s'est rabattu sur l'apologie de la communauté sociale, édifiée en ordre nouveau, que la tension entre les communistes et la communauté sociale a été supprimée, effaçant du même coup l'hétérogénéité de la logique de l'émancipation<sup>50</sup>. Le mouvement du communisme ayant rejoint la logique du développement de l'ordre social, il n'y avait plus d'écart, plus de contradiction à faire valoir. Ainsi, lorsque le communisme a voulu produire un principe d'ordonnement, un propre de la communauté, il s'est défait de sa capacité d'altération. En fixant dans un sujet, dans une figure, l'ensemble du potentiel politique, il a tracé la voie à son désastre. En suivant Agamben, il faut souligner que cette logique n'est pas sans rapport avec l'appropriation d'une violence constitutive au moment d'un rapatriement de la souveraineté dans la figure du Parti : cet élément à la fois extérieur à la société qui a réussi à faire passer le seuil de l'exception à l'intérieur de tous les domaines de la vie.

---

<sup>46</sup> Jean-Luc Nancy et Jean-Christophe Bailly, *La comparution*, p.7

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.65

<sup>48</sup> Maurice Blanchot, *La Communauté Inavouable*, p.11

<sup>49</sup> Jean-Luc Nancy, « Démocratie finie et infinie », *op.cit.*, p.60

<sup>50</sup> Jacques Rancière, « Communistes sans communisme », In *L'idée du communisme*, Conférence de Londres, Éditions Lignes, 2009, p.236.

Mais le mot de communisme a aussi été le porteur d'un autre processus, et c'est celui-ci qui intéresse nos auteurs. Jean-Christophe Bailly le nomme « initial communiste »<sup>51</sup>, pour mieux dégager une temporalité distincte de celle de l'histoire du communisme. L'initial désigne un mouvement de dégagement tendant vers la révélation du commun. Ce qui reste aujourd'hui de disponible de ce mouvement doit être conservé avec prudence :

L'après du communisme – aussi bien le « réel » que son idéalité posée dans la forme d'une essence visée – ne peut se trouver que dans l'à venir d'un « commun » délié de tout « -isme », mais exposé à ce qui lui est le plus proche, et qui n'est ni une essence, ni une destination, mais toujours à nouveau un événement.<sup>52</sup>

La « comparution » est alors le terme qui exprime cette irrésoluble situation dans laquelle nous nous trouvons et qui « exige » quelque chose de nous : l'irréversible exposition du partage et de son absence de fondation. « Nous n'avons rien à partager, aucun donné, aucune propriété ou substance commune, mais le partage est notre condition »<sup>53</sup>. Le communisme fut le nom, et reste le nom le plus propre de cette volonté. Il a moins à voir avec le communisme de la lutte des classes que le communisme entendu comme dissolution des catégories sociales de la division du travail et des mythes.<sup>54</sup> Dans le même sens, Balibar dira : « Un tel communisme serait toujours encore "à venir" dans toute communauté historique, et pourtant il en formerait déjà la condition d'existence »<sup>55</sup>.

L'emploi du terme communisme comprend aussi un autre avantage : il sert à marquer l'incompatibilité de la pensée du commun avec le capitalisme. En posant la généralité de la production et de la marchandise, le capitalisme nie indéniablement l'existence de la communauté. Communisme est alors le nom de l'« exposition de la particularité », opposée à la « généralité imposée du capitalisme », avance Nancy.<sup>56</sup> Ce constat est partagé par Agamben, pour qui le capitalisme-spectaculaire n'a pas seulement exproprié l'humain de son être dans le langage, mais a aplati toutes les singularités pour les rendre parfaitement communicables, en les privant de leurs formes<sup>57</sup>. En redonnant place au déploiement des

---

<sup>51</sup> Jean-Luc Nancy et Jean-Christophe Bailly, *La comparution*.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p.9

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.8

<sup>54</sup> Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, op.cit., p.118

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Jean-Luc Nancy, *La communauté Désœuvrée*, p.180

<sup>57</sup> Giorgio Agamben, *La communauté qui vient*, p.52

formes-de-vie, le communisme contredit explicitement la logique capitaliste de l'expropriation.

Voilà pour le « communisme ». Mais pourquoi « l'exigence » communiste? Ce n'est ni « l'horizon » indépassable du communisme de Sartre, empreint d'une destinée pour l'humanité, ni « l'Idée » du communisme de Badiou<sup>58</sup>, avec sa charge idéaliste, qui, telle une idée régulatrice, viendrait donner sens aux luttes réelles. Le terme « exigence » appartient au champ de l'éthique, il met à nu « une détresse, une défaillance, une revendication et une responsabilité donc rien ne nous a exonérés »<sup>59</sup>. Elle a tout à voir avec la communauté : c'est la forme que son appel a pris historiquement, et qui l'a porté jusqu'à sa limite, jusqu'à sa négation. C'est dans les écrits de Blanchot que le terme semble apparaître pour la première fois<sup>60</sup>. Il y est utilisé pour désigner une volonté politique qui ne correspondrait pas suffisamment aux dogmes du Parti, mais ne pourrait tout de même pas se détacher de l'appel du commun. Nancy reprendra l'expression en réponse à l'appel de Blanchot, en avançant qu'il y a de la communauté dans le partage de cette exigence, qu'elle ne se porte jamais seul. Même s'il n'y a pas utilisation du terme exact chez Rancière, ni chez Agamben, il est possible de déduire de leur utilisation du mot « communisme » un sens très semblable de ce qu'il désigne pour Nancy et Blanchot.

En effet, Rancière définit le communisme comme « la forme d'universalité construite par les pratiques de l'émancipation »<sup>61</sup>. Au lieu d'exigence communiste, il parle de « passion communiste » qui voudrait « tirer l'égalité de son état d'exception »<sup>62</sup>. Cette passion est une force affirmative, une manière de poser le commun au-delà de ces formes restrictives, sans recourir à une divinité, à une figure extérieure, ou à un mythe. Rancière appelle l'initial communiste « moment communiste » : il s'agit de la configuration nouvelle que prend le commun, en recomposant l'horizon des possibles<sup>63</sup>. D'une manière très similaire, pour Nancy

---

<sup>58</sup> Alain Badiou, « L'idée du communisme », In *L'idée du communisme*, op.cit.

<sup>59</sup> Jean-Luc Nancy et Jean-Christophe Bailly, *La Comparution*, p.66

<sup>60</sup> L'expression aurait été élaborée conjointement par le cercle d'écrivains dont les noms marquants seraient Maurice Blanchot, Dionys Mascolo, Marguerite Duras. Cf. Robert Vander Gucht, « Les dimensions de l'exigence communiste chez Mascolo ». *Revue Philosophique de Louvain*, 1970, Troisième série, Tome 68, no 98.

<sup>61</sup> Jacques Rancière, « Communistes sans communisme? », p.231

<sup>62</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.169

<sup>63</sup> Jacques Rancière, « Communistes sans communisme? », p.239

« communisme est le speech act de l'existence en tant qu'elle est ontologiquement être-en-commun »<sup>64</sup>. On voit ici s'articuler, chez l'un comme chez l'autre, un communisme qui simultanément affirme l'existence d'un commun, qui n'est pas forcément donné d'avance, et pose des possibilités nouvelles dans le geste performatif de son affirmation.

Penchons-nous maintenant sur les différentes composantes de l'exigence communiste, les différentes manières de décliner son sens chez nos auteurs. Nous verrons ainsi comment le terme perd sa connotation socio-économique, dans l'effort de rejoindre un sens qui lui serait plus « originel » : son sens politique.

#### 3.4.1 Sans héritage

Dans un court texte non signé, écrit en mai 1968, Blanchot propose de désormais penser le communisme comme étant « sans héritage »<sup>65</sup>. L'absence d'héritage n'est pas seulement à comprendre dans le sens classique d'un perpétuel surpassement des différents stades du socialisme jusqu'à la disparition de l'État. Ce que Blanchot entend par « sans héritage », c'est que le communisme doit se prémunir contre toute forme de fixation d'une origine et d'une destinée. Il s'agit de ne jamais se laisser aller au « besoin d'être quelque part chez soi, de se soumettre au Père, à la loi du Père »<sup>66</sup>, ce qui signifierait la mort politique du mouvement. Blanchot propose explicitement à une nouvelle définition : « le communisme : ce qui exclut (et s'exclut de) toute communauté déjà constituée ».

Il est important de lire ici convenablement le « déjà constitué ». Il prend ici le même sens que chez Rancière, lorsqu'il avance que le communisme détruit par sa logique même toutes les communautés restreintes (famille, État, religion) : « le communisme apparaissait comme la seule forme de communauté possible dans la débâcle des autres »<sup>67</sup>, mais cette nouvelle communauté ne saurait être l'intégration à une nouvelle société, la société des travailleurs par exemple. Car le mouvement d'auto-exclusion de l'exigence communiste ne propose pas

---

<sup>64</sup> Jean-Luc Nancy, « Communisme, le mot », In *L'idée du Communisme*, op.cit., p.206

<sup>65</sup> Maurice Blanchot, « Le Communisme sans héritage », In *Écrits Politiques : 1953-1993*, Éditeur Bibliographique : Éric Hoppenot, Paris : Gallimard, 2008 [1968].

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Jacques Rancière, « Communistes sans communisme », *op.cit.*, p.236

dans le même geste, au risque de se trahir, de modèle pour une société future. Le communisme n'est donc pas seulement le mouvement d'arrachement aux formes fixes du social, il est ce qui s'exclut d'elles en excluant le recours à une *archè*. Ce faisant, il n'en crée pas moins de nouvelles formes de socialité, mais celles-ci demeurent suspendues, désœuvrées, ne cherchant pas de résolution finale. En ce sens, le communisme ne peut être l'héritier de quelque chose, pas même de lui-même. Il est toujours appelé à se laisser perdre : le propre du communisme et de devenir impropre.

Il y a donc une tension extatique dans le communisme, qui apparaît en deux temps : celui d'un détachement à l'égard de ce qui tient lieu de commun restreint, au nom d'un commun plus large affirmée en second temps comme étant plus originaire. Si le principe d'aliénation désigne tout ce qui institue l'homme tel qu'il est, le fixant dans une identité<sup>68</sup>, l'émancipation est le mouvement qui le porte vers sa limite. Le commun qui s'expose ainsi ne saurait être réduit à une propriété, il est au contraire l'impropre qui fait notre être-au-monde. Historiquement confronté à cette absence de fondement, le communisme réel a tenté de trouver un fondement en lui-même, dans l'immanence totale de l'humanité. Elle devenait alors productrice de son propre destin et de son essence. Ce penchant à la *production* de l'essence humaine, doublée d'une volonté d'appropriation de l'histoire, a fait de ces régimes dits communistes les négateurs les plus violents de tout ce qui se réclamait d'une singularité. C'est pourquoi l'exigence communiste doit pouvoir assumer l'impossibilité de l'immanence totale. C'est en ce sens qu'elle peut être qualifiée d'une exigence infinie.

#### 3.4.2 Le langage et le monde

Si l'exigence communiste, en tant que mouvement d'arrachement, n'était que purement négative, cela signifierait qu'il n'y aurait aucune expérience sur laquelle l'exigence pourrait s'appuyer. Elle ne serait alors qu'une pure négation<sup>69</sup> et perdrait de vue le commun. Or, il n'est pas question d'une telle résolution chez nos auteurs. Singulièrement, l'on retrouve chez

---

<sup>68</sup> Maurice Blanchot, « Communisme sans héritage », *op.cit.*

<sup>69</sup> Il y a probablement tout un travail d'exploration à faire sur les raisons du choix du terme « communisme » plutôt qu' « anarchisme » par nos auteurs, qui aurait à voir avec la différence entre la négation de l'*arkhè* et l'exposition d'un commun sans *arkhè*.

chacun d'eux un appui sur le langage et l'intelligibilité pour penser la communauté. L'emphase sur le langage révèle qu'il subsiste chez eux un attachement au marxisme, sous la forme d'une reprise transfigurée du thème de l'impropriété comme fondement du communisme. En effet, si traditionnellement la lutte communiste tirait sa force du partage d'une condition matérielle commune, elle se fonde désormais sur le partage de la condition linguistique.

Mais que peut le langage pour le commun? Pour Agamben, le propre du langage est son impropriété même, c'est ce qui nous est révélé par la catégorie de l'exemple. L'existence en potentialité du langage permet de saisir ce à quoi pourrait ressembler le libre usage déployé dans la communauté. Le langage nous indique la voie pour une politique des purs moyens, notamment par la valorisation des langues mineures, argots et métissages, qui exposent le langage dans l'impropriété de son essence, et corolairement les peuples dans leur facticité<sup>70</sup>. La possibilité d'une utilisation « sans fin » du langage est permise par l'impropriété de la langue et son intelligibilité. Ce qui y est expérimenté n'est rien de plus qu'une puissance, un potentiel: « une expérience, un *experimentum* qui a pour objet le caractère potentiel de la vie et de l'intelligence humaine». <sup>71</sup>

Il faut cependant veiller à éviter que cet *experimentum* se maintienne dans l'espace indifférencié entre le propre et l'impropre, afin de ne jamais tendre vers la propriété exclusive :

Ce qui est enjeu dans cette expérience, n'est en aucune manière la communication en tant que destin et fin spécifique de l'Homme ou comme condition logico-transcendantale de la politique (ce qui est le cas dans la pseudo philosophie de la communication), mais la seule expérience matérielle possible de l'être générique.<sup>72</sup>

L'être humain n'est pas seulement jeté dans le monde sans destination ni fin, il est pris dans la nécessité de communiquer cette absence de destin. C'est le secret du commun pour

---

<sup>70</sup> « Tous les peuples sont bandes et coquilles, toutes les langues sont jargons et argots », semble être une reprise politique pertinente du concept de langue mineure de Gilles Deleuze. Giorgio Agamben, *Moyens sans fin : notes sur la politique*, p.77.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p.19.

<sup>72</sup> Giorgio Agamben, « Le commun: comment en faire usage? », *Multitudes*, 2004 [1992], En ligne : Adresse URL : <http://multitudes.samizdat.net/Le-commun-comment-en-faire-usage.>, consulté le 30 août 2011.

Agamben que d'être un pur moyen, inappropriable, sans fond, mais pourtant propre à l'humanité. La tâche de la politique est alors d'articuler les lieux, les modes et le sens de l'expérience du langage dans le sens d'un libre usage du commun.<sup>73</sup>

Cette idée du langage comme la possibilité propre à l'humain amène à une conception singulière de ce qu'est la condition du partage. En effet, elle implique nécessairement quelque chose comme une intelligence partagée qui permet l'expérience égalitaire de la potentialité du langage. Cette intelligence a pourtant peu à voir avec les modèles cognitivo-analytiques, ni avec un certain enthousiasme pour l'extension du capitalisme cognitif. Comme nous l'avons déjà vu, pour Rancière, la communauté politique surgit d'une division qui se manifeste aussi en un tort de la communication qui peut être presque total. Nous disons « presque » car Rancière maintient qu'il faut un minimum de compréhension, une reconnaissance minimale accordée à l'autre, pour faire entendre la cause de l'inégalité. Cette reconnaissance ne dépend en rien de la générosité du dominant, elle est une présupposition logique pour l'existence d'une situation de parole politique. C'est précisément de ce partage paradoxal de l'intelligence, entre le dominant voulant assoir sa position en la faisant « entendre » au dominé que Rancière tire le principe égalitaire « L'intelligence est une. Il y a une intelligence qui ne correspond à aucune position dans l'ordre social, qui appartient à n'importe qui »<sup>74</sup>. Sur cette prémisse se construira toute la vision de la politique de Rancière : faisant communauté dans son partage, ne pouvant nier complètement le commun tout en le niant. À ce moment, Rancière se fait très proche de la vision de l'intelligibilité d'Agamben. Dans les deux cas, il ne s'agit pas tant d'une intelligence exercée, faisant ses preuves, mais d'un potentiel sourd, impersonnel, de s'approprier la puissance en se dégageant de sa place assignée.

Le langage est ici mobilisé en tant que système ouvert, donnant la possibilité de signifier et de rejouer la signification. Mais il est aussi le fond sur lequel se joue l'égalité politique : puisqu'il s'agit toujours de se faire entendre et de démontrer. D'après Agamben, c'est en tant que modèle de puissance *impuissante* que le langage permet de penser le commun. En tant que système potentiel, qui n'a pas besoin d'une actualisation propre pour exister, il montre la

---

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> Jacques Rancière, « Communistes sans communisme », p.232

voie pour la pensée de la singularité quelconque. De même pour Nancy, le langage indique la voie pour penser le communisme, puisqu'ils en même temps commun à toutes les langues et différent en chacune. Il serait « exposé à la différence et l'exposant du commun »<sup>75</sup>. Le langage est donc l'impropre le plus « propre » à l'humain. C'est pourquoi Agamben en appelle à l'appropriation de l'impropriété du langage comme la voie pour la communauté qui vient : dans le langage nous mesurons le partage d'une impuissance propre.

C'est aussi le langage qui permet de penser le sens. Non pas tant parce que le langage serait le transmetteur d'un récit commun, mais simplement parce qu'il est vecteur de signification. C'est chez Nancy que l'on retrouve l'insistance la plus forte sur la présence d'un sens qui n'aurait plus de lien avec la divinité ou une quelconque téléologie. Le sens coïncide avec le *monde*, tous deux désignant l'« entre » : l'espace où se produit la circulation. Le monde, en tant qu'écart, apparaît comme le pendant du Rien : il est ce qui est donné irrémédiablement, la facticité de l'agencement sans lequel le commun serait impensable. Pour Nancy il n'y a aucun sens au-delà du monde à rechercher, pas d'arrière-monde où se cacherait le point focal du sensible. Ce qui se tient entre nous est précisément ce qui *nous partage* et nous fait comparaître dans une commune temporalité.

Du sens, cela veut dire : du renvoi des uns aux autres, de la circulation, de l'échange ou du partage de possibilités d'expérience, c'est-à-dire du rapport au dehors, à la possibilité d'une ouverture sur l'infini. Conditions du commun : tension extatique entre nous.<sup>76</sup>

Pour Rancière en revanche, le politique est avant tout rapport *de mondes*<sup>77</sup>. Au pluriel précisément en tant qu'objets de partage, les mondes forment la consistance sensible toujours-déjà distribuée, à défaire et à reconfigurer. Agamben, quant à lui, insiste sur l'essence langagière du monde comme modalité d'appartenance originaire, ce que fait également Rancière sur un angle plus matérialiste<sup>78</sup>.

Le concept de monde, autant au singulier qu'au pluriel, est finalement assez proche de celui dont Heidegger et Arendt faisaient l'objet du « souci », à la différence près que nos auteurs

---

<sup>75</sup> Jean-Luc Nancy et Jean-Christophe Bailly, *La comparution*, p.21

<sup>76</sup> Jean Luc Nancy, « Démocratie finie et infinie », *Démocratie, dans quel État*, op.cit., p.62

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.67

<sup>78</sup> Christian Ruby, *L'interruption : Jacques Rancière et la politique*, op.cit., p.47

ne le conçoivent plus comme à préserver, puisque le monde gît dans l'écart, dans l'« entre ». C'est bien l'écart même qu'il s'agit d'habiter alors, et la praxis qui s'annonce est celle du partage de cet entre-nous, où il n'y a de commun entre les singularités que leur « co-apparition »<sup>79</sup>. De ce fait, la communauté politique se voit assignée à ce sens et le « communisme désigne donc la condition commune de toutes les singularités ou sujets, c'est-à-dire de toutes les exceptions [...] Commune est la condition des non-communs dont le réseau fait monde, possibilité de sens. »<sup>80</sup>

### 3.4.3 Politique de l'inapproprié

Il y a un autre différend séparant nos auteurs du « souci » pour le monde d'Arendt. Pour cette dernière, qui suit en cela la tradition de la philosophie politique, la tâche de la préservation du monde en commun impartie à la politique signifie que la communauté politique tient son moment privilégié de manifestation dans un état de plénitude à soi. Le danger réside alors dans l'expropriation, la perte de monde et l'extension de désert, susceptibles de marquer la fin de la politique et, corollairement, du commun<sup>81</sup>. Pour nos auteurs, c'est au contraire à partir de l'expérience-limite, de la démission de la communauté et du monde, que l'exemplarité du commun apparaît. C'est en ce sens qu'Agamben considère l'expérience des camps de concentration comme plus exemplaire du rapport au monde, dans la capacité de cette expérience du dénuement à révéler l'absence de propre à l'humain et de l'impossibilité de tracer une démarcation entre l'humain et le non-humain<sup>82</sup>. Mais il ajoute : « si l'homme est ce qui peut être infiniment détruit, cela veut dire qu'il reste toujours quelque chose au-delà de cette destruction et dans cette destruction, et que l'homme est ce reste »<sup>83</sup>. C'est cette condition de reste qui résume le mieux le sens de l'*impropriété* qui se joue au cœur du politique.

---

<sup>79</sup> Jean-Luc Nancy et Jean-Christophe Bailly, *La comparution*.

<sup>80</sup> Jean-Luc Nancy, « Communisme le mot », *op.cit.*, p.208

<sup>81</sup> Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, *op.cit.*

<sup>82</sup> Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris : Rivages Poche, 2003[1998].

<sup>83</sup> Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, p.89

En conséquence, il faut se détacher du dilemme de l'appropriation et de l'expropriation. Dans un visage comme dans une langue, ce qui compte n'est plus l'appropriation d'une propriété, soit-elle universelle comme dans le paradigme hégélien, mais bien le moment d'*indifférenciation* du commun et du propre<sup>84</sup>. Au demeurant, le commun lui-même réside dans cette indifférenciation et ne peut être saisi que sur le mode de l'usage<sup>85</sup>. Un usage du monde comme impropiété exige de se tenir auprès de la potentialité, c'est-à-dire d'une *relation à l'absence*, seule condition propre aux « animaux politiques » que nous sommes. C'est de cette impossibilité de trouver un lieu de plénitude que naît la communauté :

Parmi des êtres qui seraient toujours déjà en acte, qui seraient toujours déjà telle ou telle chose, telle ou telle identité et auraient en celle-ci épuisé entièrement leur puissance, il ne pourrait y avoir aucune communauté, mais seulement des coïncidences et des divisions factuelles.<sup>86</sup>

La seule forme d'appropriation qui demeure essentielle est nulle autre que celle de l'impropiété fondamentale, par laquelle l'impropre devient propre : « c'est dans le commun que la propre propriété peut advenir »<sup>87</sup>. La « appropriation » de l'être ne peut se faire qu'en commun, car l'être n'est rien que l'espace de signification entre les étants appelé *monde*<sup>88</sup>. Le propre n'est alors plus une espèce d'enfermement dans une unicité impartageable, pas plus que le partage d'une condition universelle. Le propre de l'humain « devient ainsi sa faculté d'être substitué, à être de toute façon dans le lieu de l'autre »<sup>89</sup>. Puisqu'il n'y pas de destinée, le seul moment donné comme propre est de se saisir de cette absence en tant que nôtre.

Rancière aborde ce thème de l'appropriation de l'impropre d'un point de vue plus pragmatique. Il part également de l'idée que le propre de l'homme serait un *reste*, au-delà de toute assignation et de toute séparation. C'est la part des sans-parts qui n'ont pour tout propre à présenter à la communauté que cette impropiété. Figure très proche du prolétaire, le sans-part de Rancière pousse plus loin encore l'idée l'impropiété. Car elle ne signifie pas seulement qu'il y a toujours une partie « oubliée » dans la communauté, elle dévoile du

<sup>84</sup> Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient*, p.25

<sup>85</sup> Giorgio Agamben, « Le commun : comment en faire usage? », op.cit.

<sup>86</sup> Giorgio Agamben, « Forme-de-vie », *Multitudes*, 1993, En ligne : <http://multitudes.samizdat.net/Forme-de-vie>, consulté le 28 août 2011.

<sup>87</sup> Jean-Luc Nancy, « Communisme : le mot », op.cit., p.213

<sup>88</sup> *Ibid.*, p.214

<sup>89</sup> Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient*, p.29

même coup l'insubstantialité de toutes les parts. Elle montre qu'aucune des places n'est véritablement destinée, puisque toujours peut apparaître un *n'importe qui* et réclamer, au nom de l'égalité, une place qui n'est pas la sienne propre.

Nous pourrions avancer que la figure du *n'importe qui* de Rancière serait un curieux équivalent de la singularité quelconque d'Agamben. Bien qu'Agamben parle de l'être quelconque tel qu'il *importe*, il faut entendre au-delà de cette apparente contradiction que ce qui est en jeu est bien le caractère quelconque, qui est susceptible d'une potentielle exposition politique. Le quelconque est au cœur de la communauté politique en tant que celui qui toujours *arrive* - Nancy dirait « se présente » - sans jamais être un particulier.

#### 3.4.4 L'inoubliable

Une question demeure : comment peut-il y avoir une « exigence » communiste si celui-ci est sans héritage? Qu'est-ce qui est actif, qu'est-ce qui exige? L'exigence, pour reprendre Agamben, est ce qui agit comme une force portant l'inoubliable qui est cœur de toute tradition et de toute histoire. Mais ce qui s'y retrouve comme inoubliable l'est précisément parce qu'il a été effectivement oublié : « L'exigence concerne non le fait d'être rappelé, mais celui de rester inoubliable »<sup>90</sup>. C'est donc parce que le communisme est perdu, a perdu, qu'il exige de rester inoubliable. Effectivement « il y a une force et une opération de l'oublié qui ne peuvent être mesurées en terme de mémoire »<sup>91</sup>, qui se présente au niveau de la trace.

La force de l'oublié exigeant de rester inoubliable est une des pièces maîtresses du messianisme désacralisé d'Agamben.<sup>92</sup> Inoubliable est la masse de « gaspillage ontologique »<sup>93</sup> : ce qui se perd à la mémoire mais qui agit toutefois comme une force tout aussi grande que celle de la masse des souvenirs conscients. Agamben relie ce gaspillage à

---

<sup>90</sup> Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste*, p.72

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.69

<sup>92</sup> Ce mémoire ne pourra, faute de temps et d'espace, s'attarder sur le messianisme d'Agamben, qui joue pourtant un rôle clé dans l'articulation de sa pensée. Notons simplement qu'il est fortement inspiré du Walter Benjamin de « Sur le concept d'histoire » (*Œuvres III*, Paris : Gallimard, 2000) et également très proche de la promesse messianique sans contenu de Derrida. Cf. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris : Galilée, 1993.

<sup>93</sup> Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, p.69

l'histoire des vaincus de Benjamin, une histoire oubliée qui se fait contre-histoire pour se transmettre à travers les mailles de la structure linéaire du récit historique vainqueur. Mais l'inoubliable est beaucoup plus que cette simple faculté de transmissibilité :

Il faut rappeler que la tradition de l'inoubliable n'est précisément pas une tradition – elle est bien plutôt ce qui marque toutes les traditions d'un sceau d'infamie ou de gloire, et parfois des deux à la fois. Ce qui rend chaque histoire historique et chaque tradition transmissible, c'est le noyau inoubliable qu'elles portent en leur sein<sup>94</sup>

La conjonction entre le caractère inoubliable et sans-héritage du communisme en fait un « héritage paradoxal », assumant de porter ce qui n'a pu être transmis, tout en rendant présent ce qui n'a pas été actualisé. L'héritage préservé du communisme n'est alors pas celui d'un règne perdu, ni même celui des luttes perdues. Il ne s'appuie pas sur une histoire mais sur une expérience de l'empreinte de l'inoubliable, auquel il s'agit de rester fidèles, inévitablement d'une fidélité déçue, qui exige de demeurer avec nous<sup>95</sup>. « Répondre à cette exigence est la seule responsabilité historique que je me sentirais capable d'assumer pleinement »,<sup>96</sup> déclare Agamben.

Rancière entretient un rapport à l'histoire similaire : s'il y a une tradition et une histoire de l'émancipation, c'est celle de la création de formes, de modalités de partage du commun. Mais elle n'est jamais active sans la trace de l'expérience vécue qui la porte : « l'histoire ne fait rien, ne dit rien, que ce qu'on appelle histoire est tramé par des gens qui construisent une temporalité à partir de leur propre vie, de leur propre expérience »<sup>97</sup>. Le communisme est le *momentum* de la bifurcation du cours du temps, au profit d'une temporalité ne participant plus à l'histoire officielle, ni à toute forme de récit : « si le communisme est pensable pour nous, c'est comme la tradition créée par ces moments [...]. Si quelque chose mérite d'être reconstruit à cette enseigne, c'est une forme de temporalité singularisant la connexion de ces moments »<sup>98</sup>. Il s'agit là d'une temporalité du politique qui répond à l'inoubliable.

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.69

<sup>95</sup> *Ibid.*, p.73

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> Jacques Rancière, « Les démocraties contre la démocratie », *op.cit.*, p.69

<sup>98</sup> Jacques Rancière, « Communistes sans communisme », *op.cit.*, p.240

L'émancipation n'est donc « ni l'accomplissement d'une nécessité historique, ni le renversement héroïque de cette nécessité »<sup>99</sup>. Car la vision d'une politique qui serait désormais dégagée de toute destinée ne laisse plus subsister aucune injonction historique à actualiser. C'est pourquoi « le seul héritage communiste qu'il vaille la peine d'examiner est celui qui nous est offert par la multiplicité des formes d'expérimentation de la capacité de n'importe qui, aujourd'hui comme hier »<sup>100</sup>. L'inoubliable fait également écho au concept de tort, cet élément voilé par tout système politique qui est simultanément une séparation et une exclusion, un partage du sensible et l'ordonnance de la communauté avec son histoire et ses récits. La tâche de l'exigence est alors d'exposer le tort occulté, caché sous les relations de pouvoir, sans jamais prétendre le résoudre. « Communiste » désigne la manière dont cette exigence veut dévoiler le tort politique : au nom du commun, qui est sans cesse recouvert par l'oubli et déterré par la politique. Ici, communiste réfère à cette mise en jeu de la communauté, où la communauté est à la fois l'objet et le problème de l'activité politique. Nancy, pour sa part, parle de comparution comme d'un moment où nous avons à répondre à nous-mêmes, *de nous-mêmes*, du tort au cœur de la communauté. Même s'il n'y a désormais plus de juge, ni Dieu ni Histoire pour juger des faits et gestes de l'humanité, pourtant nous sentons que quelque chose nous juge. « Comment répondons-nous de l'existence, et à l'existence? »<sup>101</sup>, c'est sous le poids de cette inquiétude, de cette demande de justice que nous portons sur nous-mêmes, que le commun nous apparaît.

### 3.5 L'exigence démocratique ?

Ainsi, l'exigence communiste est une composante intrinsèque de ces pensées, c'est elle qui affirme que nous avons à répondre du commun et à répondre *en* commun. Mais que pourrait vouloir dire soutenir l'exigence communiste aujourd'hui? Sur quelle praxis ouvre cette pensée de la communauté? Les communismes réels n'ont pas réussi à soutenir l'exigence originaire, ils n'ont fait que produire, au nom d'une communauté absolue, la séparation et la ruine du commun. Il nous reste donc à penser l'action politique après la disqualification des

---

<sup>99</sup> *Ibid*, p.244

<sup>100</sup> *Ibid*, p.244

<sup>101</sup> Jean-Luc Nancy et Jean-Christophe Bailly, *La comparution*, p.56

catégories unifiées du peuple. Chez Rancière et Nancy<sup>102</sup>, la continuation de l'exigence communiste a manifestement pris le nom de *démocratie*, le seul qui leur semble désormais soutenable pour l'exigence d'égalité et de commun. Il faut dire que la notion d'égalité est pratiquement inexistante chez Agamben, et que son équivalent, le « quelconque », ne s'oppose pas d'emblée à une *qualification* potentiellement hiérarchique des formes-de-vie. Il faut à tout le moins reconnaître que l'histoire mitigée des arrangements du communisme avec la démocratie rend compte de toute la difficulté que représente ce changement de dénomination.

Il y a pourtant des raisons à ce choix. D'une certaine manière, « démocratie » est le seul nom qui peut continuer à porter l'exigence sans retomber dans les méandres du communisme réel, car c'est la seule forme de politique assumant une communauté sans essence et sans propriété. Pour le dire avec Agamben, avec la chute des régimes communistes, la pensée politique se voit dans le même temps débarrassée d'un obstacle idéologique mais aussi, pour la première fois, confrontée à sa tâche « sans aucune illusion et sans aucun alibi possible »<sup>103</sup>. Nos auteurs ont véritablement consommé leur désillusion à l'égard du communisme réel, devant son inévitable hégémonie et son échec patent à créer les conditions pour une communauté politique. L'enjeu est pour eux de renouveler l'exigence tout en ayant à l'esprit le danger totalitaire caché dans toute volonté de réalisation de la communauté, qui tendrait à faire du communisme un régime politique comme un autre.

Il ne faudrait pas se méprendre sur ce que désigne ici la démocratie : il ne s'agit pas du régime constitutionnel représentatif ni de la figure mythique de l'assemblée. Elle ne pourra jamais équivaloir, comme le défend Rancière, avec un mode de gouvernement<sup>104</sup>. Démocratie désigne plutôt une *manière* politique de se manifester, caractérisée par un trouble dans l'ordre de la communauté. Cela signifie également qu'il ne peut y avoir de société toute entière

---

<sup>102</sup> Nous pourrions également inclure dans cette catégorie inclure Miguel Abensour et Étienne Balibar.

<sup>103</sup> Giorgio Agamben, *Moyens sans fin : notes sur la politique*, p.121

<sup>104</sup> Il est intéressant de noter dans la pensée de Rancière l'équivalence des termes « politique », « démocratie » et « communisme ». Il le relève d'ailleurs lui-même à la fin de « Communistes sans communisme » : « On pourra m'objecter que je définis ainsi le communisme en des termes guère différents de ceux que j'utilise pour définir la démocratie », et il conclut en donnant préférence au terme de communisme, mais seulement lorsque celui-ci contient l'engagement égalitaire que porte la démocratie. Rancière, *op. cit.*, p.244

régulée par la démocratie, puisque la démocratie est foncièrement en litige avec la logique sociale. Le système démocratique ne représente pas plus l'exigence démocratique que le communisme réel n'accomplit l'exigence communiste. La définition de Rancière est particulièrement évocatrice : « la démocratie est la communauté du partage, au double sens du terme : appartenance au même monde qui ne peut se dire que dans la polémique, rassemblement qui ne peut se faire que dans le combat »<sup>105</sup>. La démocratie apparaît ainsi comme le nom propre à permettre le déploiement de la passion communiste, lorsqu'elle appelle à une déprise de l'ordre des choses, de la même manière que la première exigence communiste, celle de Blanchot, appelait à s'arracher aux communautés déjà constituées.

Pour Nancy, la démocratie est « une révolution suspendue à ne pas retrouver son fondement ».<sup>106</sup> Sans fondement, mais aussi sans résolution. Il est clair que le véritable nom désiré par la démocratie est communisme<sup>107</sup>, dit Nancy, seulement pour rajouter que la dénonciation communiste de la séparation entre la politique et la vie n'était pas politique. Le communisme relevait d'une métaphysique totale, chargé d'un sens destinal, alors que la démocratie, parce qu'elle assume l'absence de sens final de l'existence, est la politique qui fait advenir la communauté désœuvrée. La démocratie ne veut pas dire l'autogestion de l'humanité au nom d'une Idée, prévient Nancy<sup>108</sup>. Aujourd'hui, les pensées de la révolution suspendue opposée à l'État montrent que nous avons perdu l'illusion moderne de la disparition progressive de l'État et son remplacement par un fondement immanent à l'homme<sup>109</sup>, rajoute-t-il. Mais parce que la démocratie implique une anarchie principielle, parce qu'elle n'est fondée sur aucun principe, elle est à l'image de la nature humaine, l'homme étant toujours en défaut de nature et en excès sur tout naturel, c'est-à-dire le sujet d'une dénaturation.<sup>110</sup> La dénaturation, tel est aussi pour Rancière, l'objet de la politique<sup>111</sup>.

---

<sup>105</sup> Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, p.92

<sup>106</sup> Jean-Luc Nancy, « Démocratie finie et infinie », *op.cit.*, p.57

<sup>107</sup> *Ibid.*, p.60

<sup>108</sup> *Ibid.*, p.65

<sup>109</sup> *Ibid.*, p.57

<sup>110</sup> *Ibid.*, p.59

<sup>111</sup> Jacques Rancière, *La mésentente*, p.31

La démocratie implique une anarchie principielle puisqu'elle assume le pouvoir devant l'absence de destin<sup>112</sup>. En ce sens, elle ne saurait désigner un système politique de représentation, aussi directe soit-elle, car elle est ce qui apparaît à l'envers de tout système politique : ce qui se tient à la limite des relations de pouvoir<sup>113</sup>. La démocratie reste alors toujours infondée et exposée à l'absence de fin donnée, dans une ouverture à l'infini et à l'inachevable.

Ce que la démocratie veut dire ici, c'est l'admission – sans assomption – de toutes ces diversités à une « communauté » qui ne les unifie pas mais déploie au contraire leur multiplicité et avec elle l'infini dont elles constituent les formes.<sup>114</sup>

L'ouverture sans fondement que permet la démocratie dans son sens fort, semble pour nos auteurs permettre un dépassement des limites posées par le communisme. Tous trois s'accordent sur un fonds indéniable sur lequel la démocratie et la communauté peuvent être pensées en accord. Il s'agit du caractère non-communiel de la politique démocratique. Cette politique n'admet le commun que litigieux : elle expose sans mythifier un être au monde privé de fondement<sup>115</sup>. Ainsi, la politique ne « doit ni trouver, ni retrouver, ni opérer une communion qui aurait été perdue, ou qui serait à venir »<sup>116</sup>, elle ne peut être que le lieu d'une communauté « faisant consciemment l'expérience de son partage »<sup>117</sup>.

Cependant, au niveau des prescriptions pour la politique à venir, leurs visions se distancient. Partant de la perspective nietzschéenne de l'aménagement d'un espace de création pour la volonté de puissance, Nancy définit la démocratie comme le régime qui admet, sans aucune assomption, les diversités à la communauté, en déployant leur multiplicité à l'infini, sans achèvement<sup>118</sup>. « La démocratie est aristocratie égalitaire »<sup>119</sup> : elle n'est pas un combat

---

<sup>112</sup> Miguel Abensour, « Savage democracy and principle of anarchy », p.721

<sup>113</sup> Dans un commentaire sur la notion de plèbe, Agamben reprend la définition de Foucault parlant de la plèbe : « en tant qu'élément non-assignable et absolument irréductible aux relations de pouvoir, élément qui n'est pas simplement extérieur à celles-ci, dit Foucault, mais en marque en quelque sorte la limite », *Le Temps qui reste*, p.97

<sup>114</sup> Jean-Luc Nancy, « Démocratie finie et infinie », *op.cit.*, p.63

<sup>115</sup> Dans cette voie, ils auront certainement été précédés par les travaux de Claude Lefort et Cornelius Castoriadis.

<sup>116</sup> Jean-Luc Nancy, *Communauté Désœuvrée*, p.100

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> Jean-Luc Nancy, « Démocratie finie et infinie », p.63

<sup>119</sup> *Ibid.*, p.61

contre la puissance, mais est une modalité de son aménagement, qui tend vers une disparation tendancielle du pouvoir étatique, sans penser l'abolir.

Similairement, pour Rancière, la démocratie est un mouvement sans fin de reconstitution de l'espace politique incluant la police qui en est pourtant l'ennemi. Puisque la vérification de l'égalité est toujours partielle, la démocratie ne peut conduire qu'au réaménagement du partage. Il n'y a pas pour Rancière de règlement final du tort politique, puisque la mésentente est la rationalité même du politique, qu'elle ne peut que créer des scènes polémiques : « le tort politique ne se règle pas – par objectivation du litige et compromis entre les parties. Mais il se traite par des dispositifs de subjectivation qui le font consister comme rapport modifiable entre les parties »<sup>120</sup>. C'est justement de ce dispositif de traitement du tort politique que se méfie Agamben.

Celui-ci, dans sa réserve devant les accomplissements biopolitiques des régimes dits « démocratiques », préfère *ne pas* nommer la politique qui vient, ni démocratie ni communisme. Il est pourtant permis de lire une inspiration démocratique fort similaire à celle de Rancière, dans sa proposition d'une politique de moyens purs qui prendrait appui sur « cet ingouvernable, qui est à la fois la source et le point de fuite de toute politique »<sup>121</sup>. Mais Agamben va beaucoup plus loin en assignant à la politique des purs moyens la tâche d'une rupture totale avec la souveraineté étatique et le biopouvoir. Il rend même cette rupture indispensable à l'advenue de la communauté, car sous leur empire toute volonté politique reste inexorablement vouée à reproduire ses limites. Ce n'est qu'avec la cessation de la lutte pour la conquête de l'État et de toute lutte pour la *reconnaissance*, qui est toujours lutte pour la souveraineté, que peut se manifester la communauté des singularités quelconques. Le paradigme du camp - l'état d'exception permanent - est le point duquel la nouvelle politique doit partir si elle veut échapper à la réductibilité de la forme-de-vie en « vie nue ». Ainsi, c'est à partir de la figure du réfugié, et non plus celle du citoyen, que la communauté politique peut prendre forme, car la double situation d'inclusion-exclusion du réfugié est la seule pouvant nous rappeler que « [...] dans l'ordre politique de l'État-nation, il n'y ait guère

---

<sup>120</sup> Jacques Rancière, *La mésentente*, p.64

<sup>121</sup> Giorgio Agamben, « Note lumineuse sur le concept de démocratie », *op.cit.*, p.9

d'espace pour le *pur homme en soi*»<sup>122</sup>. Agamben est certainement celui qui saisit le plus fortement ce point de non-retour où tout sujet est acculé à la minorité, rendant impensable une politique qui se borderait encore à la conquête de droits.

Reste-t-il que l'expérience de la communauté politique tels que nos auteurs la souhaitent se rapproche beaucoup de la description que Blanchot faisait de Mai 68, moment d'ailleurs très présent dans leurs écrits. Dans ce moment historique, dont Deleuze et Guattari disaient ironiquement qu'il n'avait pas eu lieu<sup>123</sup>, il se produisit une expérience de la libre parole où, comme le formule Blanchot à la suite de Levinas, « le Dire primait le dit »<sup>124</sup>. La circulation du sens s'y est doublée d'une appropriation impropre du langage, au moment même où l'exposition des singularités les rendait à leur caractère commun. Ainsi, l'existence du peuple s'y manifestait avec d'autant plus de force qu'il n'assumait aucun pouvoir ni aucune unité, qu'il y faisait sa « déclaration d'impuissance ».<sup>125</sup> Dans les traces encore présentes de la temporalité distincte créée par cet événement, il y a un appel à renouveler, sans simplement reproduire, l'exigence démocratique.

---

<sup>122</sup> Giorgio Agamben, *Moyens sans fin : notes sur la politique*, p.30

<sup>123</sup> Gilles Deleuze et Felix Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu », *Les nouvelles*, 3 au 9 mai 1984 (1<sup>ère</sup> parution). [En ligne] [http://www.revue-chimeres.fr/drupal\\_chimeres/?q=node/87](http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/?q=node/87), consulté le 5 septembre 2011.

<sup>124</sup> Maurice Blanchot, *La Communauté Inavouable*, p.53

<sup>125</sup> *Ibid.*, p.54

## CONCLUSION

Étant donné que le débat ouvert sur le thème de la communauté reste très récent, il serait hasardeux de tenter d'en tirer des conclusions finales. La réflexion qui a été ouverte reste actuelle, elle l'est encore pour nos trois auteurs comme pour leurs commentateurs. Nous nous tiendrons donc à explorer un certain nombre de critiques partielles. La plupart parviennent de théoriciens politiques se trouvant en situation de concurrence avec nos auteurs, en raison de la proximité de leurs concepts, et parfois d'appartenance à des écoles manifestement antagonistes. Il faut donc considérer qu'il y a dans ces critiques autant d'éléments pertinents que de conclusions hâtives, souvent fondées sur des amalgames. D'un autre côté, nous assistons à des tentatives de reprise de ces idées par une nouvelle génération de penseurs<sup>1</sup> qui ne semble pas, à première vue, avoir opéré de dépassement substantiel des positions de leurs prédécesseurs. Nous allons brièvement aborder quelques-unes de ces critiques, pour ensuite exposer nos propres constats quant aux limites que nous avons entrevoyons.

### 4.1 Critiques et commentateurs :

Alain Badiou est a été un des premiers à soulever le caractère selon lui insuffisant de la pensée de Rancière<sup>2</sup>. Autrefois très proches<sup>3</sup>, leurs chemins ont divergé à partir du rejet de toute ontologie fondatrice du politique par Rancière. Pour Badiou, le modèle de la communauté des égaux de Rancière n'arrive pas à fournir une alternative politique cohérente : il ne fournit jamais de réponse à ce qu'*est* la politique, mais ne fait que décliner au négatif ce que la politique *n'est pas*. Ce refus de la prescription serait responsable, selon Badiou, de l'impuissance du modèle ranciérien à jouer un rôle dans la politique « réelle ».<sup>4</sup> Ce statut de l'ontologique permet d'ailleurs de comprendre plusieurs divergences entre nos

---

<sup>1</sup> Par exemple Martin Breugh, Todd May et Frédéric Neyrat.

<sup>2</sup> Alain Badiou, « Rancière and Apolitics », *Metapolitics*, London: Verso, 2005, pp.114-123.

<sup>3</sup> Jeff Love et Todd May, « From universality to equality: badiou's critique of rancière », *op.cit.*

<sup>4</sup> Philippe Deranty, « Jacques Rancière and contemporary political philosophy », *op.cit.*

trois auteurs sur le rôle de la démocratie parlementaire et de la loi. D'après Deranty, Rancière se montre moins catégorique qu'Agamben quant à l'emploi du droit en tant qu'outil dans la lutte pour la reconnaissance de nouveaux sujets politiques<sup>5</sup>. Cependant, suivant Balibar, il ne faudrait pas tomber dans une interprétation modérée de Rancière, en y voyant un simple défenseur de la « justice compensatoire », puisqu'il n'admet l'utilité du droit que dans sa capacité à faire place au discours de l'égalité, afin de réintroduire l'universalité dans la communauté.<sup>6</sup> Nancy adopte une posture semblable lorsqu'il voit dans l'État un dispositif d'intégration par l'extérieur, nécessaire à une ouverture de la communauté, autrement cimentée par le mythe<sup>7</sup>. De son côté, Agamben, dans une certaine fidélité au marxisme révolutionnaire, condamne expressément le recours (ou le retour) au droit et à la politique étatique en général. Une différence qui semble avoir sa racine dans l'autonomie donnée au concept de *plèbe* : cet élément « ingouvernable »<sup>8</sup> jouit de plus de crédit chez Agamben dans sa capacité à perdurer sans fonder à son tour un ordre. Alors que chez Rancière, comme le relève Martin Breugh, le principe plébéen, ou *dèmos*, est ce qui permet de « faire une scène politique où la vérification de l'égalité de tous avec tous peut se réaliser »<sup>9</sup>. Combien même le *dèmos* serait an-archique et anonyme, il tend tout de même vers une appartenance civique<sup>10</sup>, qui n'est jamais sans rapport à la structure étatique.

Une des critiques les plus fréquentes établit un parallélisme entre ces pensées et la trame discursive du capitalisme avancé. D'après certains commentateurs, nos auteurs seraient trop généreux quant à leurs prédictions sur les possibilités accordées par notre époque, et verseraient trop dans « l'enthousiasme historique ». Cet aveuglement en ferait des apôtres de la postmodernité. Rad Borislavov s'interroge, à la suite de Žižek, sur la pertinence d'une telle entreprise à l'heure du capitalisme avancé. Ce qu'il reproche en clair à Agamben, c'est la similarité entre son ontologie indéterminée, aux identités solubles, ses propositions pour une politique sans souveraineté, et le processus propre au capitalisme :

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, op.cit., p.120

<sup>7</sup> Jean-Luc Nancy, « Démocratie finie et infinie », op.cit., p.59

<sup>8</sup> Giorgio Agamben, « Note liminaire sur le concept de démocratie », op.cit. p.9

<sup>9</sup> Martin Breugh, « Rancière : la mésentente plébéienne », *L'expérience plébéienne*, Paris : Payot, 2007, p.162

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.163

*Isn't the very elaborate scheme Agamben offers, veiled in medieval scholastic references, the community of singularities, united in the whatever, and thereby with no relation to Being and law, that which is precisely an expression of late capitalism, the very transience of its relations also amply exemplified in The Coming Community?*<sup>11</sup>

La vision de la communauté proposée par Agamben aurait un prix. Car seules les relations les plus atténuées et fuyantes y seraient admissibles, les autres menant inévitablement vers une politique de la souveraineté<sup>12</sup>. En disqualifiant les communautés réelles, les identités fortes, Agamben se tournerait vers une politique sans puissance, donc sans potentiel de résistance.

C'est sur ce manque de puissance auquel mènerait le désœuvrement que s'attardent d'autres critiques. Corrélativement à cette affinité avec le capitalisme, l'articulation de la communauté autour d'un « rien » peut équivaloir à l'abandon de toute prise avec le réel nécessaire pour les luttes sociales. En éliminant toute base substantielle, qu'elle soit identitaire ou de classe, la communauté n'aurait plus de fond autour duquel se structurer, pas d'appui concret pour résister. Alors que nous sommes en pleine dislocation des communautés réelles, pris dans un processus de mondialisation sans frein, nos trois auteurs prêcheraient pour un délaissement des restes d'identité collective, mais aussi de toute figure universelle de l'émancipation. Un geste qui semble être stratégiquement illogique. Ainsi, Nancy a aussi été sévèrement critiqué pour l'indétermination de sa pensée sur le plan pratique. Pour Andreas Wagner, le désœuvrement de Nancy, tiré à ses conséquences extrêmes, pourrait signifier un désarmement de la communauté face au totalitarisme<sup>13</sup>. Sa pensée, lorsque confrontée à la praxis politique, pourrait donner lieu à des interprétations minimalistes de la politique qui se rapprochent du libéralisme.<sup>14</sup> C'est également la position de Todd May dans *Reconsidering Difference*,<sup>15</sup> ou encore d'Andrew Norris,<sup>16</sup> dénonçant le modèle de Nancy comme étant inopérant contre le totalitarisme. Puisque la politique de Nancy est dépourvue de contenu positif – au contraire

---

<sup>11</sup> Rad Borislavov, « Agamben, ontology and constituent power », *Debate: Journal of Contemporary Central and Eastern Europe*, 2005, vol. 13, no. 2, p.179

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.181

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.91

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.93

<sup>15</sup> Todd May, *Reconsidering Difference*, op.cit.

<sup>16</sup> Andrew Norris, « Jean-Luc Nancy and the myth of the common », *Constellations*, vol.7, no. 2, pp.272-295.

du principe d'égalité chez Rancière - il n'y aurait aucune raison de préférer son modèle à une politique despotique.

Ces critiques semblent laisser de côté les nombreux passages où nos auteurs dénoncent les ravages des dispositifs de contrôle des populations<sup>17</sup>, doublé d'un rejet incontestable du capitalisme. Penser *contre* son temps ne veut pas nécessairement dire penser à *rebours*. Comme l'avance Rancière dans *La haine de la démocratie*<sup>18</sup>, nombreux des « théoriciens critiques » actuels cachent bien souvent une nostalgie de l'ordre et se réfugient dans la dénonciation du sujet libéral pour mieux faire passer leur condamnation de la démocratie. Il est toutefois peu certain jusqu'à quel point cette hypothèse serait extensible à toutes les critiques de la démocratie.<sup>19</sup> D'autre part, il faut distinguer nos trois penseurs d'une certaine *doxa* postmoderne : leur position nous semble au contraire conjuguer exemplairement une inspiration poststructuraliste avec une volonté politique, en ne délaissant pas le politique au profit du juridique, de l'esthétique ou du littéraire<sup>20</sup>.

Face à cette critique du manque de pragmatisme, il convient de rappeler que nous savons aujourd'hui que le capitalisme n'est pas une autre « vision du monde », mais une logique s'immiscant dans toutes les organisations et dans toutes les formes sociales. Cette compatibilité du capitalisme avec les différentes identités religieuses, culturelles et territoriales sont aujourd'hui assez claires pour arrêter d'espérer voir surgir des cristallisations communautaires une exigence communiste capable de se maintenir, au nom d'une identité, dans une ouverture et une liberté plus grandes que celles « offertes » par les régimes libéraux. En suivant Agamben, il faudra convenir que les « restes » communautaires ne se révèlent intéressants que s'ils sont utilisés en tant que restes, de manière minoritaire en

---

<sup>17</sup> Par exemple le rapprochement entre le camp d'extermination et les centres de rétention de sans-papiers fait par Agamben dans *Moyens sans fin...*, op.cit., p.52-53

<sup>18</sup> Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris : La Fabrique, 2005.

<sup>19</sup> Rancière semble amalgamer, dans ses derniers textes, toutes les pensées du dépassement de la démocratie comme étant des pensées anti-démocratiques, passant par les néo-conservateurs, les républicains mais aussi Negri, implicitement Agamben, et tout un pan de l'extrême-gauche autonomiste. Cf Jacques Rancière « Démocrates contre la démocratie » et « Communistes sans communisme », *op.cit.*

<sup>20</sup> Cependant, comme nous l'avons déjà note, il y a chez Nancy, à certains moments, un rabattement sur les sphères artistiques et littéraires, clairement marquées comme à l'extérieur du politique.

opposition à une manière majoritaire<sup>21</sup>, c'est-à-dire jamais au nom d'une communauté originelle à préserver ou à reconstruire. Il est ironique, si l'on considère le point de départ des réflexions de nos auteurs, de voir que ce qui leur est reproché est biens souvent précisément ce de quoi ils voulaient se départir : à savoir une politique glorifiant la communauté existante, qui ne peut affronter la réalité, de plus en plus flagrante, de son absence.

Sur le plan inverse, il existe des commentaires s'en prenant au contraire au contenu trop déterminée de ces pensées. À cet égard, le commentaire d'Ernesto Laclau à propos de Rancière, dans *La Raison Populiste* est éloquent. Tout en soulignant leur grande proximité, Laclau tient à marquer les différences qui le séparent de Rancière. La première concerne le vide du concept d'égalité chez Rancière, qui ne présuppose aucun contenu à priori à l'action politique. Si le combat politique porte non pas sur le contenu de l'égalité, mais sur son existence même, alors il n'y a pas de garantie que le « peuple » se constitue autour d'une identité progressiste<sup>22</sup>. Rancière tient à garder indéterminées les formes politiques puisqu'il cherche à éviter de poser un principe originel du politique au-delà de l'égalité. Cette prudence ne l'empêche pourtant pas de prendre parti quant à la direction de la politique à venir. C'est lorsque Rancière semble faire des concessions à une identité particulière en revenant à l'image de la lutte de classes, en tant qu'illustration du conflit politique, que se révèle leur deuxième différence. Pour Laclau, il s'agit là d'une régression dans la pensée de Rancière : « Je ne vois pas à quoi sert de parler de lutte de classes pour ajouter aussitôt qu'il s'agit de la lutte de classes qui ne sont pas des classes »<sup>23</sup>. En somme, Laclau lui demande rien de moins que de choisir entre l'indétermination ontologique - sa propre voie - et l'exigence communisme. Une critique très similaire et plus aboutie du caractère paradoxal de la politique de Rancière, nous est fournie par Bruno Bosteels. Ce dernier décèle chez Rancière une volonté de nommer ce que serait le « propre » de la politique, en contradiction de la pensée sans fondation que Rancière applique par ailleurs au champ esthétique.<sup>24</sup> Bosteels rapproche cette contradiction de la tendance plus large de la pensée contemporaine

---

<sup>21</sup> Par exemple, pensons aux luttes tendant à pratiquer une autonomie collective en opposition aux luttes demandant la reconnaissance d'un nouvel État.

<sup>22</sup> Ernesto Laclau, *La Raison Populiste*, Paris : Seul, 2008, p.285

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.288

<sup>24</sup> Bosteels, B. 2011. *The Actuality of Communism*, New York: Verso, p.149

du communisme à se tourner vers l'éthique, en privilégiant une hypothèse du communisme anhistorique, restant potentielle, survivant de par son inactualité.<sup>25</sup> Bien que Rancière se défende à plusieurs reprises de penser un devenir communiste inhérent au développement du capitalisme, il ne semble pas, pour Bosteels, à l'abri de l'écueil opposé : le schème manichéen « plèbe-pouvoir », qui serait hérité de Foucault.<sup>26</sup>

Ce qui ressort en définitive de ces critiques, est exactement la difficulté à laquelle ces penseurs ont tenté de se mesurer et que nous avons voulu exposer dans ce mémoire. Tout en prenant acte de la fin de la catégorie du sujet, autant que des limites de l'identité collective, en s'inscrivant donc dans la continuité du procès de déconstruction, ils tiennent cependant à ne pas sombrer dans un relativisme total, qui ne trouverait son aboutissement que dans le recours au droit et à la norme. En tant que position marquée vers l'exposition du commun passant par une politique forte, elle ne semble satisfaire ni les néo-marxistes, cherchant encore un sujet révolutionnaire, ni les constructivistes radicaux, trouvant cette pensée encore trop déterminée.

#### 4.2 Limites

Comment affronter cette aporie a été l'une des questions directrices de ce mémoire. Nous pouvons désormais nous interroger sur l'aboutissement de cette recherche. Nos auteurs ont-ils réussi à concilier exigence communiste et communauté sans fondement? Il nous semble qu'un pan important de la réflexion, qui a été l'un des points cruciaux de la pensée communiste, apparaît ici délaissé. En effet, la question du commun semble inaboutie tant qu'elle ne se confronte pas au problème de la *communisation*. Comment penser la communauté sans penser ce fond du partage du sensible : le partage des tâches, des ressources, qui va toujours de pair avec la question de l'inégalité et de la violence? La lutte politique se limite-t-elle seulement à l'agonistique des visions du monde, ne soulève-t-elle

---

<sup>25</sup> Ibid. p.167

<sup>26</sup> Sur la place de la plèbe chez Rancière, Martin Breugh tient à marquer que sa conception n'est pas aussi ambiguë que celle de Foucault, puisqu'elle présuppose le principe égalitaire. Martin Breugh, « Rancière : la mécontente plébéienne », *op.cit.*, p.167

pas inévitablement la question du partage matériel ? Nos auteurs n'appellent pas tant à une politique « pure », qui ne poserait plus cette question, mais semblent plutôt préférer l'hypothèse que le traitement du problème du partage se fera dans le même geste que le moment démocratique. C'est dans cet ordre qu'Agamben parle de libre usage du monde qui irait de pair avec la disjonction d'avec l'état<sup>27</sup>. Cependant, en passant plus ou moins sous silence cette question, la vision de la praxis qui soutiendrait la communauté politique reste équivoque.

Cette question soulève une autre inquiétude : le retour à la passivité politique. S'agit-il d'une autre version de la pacification sociale, au nom de l'autonomie du politique par rapport aux déterminations socio-économiques ? Nous préférons croire qu'au contraire, l'exigence démocratique se pose d'emblée combativement, soit qu'elle prône un affrontement sur le statut de la parole politique, comme chez Rancière, soit qu'elle aille vers la stratégie de la désertion d'Agamben. Ces pensées ne nous permettent pas de nous détourner de l'actualité. Au contraire, elles nous obligent à regarder en face les conditions *actuelles* au nom même de l'appel à l'inactualité de l'exigence qui les traverse. C'est comme si, au nom des luttes oubliées, au nom de la tradition toujours inactuelle de l'émancipation, il fallait regarder le présent avec plus d'insistance, motivée par l'écart qui se crée entre l'exigence et le présent.

C'est grâce à cet écart qu'il est possible de considérer que la politique n'a pas de fin, comme il ne saurait y avoir de clôture au monde. Le désespoir face au présent ne légitime en rien la volonté de retour à une politique de la fondation, centrée sur une communauté arrimée à son « propre ». Vingt ans après l'écriture de *La Communauté Désœuvrée*, d'*Aux bords du politique*, et de *La Communauté qui vient*, nous assistons non pas à un délaissement de la question politique, mais au contraire à une abondance d'appels au commun, comme si le débat ouvert sur la communauté avait trouvé son aboutissement dans la réactualisation de l'exigence communiste<sup>28</sup>. Avec recul, il n'y a pas à s'étonner qu'en prononçant la fin de la

---

<sup>27</sup> Giorgio Agamben, « Le commun : comment en faire usage ? », *op.cit.*

<sup>28</sup> Quelques exemples du côté anglophone, Bruno Bosteels, *The Actuality of Communism*, *op.cit.*, Boris Groys, *The Communist Postscript*, London: Verso, 2010. Mais aussi la version de Toni Negri et Michael Hardt, *Multitude*, Fait et Cause, 2006, Paolo Virno, *Grammaire de la Multitude*, Éditions

communauté fondée sur une essence, en mettant l'accent sur la communauté en tant que processus politique, ces pensées aient permis une reconfiguration substantielle de la pensée du commun. Ces propositions ont ouvert la voie à la réflexion en la dégageant des certaines entraves qui semblaient indépassables. En cessant de penser la communauté sur le modèle du partage d'une propriété, elles l'ont dégagée du problème de ses frontières et du piège de l'homogénéité. Une politique pensée comme l'« entre » - entre les sujets, entre les noms et entre les singularités – nous offre une voie de sortie de la politique vue comme une appropriation, une démonstration de propre, et permet ainsi de penser au-delà du simple rapport de forces. De plus, elle évite le recours à la représentation, qui n'est pas plus nécessaire pour une communauté récusant la fixation dans une identité. En acceptant qu'elle soit structurée par sa perte, elles ont défait l'image d'une communauté-objet, à construire et à protéger, et permettent de penser le commun comme le partage d'une absence d'héritage.

## BIBLIOGRAPHIE

2009. « Insistances démocratiques : entretien avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy & Jacques Rancière », entretien réalisé par Stany Grelet, Jérôme Lèbre & Sophie Wahnich *Vacarme*, 48,
2004. « Special Issue : Contemporary Thinker Jacques Rancière », dir. Mechoulan, Eric. *Substance*, 103, vol. 33, no.1.
- Abensour, Miguel. 2002. « Savage democracy and principle of anarchy ». *Philosophy & Social Criticism*, vol. 6, no. 28, pp. 703-726.
- Adorno, Theodor W. 1986. *Prismes: critique de la culture et société*. Paris: Payot, 247p.
- Althusser, Louis. 1970. « Idéologie et appareil idéologique d'État », [en ligne] [http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser\\_louis/ideologie\\_et\\_AIE/ideologie\\_et\\_AIE.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE.html), consulté le 16 juin 2011.
- Agamben, Giorgio. 2011. *La Puissance de la Pensée*. Paris : Rivages.
- « Le Messie et le souverain », pp. 287-312
  - « La puissance de la pensée », pp. 313-330
  - « La passion de la facticité », pp.331-366
  - « Heidegger et le nazisme », pp.367-378
- \_\_\_\_\_, Badiou, A., Bensaïd, D. et al.(collectif). 2009. *Démocratie, dans quel état?* Paris : La Fabrique
- Agamben, Giorgio « Note liminaire sur le concept de démocratie », pp.7-10
  - Rancière, Jacques « Les démocraties contre la démocratie », pp.53-66.
  - Nancy, Jean-Luc « Démocratie finie et infinie », pp.66-71
- \_\_\_\_\_.2004 [1992]. « Le commun : comment en faire usage », *Multitudes*, [en ligne] <http://multitudes.samizdat.net/Le-commun-comment-en-faire-usage>.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Le temps qui reste*. Paris : Rivages, 287p.
- \_\_\_\_\_. 2003 [1999] *Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*. Paris : Rivages, 233p.
- \_\_\_\_\_. 2002 [1995]. *Moyens sans fin : Notes sur la politique*. Paris : Rivages, 153p.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Seuil, 213p.

\_\_\_\_\_. 1996. « Bataille et le paradoxe de la souveraineté ». *Liberté*, no.225, pp.87-95.

\_\_\_\_\_. 1993, « Forme-de-vie », *Mutitudes*, 1993, [en ligne] <http://multitudes.samizdat.net/Forme-de-vie>, consulté le 28 août 2011.

\_\_\_\_\_. 1990. *La Communauté qui vient : théorie de la singularité quelconque*. Paris : Seuil, 118 p.

Allard, Maxime. 2007. « Retracer de la « communauté » et du « commun » en régime « postmoderne », ou des avances et des offres signées « Jean-Luc Nancy », *Science et Esprit*, vol.59, no. 2-3, pp.193-208.

Ansaldi, Saverio. 2010. « Biopolitique, État d'exception, Puissance : notes sur une politique à venir (Autour de Giorgio Agamben) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 135, vol.3, pp. 381 à 394.

Arendt, Hannah. 2001 [1995]. *Qu'est-ce que la politique?* Paris : Seuil. 195p.

\_\_\_\_\_. 1988. *La condition de l'homme moderne*, Paris: Presse Pocket, 406p.

Aristote. *Les Politiques*, Trad. et présentation Pellegrin, Pierre, 1993. Paris : Flammarion.

- Introduction pp. 5-67;
- Livre I, pp.87-133,
- Livre III, 1,2,3,4, pp.206-220.

Badiou, Alain. 2010. « L'idée du communisme ». In *L'idée du communisme : Conférence de Londres 2009*. Badiou A. et Zizek S. (éd.). Paris : Éditions Lignes, pp.5-26

\_\_\_\_\_. 2005. « Rancière and Apolitics ». *Metapolitics*. London: Verso, pp.114-123

Balibar, Étienne. 2001, « Une citoyenneté sans communauté », *Nous, citoyens d'Europe?*, Paris: La Découverte, 322p.

Bataille, Georges. 1973. « L'amitié ». *Œuvres complètes*, Vol.6, Paris : Gallimard, pp.292-306.

\_\_\_\_\_. 1978 [1943]. *L'expérience intérieure*. Paris : Gallimard, Collection Tel, 180p.

Bauman, Zygmund. 2002. *Modernité et Holocauste*. Paris : La Fabrique, 285p.

- \_\_\_\_\_. 2001. *Community: seeking safety in an insecure world*, Wiley-Blackwell, 159p.
- Benjamin, Walter. 2000 [1921]. « Critique de la violence ». In *Œuvres I*. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 2000 [1940] « Sur le concept d'histoire » In *Œuvres III*. Paris : Gallimard.
- Berlin, Isaiah., 1992. *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, Paris : Albin Michel, 265p.
- Blanchot, Maurice. 1984. *La communauté inavouable*. Paris : Éditions de Minuit, 93p.
- \_\_\_\_\_. 2008 [1968]. *Écrits Politiques : 1953-1993*. Paris : Gallimard.
- « Le communisme sans héritage », pp.159-162;
  - « Sur le mouvement », pp.199-205
- Borislavov, Rad. 2005. « Agamben, ontology and constituent power », *Debate: Journal of Contemporary Central and Eastern Europe*, vol. 13, no. 2, pp.173-184
- Bosteels, Bruno, 2011. *The Actuality of Communism*, London : Verso, 256p.
- Breaugh, Martin. 2007. « Rancière : la méésentente plébéienne », *L'expérience plébéienne*, Paris : Payot, pp.155-166
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto, et Laddaga, Reinaldo. 1997. « The Uses of Equality », *Diacritics*, vol. 27, no. 1, pp. 2-12
- Canetti, Elias. 1966. *Masse et Puissance*. Paris : Gallimard, 526p.
- Cingolani, Patrick. 2003. « L'imprudance des temps », *Tumultes*, vol. 1, no. 20, pp.11-30
- Crignon, Philippe 2003. « Représentation et communauté : Sur Thomas Hobbes », *Archives de Philosophie Centre Sèvres*, vol. 3, tome 68, pp.493-524.
- Deladurantaye, Leland. 2000. « Agamben's Potential ». *Diacritics*, vol. 30, no 2, pp.2-24.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. 1980. *Mille Plateaux : Capitalisme et Schizophrénie*, Paris: Éditions de Minuit, 645p.
- \_\_\_\_\_. et Parnet, Claire. 2008 [1977]. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 187p.
- \_\_\_\_\_. 2010 [1962]. *Nietzsche et la philosophie*, Paris : PUF. 252p
- \_\_\_\_\_. et Felix Guattari, « Mai 68 n'a pas eu lieu », *Les nouvelles*, 3 au 9 mai 1984 (1<sup>ère</sup> parution). [En ligne] [http://www.revue-chimeres.fr/drupal\\_chimeres/?q=node/87](http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/?q=node/87), consulté le 5 septembre 2011.

- Deranty, Philippe. 2003. « Rancière and Contemporary Political Ontology ». *Theory & Event*, vol. 6, no 4.
- Derrida, Jacques. 2010. « Douzième séance. Le 20 mars 2002 », *La bête et le souverain, Tome I: 2001-2003*, Paris : Galilée.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Spectres de Marx*, Paris : Galilée, 278p.
- Didi-Huberman, Georges. 2009. *La survivance des lucioles*, Paris : Éditions de Minuit, 141p.
- Elliot, Brian. 2009. « Theories of Community in Habermas, Nancy and Agamben: A Critical Evaluation », *Philosophy Compass*, vol.4, no.6, pp. 893–903.
- Esposito, Roberto. 2010. *Communauté, Immunité, Biopolitique*. Paris : Les prairies ordinaires, 246p.
- \_\_\_\_\_. 2006. « Totalitarisme ou biopolitique », *Tumultes*, vol. 1, no. 26, p.9-20
- \_\_\_\_\_. 2000. *Communitas : origine et destin de la communauté*. Préface de Nancy, Jean-Luc, Paris : Presses Universitaires de France. 166p.
- Foucault, Michel. 1997. « Cours du 21 janvier 1976 ». *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France 1976*, Paris : Seuil, pp.37-56
- Fabbri, Lorenzo. 2007. « Philosophy as chance: an Interview with Jean-Luc Nancy », *Critical Inquiry*, vol. 33, no. 2, pp. 427-440
- Franchi, Stefano. 2004. « Passive Politics », *Contretemps*, 5, décembre 2004 [en ligne] <http://sydney.edu.au/contretemps/5december2004/franchi.pdf>, consulté le 7 septembre 2011.
- Gauchet, Marcel. 2002. « Les tâches de la philosophie politique », *Revue du MAUSS*, vol. 1, no 19, p. 275-303.
- Groys, Boris. 2010. *The Communist Postscript (Pocket Communism)*, London: Verso. 160.
- Heidegger, Martin. 1990 [1966-1976]. « La fin de la philosophie et le tournant », *Questions III et IV*, Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1985 [1927]. *Être et Temps*, SS 47-48 trad. Emmanuel Martineau, Authentica, pp.237-245
- Husserl, Gerhart. 1939. « The Political Community Versus the Nation », *Ethics*, vol. 49, no.2, pp. 127-147.

- Ingram, Daniel. 1988. « The Retreat of the Political in the Modern Age: Jean - Luc Nancy on Totalitarianism and Community », *Research in Phenomenology*, vol. 18, pp.93-124
- Kastoryano, Riva. 2001. « Nationalité et citoyenneté en Allemagne aujourd'hui », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 2, no 70, pp.3-17.
- Kriegel, Blandine. 1979. *L'état et les esclaves*, Paris : Calmann-Lévy, 262p.
- Laclau, Ernesto. 2008. *La Raison Populiste*, Paris : Seuil, 285p.
- Leibovici, Martine. 2005. « Biopolitique et compréhension du totalitarisme : Foucault, Agamben, Arendt », *Tumultes*, vol. 2, no. 25, pp.23-45
- Love, Jeff et May, Todd. 2008. « From Universality to Equality : Badiou's critique of Rancière », *Symposium, Canadian Journal of Continental Philosophy*, vol. 12, no.2, p.51-69.
- Levinas, Emmanuel. 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*, Paris : Librairie générale française, 176p.
- Liotard, Jean-François. 1984. *Le différend*. Paris : Éditions de Minuit. 279p.
- \_\_\_\_\_. 1982. « Réponse à la question : qu'est-ce que le postmoderne ? », *Critique*, no. 419, pp.357-367.
- Miami Theory Collective (ed.). 1991. *Community at Loose Ends*. Minneapolis : University of Minnesota Press. 208p.
- De Maistre, Joseph. 1992 [1870]. *De la souveraineté du peuple — Un anti-contrat social*, préface de J. L. Darcel, Paris : PUF, 294p.
- \_\_\_\_\_. [1796], *Considérations sur la France*. [en ligne] <http://www.heinonline.org/HOL/Index?index=cow/cosurfr&collection=cow>, consulté le 30 août 2011.
- Manchev, Boyan et Wright, Stephen. 2007. « La communauté politique est-elle en crise? », Synthèse de l'Entretien européen du 12 juin 2007, [en ligne] <http://www.paris-europe.eu/IMG/pdf/manchev-wright-2.pdf>, consulté 29 août 2011.
- May, Todd. 1997. *Reconsidering Difference*, Pennsylvania State Univ. Press, 224p.
- Nancy, Jean-Luc. 2010. « Communisme, le mot ». In *L'idée du communisme, Conférence de Londres 2009*. Badiou A. et Zizek S. (éd.). Paris : Éditions Lignes, pp.197-214
- \_\_\_\_\_. 2008. *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 62p.

- \_\_\_\_\_ et Bailly, Jean-Christophe. 2007. *La comparution*. Paris : Christian Bourgeois, 103p.
- \_\_\_\_\_. 2007. « Entretien : Jean-Luc Nancy, la pensée est le réveil du sens. », *Philosophie Mag*, no.13, [en ligne] <http://www.philomag.com/article,entretien,jean-luc-nancy-la-pensee-est-le-reveil-du-sens,465.php>, consulté le 30 août 2011.
- \_\_\_\_\_. 2006. « Jacques Rancière et la métaphysique », In *La philosophie déplacée : autour de Jacques Rancière*, Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, Lyon : Horlieu éditions.
- \_\_\_\_\_. 2001. *La communauté affrontée*. Paris : Galilée, Collection Philosophie en effet, 51p.
- \_\_\_\_\_. 2000. « Rien que le monde : Entretien avec Jean-Luc Nancy », entretien réalisé par Stany Grelet & Mathieu Potte-Bonneville, *Vacarme*, 11, [en ligne] <http://www.vacarme.org/article442.html>, consulté le 23 juin 2011.
- \_\_\_\_\_. 1986 [1983]. *La communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgeois, 227p.
- Newman, Otto et De Zoysa, Richard, 1997. « Communitarianism: The New Panacea? », *Sociological Perspectives*, vol. 40, no. 4, pp. 623-638
- Neyrat, Frédéric. 2000. *Fantasme de la communauté absolue*. Paris: L'Harmattan, 432p.
- Norris, Andrew. 2000. « Jean-Luc Nancy and the Myth of the Common », *Constellations*, vol.7, no. 2, pp.272-295.
- Rancière, Jacques. 2009. « Communistes sans communisme ». In *L'idée du communisme, Conférence de Londres 2009*, Badiou, A. et Zizek S. (éd.) Paris : Éditions Lignes, pp.231-246
- \_\_\_\_\_. 2006. « La méthode de l'égalité », In *La philosophie déplacée : Autour de Jacques Rancière*, Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, Lyon: Horlieu éditions.
- \_\_\_\_\_. 2005. *La haine de la démocratie*. Paris : La Fabrique, 106p.
- \_\_\_\_\_. 2004 [1998]. *Aux bords du politique*. Paris : Gallimard, 262 p.
- \_\_\_\_\_. 2003. « La communauté comme dissentiment », entretien avec François Noudelmann, *Rue Descartes*, no. 42, p. 86-99.
- \_\_\_\_\_ et Panagia, Davide. 2000. « Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière », *Diacritics*, vol. 30, no. 2, pp.113-126.

- \_\_\_\_\_. 2000. « Biopolitique ou politique ? », *Multitudes*, [en ligne ] <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article210>, consulté le 15 mai 2011.
- \_\_\_\_\_. 1995. *La Méésentente*. Paris : Galilée, 187p.
- \_\_\_\_\_. 1974. *La leçon d'Althusser*. Paris : Gallimard. 277p.
- Raulet, Gérard et Vaysse Jean-Marc (dir.). 1995. *Communauté et modernité*. Paris : L'Harmattan, Collection Philosophie en commun.
- Muller, Harro. « Sur quelques usages de la notion de communauté dans la modernité », pp.13-30,
  - Argeles, David. « L'idéal de la communauté et sa tradition politique », pp.129-152.
- Romeyer-Dherbey, Gilbert. 2005. « L'Un et l'Autre dans la cité d'Aristote », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 2, Tome 130, pp.191-201.
- Roques, Christian. 2009. « Radiographie de l'ennemi : Carl Schmitt et le romantisme politique », *Astérion*, no.6, [en ligne] <http://asterion.revues.org/1487>, consulté le 29 août 2011.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1993 [1762]. *Du Contrat Social*. Prés. Derathé, R. Paris : Folio Essais, Gallimard, 535p.
- Ruby, Christian. 2009. *L'interruption, Jacques Rancière et la politique*. Paris : La Fabrique, 125p.
- Schmitt, Carl. 2009 [1933-1963]. *La notion de politique suivi de La théorie du Partisan*, Trad. Steinhauser; M-L, Préface Freund, J.. Paris : Flammarion, 323p.
- Schürmann, Reiner. 1982. *Le principe d'anarchie : Heidegger et la question de l'agir*, Paris : Seuil, 379p.
- Schnapper, Dominique. 1994. *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris : Gallimard, 320p.
- Strysick Michael. 1997. « The End of Community and the Politics of Grammar », *Cultural Critique*, no. 36, pp. 195-215
- Vander Gucht, Robert. 1970. « Les dimensions de l'exigence communiste chez Mascolo », *Revue Philosophique de Louvain*. Tome 68, no. 98, pp. 193-241.
- Vermeren, Patrice. 2007. « Le postulat de l'égalité et la démocratie à venir », *Diogène*, vol. 4, no.220, pp.6-70

Wagner, Andreas. 2006. «Jean-Luc Nancy: a negative politics? », *Philosophy Social Criticism*, vol.14, pp.34-54.

Wall, Thomas Carl. 1997. *Radical Passivity : Levinas, Blanchot and Agamben*, Albany : State University of New York Press, 210p.