

Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre:	Giorgio Agamben. Les conditions de la communauté
Auteur:	Délia Popa
N°	147
Année :	2009

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2009

This paper may be cited as : Délia Popa , «Giorgio Agamben. Les conditions de la communauté », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°147, 2009.

Giorgio Agamben.

Les conditions de la communauté¹

Nous nous proposons d'explorer dans ce carnet quelques-unes des conditions de la création des communautés sociales et de leur transformation en communautés politiques, en prenant appui sur une lecture de la philosophie de Giorgio Agamben². Formé dans le courant politique et intellectuel de l'opéraïsme italien³, l'auteur d'*Enfance et histoire* (1978), *Le langage et la mort* (1982), *Moyens sans fins* (1995), ainsi que de la trilogie *Homo Sacer* (1997-1998), a consacré une partie de son impressionnant travail au problème de la communauté, dont la dimension politique est envisagée sur un registre large qui va de la formation ontologique des liens humains jusqu'à leur position juridique.

¹ Ce texte a fait l'objet d'une présentation dans le cadre du Séminaire de Philosophie des Sciences Sociales qui s'est tenu à l'Université Catholique de Louvain en février-avril 2009. Je tiens à remercier Marc Maesschalck, le responsable du séminaire, Alain Loute et Laurence Blésin, les co-organisateurs, et les autres participants aux discussions pour leurs remarques judicieuses et pour leurs encouragements.

² Spécialiste de Walter Benjamin, dont il a préparé l'édition des œuvres complètes en italien, de Carl Schmidt, de Foucault et de Heidegger, son œuvre est très vaste, partagée entre un travail quasi-philologique des textes bibliques et médiévaux et entre une réflexion radicale sur les enjeux économiques, bioéthiques et juridiques les plus actuels.

³ Les représentants les plus connus de ce courant qui s'est développé en Italie dans les années 1960 et 1970 sont Mario Tronti et Antonio Negri. Des philosophes tels que Paolo Virno, Yann Moulier-Boutang, Maurizio Lazzarato ou Christian Marazzi sont habituellement présentés comme faisant partie du "post-opéraïsme". Pour une présentation générale de ce courant voir S. Wright, *À l'assaut du ciel. Composition de classe et lutte de classe dans le marxisme autonome italien*, traduit de l'anglais par le collectif Senonevero, Marseille, Editions Senonevero, 2008 et G. Borio, F. Pozzi et G. Roggero, *Futuro anteriore. Dai Quaderni Rossi ai movimenti globali. Ricchezze e limiti dell'operaismo italiano*, Roma, Derive/Approdi, 2002.

Son ouvrage *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*⁴ examine ainsi les possibilités d'une éthique collective au sein de laquelle la participation de chaque singularité soit prise en compte comme une condition nécessaire à son déploiement pratique. Formulée ainsi, cette proposition fait signe vers l'horizon d'une utopie politique semblable à celle présentée par le plus ancien programme de l'idéalisme allemand⁵ et peut paraître bien éloignée de notre horizon politique actuel. Qu'il en soit autrement, que la politique des singularités humaines soit la clé de la situation dans laquelle nous nous trouvons et le défi philosophique auquel nous sommes appelés à répondre, c'est ce que le travail d'Agamben nous propose de prendre en compte comme une hypothèse porteuse d'exigences épistémiques importantes et d'une nouvelles lucidité anthropologique.

Par-delà l'anachronisme apparent de cette hypothèse, on est en droit de se demander si la communauté n'est pas la pure négation de la singularité. Ne requiert-elle pas, pour être fonctionnelle, l'effacement de l'unicité en faveur des intérêts collectifs ? Comment la différence dont la singularité est porteuse peut-elle s'affirmer au sein de l'unité du groupe auquel elle appartient ? Le défi que ces questionnements nous adressent est de formuler une conception de la communauté qui, au lieu d'inhiber les singularités, se constitue à partir d'elles. Pour répondre à ce défi, il faut remonter à la source de l'interrogation sur le statut de la communauté, qui vise la *capacité de faire communauté*. À ce niveau qui est celui de son engendrement concret, ses conditions de possibilité sont confrontées à ses conditions d'impossibilité. Sur le seuil de cette confrontation se dégage ce qui est propre à sa *possibilisation* pratique – programme de ce que Agamben appelle « la politique à venir ».

Pour ancrer cette exigence dans l'oxymore « singularité quelconque » – dont le statut sera à élucider dans ce qui suit – nous réserverons une partie de notre analyse au terme d'« l'amitié », auquel Agamben a consacré un petit ouvrage paru en 2007⁶. C'est par son intermédiaire que nous nous évertuerons à comprendre comment les singularités parviennent à articuler des communautés et comment la communauté peut se comprendre à son tour à partir des singularités. Pour construire cette médiation à un niveau qui ne soit pas uniquement celui de la spéculation théorique, mais aussi celui de la réalisation pratique, nous allons examiner successivement trois triades conceptuelles agambeniennes par le biais desquelles sa philosophie de la communauté se

⁴ G. Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990, tr. M. Raiola. (Les citations qui suivent de ce même ouvrage seront données en indiquant uniquement la pagination de la traduction française.)

⁵ *Das älteste Systemprogramm* in *Das älteste Systemprogramm : Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Hrs. R. Bubner, Bonn, Bouvier, 1973, pp. 263-265. Une traduction française de ce texte rédigé par Schelling, Hölderlin et Hegel figure dans le recueil de textes de X. Tilliette, *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF/Epiméthée, 1987, pp. 42-43.

⁶ G. Agamben, *L'amitié*, Paris, Payot&Rivages, 2007.

dessine d'une part dans la lignée de son ancrage historique et d'autre part dans la lignée de l'incitation politique spécifique qu'elle formule.

1/ PUISSANCE-IMPUISSANCE-POSSIBILISATION

La question des conditions de possibilité pratiques de la communauté apporte au centre de l'attention la notion de **puissance**, dans le rapport ambigu qu'elle entretient avec le pouvoir effectif qui se dégage de l'action dans laquelle nous sommes impliqués. « Pouvoir » peut effectivement se référer à une *capacité* précise que nous avons, à une *faculté* que nous nous connaissons ou à une *force* dont nous disposons : comme, par exemple, la capacité acquise de parler, la faculté innée d'imaginer ou la force de soulever un crayon. Mais les figures conceptuelles de la capacité, de la faculté ou de la force sont facilement trompeuses, car elles peuvent nous faire croire que le pouvoir est de l'ordre d'une réserve disponible que nous investissons dans nos actes. Or, lorsque je parle, lorsque j'imagine et lorsque je soulève le crayon, je ne suis pas juste en train d'activer des capacités latentes de mon être ou de mettre en œuvre des compétences préalables : mon être entier se trouve mobilisé dans ces actes, où ma puissance est à l'œuvre en tant que possibilisation. C'est pourquoi il faut quitter l'opposition classique entre la puissance et l'acte, afin de penser une puissance à même l'acte ou une actualisation de la puissance qui n'en reconnaît pas moins à cette dernière sa spécificité : de ce que nous pouvons, la *puissance pure* désignera alors ce qui échappe à l'efficacité, et ménagera l'espace d'une réflexivité de l'agir qui permet de considérer les conditions de sa mise en pratique.

Cette dimension de la possibilisation pleinement investie dans le déploiement de l'action se trouve vérifiée surtout dans ceux de nos actes qui nous sollicitent jusqu'à devenir des épreuves : mobilisant plus que ce dont nous ne saurions jamais disposer, nous y faisons participer un « je peux » qui, loin de nier tout simplement l'impuissance, compte avec elle et sur elle pour s'affirmer :

« Pour chacun, il arrive un moment où l'on doit prononcer ce « je peux », qui ne se réfère à aucune certitude ni à aucune capacité particulière et qui cependant l'engage et le met entièrement en jeu. Ce « je peux » au-delà de toute faculté et de tout savoir-faire, cette affirmation qui ne signifie rien place aussitôt le sujet face à l'expérience peut-être la plus exigeante – quoique impossible à éluder – à laquelle il lui est donné de se mesurer : l'expérience de la puissance »⁷.

L'exemple qui amène Agamben à ce constat est celui de la poète russe Anna Akhmatova dont le fils était emprisonné par le régime stalinien pour des

⁷ G. Agamben, *La puissance de la pensée* (1987) in *La puissance de la pensée. Essais et conférences*, tr. fr. J. Gayraud et M. Rueff, Paris, Bibliothèque Rivage, 2006, p. 234.

« crimes politiques » et qui s'est retrouvée chaque matin, pendant dix-sept mois, avec d'autres mères russes devant les murs de la prison où il était détenu, dans l'espoir d'obtenir sur son sort des nouvelles qui ne venaient jamais. Une de ces femmes qui reviennent chaque matin pour attendre devant la prison, les « lèvres bleues », la reconnaissant comme la poète Akhmatova, lui demande si elle se sent capable de décrire en poésie ce que leur groupe est en train de vivre, ce à quoi elle répond, avec une affirmation dans laquelle le long poème *Requiem* allait trouver sa source : « je peux »⁸.

Des situations exceptionnelles révèlent à chacun d'entre nous que la puissance n'est pas de l'ordre d'un savoir-faire préalable à l'expérience, mais de l'ordre d'un pouvoir-faire solidaire d'un pouvoir-être, entièrement et inévitablement mobilisé. La puissance n'est donc pas uniquement ce qui précède l'expérience, ce sur quoi elle repose et ce dont elle dispose pour se déployer comme telle : il existe une expérience de la puissance même, celle d'un possible en acte qui s'affirme à partir du fait même de son impuissance.

Ce premier constat amène au moins deux nouveaux problèmes. Le premier est celui du statut de l'impuissance : Que faut-il entendre ici par « être impuissant » dans son pouvoir-même ? Comment l'impuissance peut-elle être le moteur d'une certaine puissance ? Quel est le pouvoir que l'on mobilise lorsque nous sommes éprouvés ? Est-ce un pouvoir de résistance à l'épreuve ? Est-ce un pouvoir d'esquiver l'épreuve ? Est-ce un pouvoir de surmonter l'épreuve ? Le deuxième problème est celui, plus classique, de la distinction entre puissance et acte. Si la puissance n'est pas préalable à l'acte, mais investie en lui, comment peut-elle être distinguée de ce dernier ?

Si, lorsque l'on affirme « je peux » au milieu de situations d'épreuve, et que la situation d'impuissance est l'occasion d'un pouvoir inespéré – si le celui-ci s'affirme grâce à elle comme possibilisation –, c'est parce que l'impuissance n'est pas seulement imposée accidentellement par ces situations qu'on appelle « sans issue », en tant que caractéristique objective et extérieure de ce qui a lieu indépendamment de nous et qui ne nous laisse pas de choix. L'impuissance (*adynamia*) est propre à chacun de nos actes, comme corollaire nécessaire du développement de la puissance (*dynamis*) concrète que nous avons de les accomplir, comme inscrite dans leur effectuation⁹.

Pour comprendre comment cette relation entre la puissance et l'impuissance s'articule dans l'acte même, l'impuissance ne doit pas être conçue comme une simple négation de la puissance, qui viendrait contrer son affirmation, mais comme solidaire de la pratique effective de telle ou telle

⁸ Voir A. Akhmatova, *Requiem* dans *Le Roseau*, tr. fr. C. Mouze, Harpo&Co, 2007.

⁹ Voir en ce sens le commentaire qu'Agamben consacre par rapport à cette question à Heidegger dans G. Agamben et V. Piazza, *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Payot&Rivages, 2003, p. 41 sq.

capacité que nous avons – parler, imaginer, écrire –, comme son ombre ou son reste, dont nulle efficacité ne peut se défaire : contrairement à ceux qui ne peuvent pas parler, ceux qui parlent peuvent aussi ne pas parler ; contrairement à ceux qui n’ont pas appris à écrire, ceux qui savent écrire peuvent aussi ne pas écrire. Pouvoir ne pas faire telle ou telle chose appartient uniquement à ceux qui peuvent faire quelque chose, mais il s’agit d’une impuissance révélée dans l’acte même, désormais partagé entre pouvoir-faire et pouvoir-ne-pas-faire, partage où luit le pur pouvoir-être dont nous sommes investis, et la liberté qui est la sienne à l’égard de toute efficacité à laquelle il serait invité. C’est à partir de cette méditation sur la part d’impuissance de toute puissance actualisée qu’Agamben interprète l’attitude de Bartleby, le copiste qui, dans la nouvelle de Melville, répète « I would prefer not to » (39-43)¹⁰ : au lieu d’une simple manière de se soustraire aux obligations, espèce de choix nonchalant de la paresse, une affirmation de l’impuissance nécessaire à toute effectuation, comme condition même de l’affirmation libre de son pouvoir-être¹¹.

Cette présence de l’impuissance dans l’actualisation de toute puissance est ce qu’Agamben appelle une « présence privative »¹², dans laquelle il voit une dimension qui est propre aux vivants. Le vivant « peut être et faire parce qu’il se tient en relation avec son propre ne-pas-être et ne-pas-faire »¹³ lorsqu’il se forge une puissance particulière. Mais cette caractéristique revient particulièrement aux humains, lesquels ne peuvent prendre librement possession de leurs puissances que parce qu’ils « peuvent » leur impuissance, qui s’affirme en toute actualisation comme un écart où leur liberté s’engendre. L’homme est ainsi « l’animal qui *peut sa propre impuissance* »¹⁴ et qui mesure par elle le déploiement de ses pouvoirs. La liberté proprement humaine ne réside dès lors ni dans la simple efficacité, ni dans le fait de suspendre toute actualisation, mais dans une troisième voie qui consiste à « pouvoir son impuissance », à dévier l’acte vers sa provenance tout en l’inscrivant ainsi dans la contingence du devenir. Si la pensée spécifie l’humain, ce n’est pas au titre d’une puissance qui s’applique à des objets particuliers, mais d’un rapport d’auto-affection qui est constitutif de toute capacité et de toute action. Être pensant c’est dès lors se recevoir soi-même dans l’exercice de ses capacités.

Nous voyons ainsi pourquoi l’impuissance se rattache à l’effectuation : mais en quel sens est-elle nécessaire à l’exercice concret de la puissance ? Le pouvoir de ne pas faire, cette impuissance constitutive de toute puissance est ce qui

¹⁰ Voir G. Agamben, *Bartleby ou de la création*, Paris, Circé, 1995.

¹¹ Cette attitude n’est pas sans rappeler la réflexion de Schelling nous invitant à maintenir les « désirs obscurs de la nature à l’état de puissance, de dynamisme ». Cf. F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg, Cotta, 1858 (abrégié SW), VII, p. 401.

¹² G. Agamben, *La puissance de la pensée*, op. cit., p. 236.

¹³ G. Agamben, *La puissance de la pensée*, op. cit., p. 240. Voir aussi *Idem*, p. 244 : « la vie doit être pensée comme une puissance qui excède sans cesse ses formes et ses réalisations ».

¹⁴ G. Agamben, *La puissance de la pensée*, op. cit., p. 240. Souligné dans le texte.

permet à cette dernière de se différencier de l'acte¹⁵. Mais il y a plus : une nouvelle manière de penser l'acte même nous est offerte du fait de sa reconnaissance. Effectivement, si l'on tient compte uniquement de notre pouvoir-être, sans envisager avec lui le pouvoir-ne-pas-être, être-en-acte (*energein*) signifie le passage nécessaire de la puissance à l'acte, de la matière à la forme : l'objet de la puissance c'est dès lors directement l'acte. Dans un tel cadre, la puissance ne peut pas ne pas s'actualiser et reste en ce sens limitée et entièrement dépendante de l'acte : il s'agit donc d'une puissance aveugle, dont le propre est de passer à l'acte en s'annulant en lui. En revanche, si l'on tient compte du pouvoir-ne-pas-être, une nouvelle manière de penser l'être-en-acte se propose à nous, comme côtoyant constamment la possibilité de ne pas être : l'objet de la puissance c'est alors non pas l'acte, mais la puissance même (*potentia potentiae*). D'une considération de la puissance en vue de l'efficacité, on passe à une considération de la puissance en vue de la puissance, qui est une « puissance pure » (pp. 40-41). C'est cette différence dans la manière d'envisager le passage à l'acte qui fait que la « symétrie entre pouvoir être et pouvoir-ne-pas être est (...) uniquement apparente » (p. 40) : l'impuissance n'est pas le contraire de la puissance, mais plutôt le négatif qui la révèle dans sa pureté, telle qu'elle se maintient, libérée de l'urgence de l'effectuation et cependant engagée dans chaque acte.

À la lumière de ces remarques, l'acte n'est plus à comprendre à l'aune de l'habileté ou de l'efficacité, mais à partir de sa propension à intégrer sa puissance de ne pas être et à jouer avec elle, propension qui seule engendre la virtuosité (p. 41). C'est l'impuissance même qui advient à soi sous la forme d'un « acte pur » dans lequel « action et passion s'identifient » (p. 42) et par lequel la puissance pure se conserve et s'accroît.

Intégré à la puissance, le pouvoir-ne-pas-être lui donne la possibilité de se prendre soi-même pour objet, d'être affecté par sa propre réceptivité, figure dans laquelle il faut situer sans doute une forme du transcendantal qui résiste aux critiques adressées à l'idéalisme transcendantal husserlien. Dans un geste qui rappelle celui de Michel Henry¹⁶, Agamben situe ainsi dans la découverte de la possibilité d'être affecté par sa propre réceptivité, l'exercice même de la pensée, comprise non pas en tant que faculté psychique, mais en tant que expérience pratique spécifique :

¹⁵ Cf. la réponse d'Aristote aux Mégariques qui affirmaient que la puissance n'existe pas indépendamment de l'acte, *Métaphysique*, 1046b 29-30. Voir aussi G. Agamben, *La puissance de la pensée*, *op. cit.*, p. 236.

¹⁶ Voir en ce sens M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF/Epiméthée, 1963.

« Penser ne signifie pas simplement être affecté par telle ou telle chose, par tel ou tel contenu de pensée en acte, mais être affecté en même temps par sa propre réceptivité, faire l'expérience, dans chaque pensée, d'une pure expérience de pensée. »¹⁷

En conclusion à cette première partie et en guise de première synthèse de cette réflexion sur les conditions de l'action politique : il ne suffit pas d'avoir la capacité de faire quelque chose, encore faut-il se rendre soi-même capable et s'engager ainsi non seulement dans l'effectuation ponctuelle d'une action, mais aussi dans sa possibilisation. Celle-ci implique un travail de reconnaissance positive de l'impuissance, défaut de puissance inscrit dans la puissance même dès que celle-ci se concrétise, et qui l'accompagne, nous le verrons dans ce qui suit, comme lieu de son partage.

2/ COMMUNAUTE-ETHIQUE-AMITIE

La théorie de la communauté que Giorgio Agamben propose à partir de cette analyse de la puissance confrontée à sa propre impuissance s'inscrit dans un débat plus large sur le statut de la communauté. Il est peut-être utile de situer le cadre contemporain de ce débat, dont le ton est donné par une interrogation radicale des présupposés propres aux théories de la communauté organique qui ont fleuri dans l'Allemagne du XIX^{ème} siècle (Tönnies, Weber), au courant communitarien nord-américain dans son opposition aux théories libérales et ultra-libérales (Ch. Taylor), et encore aux théories éthiques de l'agir communicationnel (Habermas et Apel). Ce que ces théories partagent, malgré leur diversité, est une conception de la communauté qui la définit comme une propriété des individus grâce à laquelle ils peuvent se revendiquer d'un horizon d'appartenance. À la suite de Georges Bataille et de Maurice Blanchot, et sous une forte inspiration heideggerienne, Jean-Luc Nancy et Roberto Esposito cherchent à libérer la conception de la communauté de l'idée de la fusion communautaire, de la familiarité organique et territoriale ou de l'attachement à un principe immanent absolu, pour penser une communauté des êtres « hors-de-soi », une communauté des êtres finis, qui seuls peuvent participer activement à la formation d'un monde¹⁸. Selon Nancy la communauté repose sur « une interpellation mutuelle des singularités »¹⁹, sur un ordre de comparution des singularités exposées l'une à l'autre²⁰ qui est antérieur aussi bien au lien social

¹⁷ G. Agamben, *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Payot&Rivages, 2002, pp. 21-22. Il s'agit d'une phrase inspirée par Aristote : « La pensée est l'être dont la nature est d'être en puissance(...). Quand la pensée est devenue en acte chacun des intelligibles (...) reste également alors d'une certaine façon en puissance, et peut alors se penser soi-même » (*De anima*, 429 a-b).

¹⁸ Cfr. J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgois, 1986 (1983), p. 68.

¹⁹ *Idem*, p. 73.

²⁰ Selon Nancy la communauté « ... consiste dans la parution de l'*entre* comme tel : toi et moi (l'entre-nous), formule dans laquelle le moi n'a pas de valeur de juxtaposition, mais d'exposition. », *Idem*, p. 74.

entre des sujets déjà constitués qu'au langage, mais qui ne constitue pas pour autant le lieu d'une coïncidence fusionnelle avec soi et avec les autres. À son tour, Esposito insiste sur le fait que « le commun n'est pas caractérisé par le propre, mais par l'impropre »²¹, choisissant de voir dans la propension communautaire des êtres humains une capacité de s'altérer, de s'exproprier²², de s'engager dans un mouvement de don ou de dette en pure gratuité.

Dans le cadre de cette mutation de la définition des conditions de la communauté, Giorgio Agamben apporte tout d'abord une volonté d'affranchir la réflexion sur la communauté de l'alternative propre/impropre²³. En allant au-delà de leur dialectique qui paraît définir une certaine pensée heideggerienne, pour Agamben il s'agit de penser le commun comme « le point d'indifférence entre le propre et l'impropre »²⁴. En deuxième lieu, il s'agit pour lui de mettre à l'avant l'exigence de concevoir la constitution du commun à l'aune de l'expérience de la « présence privative » de la puissance, donc comme solidaire du processus de génétisation de notre agir et non pas simplement comme un écart ontologique creusé dans l'immanence, afin d'interdire à celle-ci de se clore sur elle-même. Je vais commencer par aborder ce deuxième aspect de son travail, vers lequel les analyses sur la puissance nous ont ouvert l'accès, pour revenir ensuite au premier.

Lorsqu'Agamben décrit l'impuissance comme l'élément qui tient à notre « possibilité de ne pas être » (p. 37), et qui réside dans le fait de se définir à la fois « comme puissance d'être et de ne pas être » (p. 48), il en fait l'enjeu d'une éthique effective. La tâche d'une telle éthique c'est d'exhiber la puissance non pas comme substance ou fondement extérieur, mais comme « le mode le plus propre de l'existence de l'homme » (p. 49), de la reconnaître donc au milieu de l'agir humain comme ce qui fait la marque de sa spécificité. Cependant, il ne saurait être question ici de fixer une donnée d'essence, mais de situer les enjeux politiques d'un style pratique qui nous permet à la fois de nous comprendre en tant qu'humains et de nous recréer. Ce mode du « *pur homme en soi* »²⁵ que la reconnaissance de la puissance met en lumière invite à penser le commun et la communauté comme des dimensions anthropologiques pour pouvoir saisir ensuite leurs enjeux politiques.

²¹ R. Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, 2000, p. 20.

²² « Dans la communauté, les sujets ne trouvent pas un principe d'identification, pas plus qu'un enclos aseptique à l'intérieur duquel établir une communication transparente (...). Ils ne trouvent que ce vide, cette distance, cette extranéité qui les constitue comme manquant à eux-mêmes. » R. Esposito, *Idem, loc. cit.*

²³ Ce dépassement est à faire, en deçà de la perspective proposée par les théories de Nancy et d'Esposito, surtout en rapport avec Heidegger, qui pense le propre à partir de l'impropre. Cf. sur ce point G. Agamben et V. Piazza, *L'ombre de l'amour, op. cit.*, pp. 35-37.

²⁴ G. Agamben, *Moyens sans fins, op. cit.*, p. 130.

²⁵ G. Agamben, *Moyens sans fin, op.cit.*, p. 30.

Il est important de souligner que ce modèle anthropologique de la communauté ne correspond pas à un idéal « humaniste » de celle-ci ou à un vœu pieux, dont les assises concrètes feraient par ailleurs défaut. Le fait de penser la communauté comme une communauté d'hommes relève d'une urgence imposée par la situation politique actuelle et par son cadre juridique, qui évolue dans une direction qui menace les assises anthropologiques de l'expérience. Lecteur de Guy Débord, Agamben analyse les crises politiques contemporaines à la lumière de la dénonciation que les travaux situationnistes firent de la « société du spectacle »²⁶ : au sein du mode de vie de plus en plus passif encouragé par les systèmes démocratiques actuels, les normes de vie sont constamment transformées en fonction d'une évolution des rapports économiques qui uniformise et inhibe les actes de résistance, compromettant par là même les conditions de l'agir en commun. Concrètement, alimentant la crise générale des Etats-nation, les problèmes du statut des réfugiés et des apatrides et celui de l'affaiblissement du modèle la représentativité démocratique sont les symptômes palpables de ce diagnostic, ce qui fait écrire à Agamben que la « nouveauté de notre temps, menaçant l'Etat-nation dans ses fondements mêmes, c'est que des parties de plus en plus importantes de l'humanité ne sont plus représentables en son sein »²⁷. La pensée agambénienne sur « la communauté qui vient » s'inscrit dès lors de manière critique au cœur du décalage qui évolue en s'aggravant aujourd'hui entre le mode de vie humain compris dans la pureté de ses nécessités premières – la « vie nue » (*nuda vita*), dépourvue de droits, de qualités et d'appartenance, telle qu'elle se présente par exemple dans les camps des errants et des clandestins – et les institutions politico-juridiques qui sont censées le représenter, le défendre, ou au moins lui permettre de subsister.

Face à ce problème qui met en lumière un rapport inédit entre nos nécessités d'ordre anthropologique et nos capacités politiques et juridiques, la position d'Agamben ne consiste pas simplement à défendre la « vie nue » face aux institutions juridico-politiques étatiques, mais à dénoncer son instrumentalisation par un pouvoir souverain dont l'exercice politique n'obéit plus à une logique démocratique, mais à une logique totalitaire. Un véritable régime politique démocratique est aux yeux d'Agamben un régime où la question de la « vie nue » ne se pose pas et ne peut pas constituer un ressort de l'exercice du pouvoir ; à savoir un cadre où la vie n'est jamais suffisamment « dénudée » pour devenir de la sorte en elle-même un enjeu politique, mais toujours suffisamment « qualifiée » pour échapper à l'économie du droit. La vie est comprise ainsi comme cette puissance première sur laquelle l'exercice du droit doit se fonder. Or, lorsqu'elle en vient à faire son objet, cela signale une

²⁶ G. Debord, *La société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967. Voir aussi *Commentaires à la société du spectacle*, Paris, Lébovici, 1988.

²⁷ G. Agamben, *Moyens sans fin, op.cit.*, pp. 32-33.

faillie aussi bien dans notre rapport au vivant en nous que dans notre rapport à ce que nous considérons comme étant de notre droit.

Ceci revient à dire que la dé-qualification ou la disqualification de la vie la transforme en un enjeu politique inédit, et que cette dé-qualification est en même temps la marque d'une crise sans précédent du politique. C'est pourquoi l'objectif des analyses agambeniennes est de concevoir une politique des communautés qui, avant de se définir comme des communautés juridiques, se constituent en communautés humaines. Souligner l'importance de cette exigence épistémique – qui ne congédie pas la nécessité d'une réflexion sur le statut du droit – c'est pointer un aspect de la crise politique occulté par la critique économique, juridique ou sociologique, et dont l'explication revient très précisément à une théorie des puissances dont seule la philosophie peut rendre compte.

Au sein de cette perte d'horizon politique commun, marquée par la crise de la représentativité des institutions, comment l'impuissance qui se dessine en creux de toute puissance peut-elle nous aider à retrouver des formes de communauté ? Tout d'abord en ce que, en tant que révélateur de notre liberté, l'impuissance est un médium de l'expérience de la pensée comprise en tant qu'expérience partagée. Effectivement, la pensée entendue comme puissance qui s'auto-affecte est pour Agamben le milieu de la « communauté à venir » :

« L'expérience de la pensée (...) est toujours expérience d'une puissance commune. Communauté et puissance s'identifient sans résidu, car l'inhérence d'un principe communautaire en chaque puissance est fonction du caractère nécessairement potentiel de toute communauté. »²⁸

Comment comprendre cette inhérence de la communauté à la puissance et cette potentialité nécessaire de la communauté ? D'une part, de même que la puissance n'est pas l'attribut de tel ou tel acte, elle ne saurait revenir exclusivement à tel ou tel être particulier. Comme Agamben le précise, ce qui est à comprendre par elle c'est une expérience pratique « de l'être générique »²⁹, étant à ce titre depuis toujours partagée. C'est pourquoi « là où je peux, il y a déjà multiplicité »³⁰. Cette définition de la pensée en tant que puissance qu'on se partage signe en même temps la condition nécessaire de l'existence de la communauté, condition qui tient à notre capacité à nous retrouver en elle comme dans un état latent où chaque acte puise :

²⁸ G. Agamben, *Idem*, p. 20.

²⁹ G. Agamben, *Le commun : comment en faire usage* in *Multitudes*, février 1992.

³⁰ G. Agamben, *Moyens sans fin, op.cit.*, p. 21.

« Parmi les 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. Nous pouvons communiquer avec les autres seulement à travers ce qui, en nous comme chez les autres, est resté en puissance (...). »³¹

L'amorphie présente dans toute forme et dans toute formation et l'inactualité qui hante toute actualité, ces présences latentes dont l'activité se nourrit, sont cependant les éléments qu'une certaine efficacité – celle de l'activité aveugle, éprise de son unique réalisation – s'empresse à réprimer ou à esquiver. Le développement de cette forme d'efficacité – qui appelle pour son compte une réflexion sur le statut de la technique et sur son investissement politique³² –, qui contribue chaque jour à élargir le règne de la séparation de tous avec tous³³, signe la crise réelle de la communauté.

Contre l'engouement pour une efficacité qui cultive son aveuglement comme condition de sa poursuite, l'expérience de la puissance est à reconnaître comme ce que nous continuons à partager malgré tout et comme ce en quoi peuvent se tisser les communautés à venir, forme et milieu qui permettent aux humains de se retrouver et de se soutenir. Mais, pour atteindre ce niveau du commun, encore faut-il être capable de composer avec sa propre impuissance et avec celle des autres. Le développement de notre pratique du commun apparaît ainsi comme solidaire du rapport que nous entretenons avec nos impuissances, avec nos manques et avec nos faiblesses, la négation de l'impuissance instaurant des rapports de domination qui rendent le partage impossible :

« En fuyant devant notre propre impuissance, ou plutôt en cherchant à l'utiliser comme une arme, nous construisons le malin pouvoir avec lequel nous opprimons ceux qui nous montrent leur faiblesse ; et en manquant à notre possibilité intime de ne pas être, nous renonçons à ce qui seul rend l'amour possible » (pp.37-38).

Plutôt que d'être une fatalité, l'impuissance est un défi adressé à la pratique de notre pouvoir, en lui demandant de la reconnaissance : s'il l'esquive, celui-ci se transforme en pouvoir négateur, ignorant les conditions de sa propre effectuation et s'imposant à toute faiblesse rencontrée – en soi, comme chez les autres – en tant que force oppressive ; s'il accepte en revanche son impuissance, le pouvoir aura à composer avec elle dans chaque moment de son effectuation,

³¹ *Idem*, p. 21.

³² Voir en ce sens G. Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Paris, Payot&Rivages, 2007. Le rapport entre l'efficacité livrée à elle-même et la politisation du spectacle compris comme forme de vie qui englobe et détruit toutes les formes-de-vie particulières constitue le thème d'une étude à part entière, dont les enjeux ne peuvent être discutés ici.

³³ Cf. G. Agamben, *Moyens sans fin*, *op.cit.*, p. 128, inspiré par la *Critique de la séparation* de G. Debord.

comme avec sa possibilité manquée mais néanmoins présente, possibilité qui est à considérer non pas avec suspicion ou avec haine, mais avec amitié et avec compassion, avec amour même³⁴. Autrement dit, l'éthique du commun commence lorsque l'impuissance n'est plus conçue comme ce qui vient nier la puissance, mais comme ce qui sollicite constamment notre aide et notre attention – sachant qu'elle ne se transforme en force purement négative qu'à partir du moment où elle est niée³⁵.

Le fait que l'instauration du commun passe par une reconnaissance, en nous-mêmes et chez les autres, de l'impuissance qui nous est constitutive, pourrait laisser croire que la communauté envisagée par Agamben se définit par la résistance qu'elle oppose à un ordre extrinsèque³⁶, ou bien qu'elle concentrée sur ses manques, sans aller jusqu'à s'investir dans un acte d'affirmation. Mais, par delà la détermination négative que cette piste herméneutique privilégie, il est certain qu'il en va également d'une détermination positive de la communauté, car la simple reconnaissance des souffrances et des manques qui sont les nôtres ne saurait jamais déboucher sur la possibilité d'une communauté si le partage de la puissance de pensée ne nous était également donné concrètement. En d'autres termes, l'on pourrait dire que notre acte de résistance à la faiblesse – où nous entraîne le culte de la pure efficacité – transforme la puissance en force négative et que c'est seulement en surmontant cet acte de résistance par une contre-résistance – elle-même devant se libérer par la suite de son attachement à la résistance, pour parvenir à l'acceptation de ce qui nous est constitutif – que nous pourrions retrouver un rapport d'amitié avec nous-mêmes et avec nos pairs.

Au cœur de cette pratique de l'amitié vers laquelle la reconnaissance de la puissance fait signe se trouve « la sensation d'exister » sur laquelle Agamben ne cesse de revenir, legs aristotélien³⁷ qu'il partage avec toute une lignée de la pensée phénoménologique. Cette sensation primordiale définit la vie (*bios*) et son mode, le vivre, en lequel il voit l'unique modalité que nous avons de nous rapporter à l'être³⁸ et d'en faire l'expérience générique. Ancrée en cette sensation d'exister, se trouve la sensation « spécifiquement humaine » de « consentir à l'existence de l'ami »³⁹. Se sentir vivre et con-sentir à l'existence

³⁴ Sur la question de l'amour voir *La communauté qui vient*, *op. cit.* p.119.

³⁵ « Le mal n'est que notre réaction inadéquate face à cet élément démoniaque, notre mouvement de recul effrayé devant lui, pour exercer – en nous fondant sur cette fuite – un pouvoir quelconque d'être. Ce n'est qu'en ce sens secondaire que l'impuissance, ou la puissance de ne pas être, est la racine du mal. » G. Agamben, *La communauté qui vient*, *op. cit.*, p. 37.

³⁶ Il n'est pas difficile de forcer ici le trait et de voir dans cet ordre hétéronome dont l'expérience de l'impuissance vient premièrement rendre compte l'ordre économique et institutionnel étatique et dans la constitution des communautés des forces latentes qui ont pour vocation unique de s'opposer à lui.

³⁷ Voir par exemple *L'Éthique à Nicomaque* dont Agamben commente un passage (1170a 28-1171 b35) dans *L'amitié*, *op. cit.*, p. 25 sq.

³⁸ Le mot de Nietzsche est ici rappelé : « l'être, nous n'en avons pas d'autre expérience qu'en vivant ». Cf. G. Agamben, *L'amitié*, *op. cit.*, p. 32.

³⁹ *Idem*, p. 33.

d'un ami sont donc les dimensions de la même « sensation d'être », qui est ainsi articulée non seulement en tant qu'expérience singulière (*se sentir exister*), mais aussi comme expérience partagée (*con-sentir*).

L'amitié se définit donc comme le fait de con-sentir l'existence d'un autre dans le sentiment de sa propre existence. Dans ce contexte qui donne à l'amitié une dimension à la fois politique et ontologique, l'ami est un « heteros autos », un autre soi-même ou, plus précisément, « une altérité immanente dans la mêmeté », une « desubjectivation au cœur même de la sensation la plus intime de soi »⁴⁰ qui fait que la sensation de vivre est d'emblée une sensation « toujours déjà partagée »⁴¹. C'est à partir de l'amitié ainsi comprise que se dessine la spécificité de la communauté humaine, fondée en « une participation au fait même de vivre ensemble »⁴².

Par l'amitié, la communauté reçoit, en plus de l'assise intellectuelle du partage de la puissance de penser, une dimension ontologique. Mais dans quelle mesure peut-on affirmer qu'elle s'affirme également comme une communauté d'action ? Con-sentir à l'existence de l'ami, nous dit Aristote, c'est ce qui arrive quand on vit ensemble et qu'on partage non seulement des pensées, mais aussi des actions⁴³. Ce qui fait passer dès lors la communauté de pensée en communauté d'action est une forme de réalisation qui lui est propre, un art qu'elle seule est capable de pratiquer et qui consiste dans le fait de réunir – afin d'en constituer un nouveau « contexte inséparable »⁴⁴ – ce qui est séparé par l'efficacité livrée à elle-même sous la forme du spectacle marchand généralisé.

La communauté de pensée et de vie est en même temps une communauté d'action, dans la mesure où elle permet de former ou de retrouver des formes-de-vie au sein desquelles l'on ne peut plus séparer la vie nue de ses qualités et où l'exercice même de la souveraineté, comprise comme ce qui permet d'entretenir l'indiscernabilité de la violence et du droit⁴⁵, s'annule :

« C'est seulement si je ne suis pas toujours et seulement en acte, mais assigné à une possibilité et à une puissance, c'est seulement si, dans ce que j'ai vécu et dans ce que j'ai compris, il en va chaque fois de la vie et de la compréhension même – s'il y a, autrement dit, en ce sens, pensée – qu'une forme de vie peut alors devenir, dans sa propre facticité et chosalité, *forme-de-vie*, où il n'est jamais possible d'isoler quelque chose comme une vie nue. »⁴⁶

⁴⁰ *Idem*, pp. 34-35.

⁴¹ *Idem*, p. 36.

⁴² *Idem*, p. 39.

⁴³ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, cité par Agamben, *Idem*, p. 38.

⁴⁴ G. Agamben, *Moyens sans fin*, *op.cit.*, p.19.

⁴⁵ Pour cette question voir G. Agamben, *Etat d'exception (Homo Sacer II, 1)*, tr. fr. J. Gayraud, Paris, Seuil, 2003.

⁴⁶ G. Agamben, *Moyens sans fin*, *op.cit.*, p. 20.

L'inséparabilité des formes-de-vie comme telos concret de la pratique de la communauté pose plusieurs problèmes, dont le plus difficile est sans doute celui des moyens par lesquels on peut retrouver la cohésion d'une forme-de-vie une fois qu'elle a été perdue. Comment peut-on parvenir à qualifier une vie que l'on a séparée de ses qualités, que l'on a rendue anonyme et inqualifiable ? C'est ce que nous nous proposons d'examiner dans une troisième partie consacrée à l'usage du commun et à la singularité. Mais avant de franchir ce seuil de notre analyse, il est utile de rappeler les acquis de cette deuxième partie. En envisageant la communauté à partir du partage de la puissance pure en son rapport avec l'impuissance, en concevant l'amitié comme une forme de consentir qui permet de rejoindre l'autre depuis l'épreuve de la pure réceptivité de soi qui définit la pensée, Agamben est amené à situer le vivre en commun au niveau d'une anthropologie qui doit défendre sa spécificité face à la sphère juridique. Nous arrivons ainsi, après la première condition, positive, de la réflexivité et la deuxième condition, négative, de la défense face au régime de la séparation spectaculaire, à une troisième condition qui permet à l'humain de se spécifier. L'enjeu politique de l'anthropologie agambenienne s'articule ainsi sur trois plans, dont le dernier est ontologique et, plus généralement, philosophique, étant donné que sans l'amitié « la philosophie ne serait pas possible »⁴⁷. Loin de se définir comme essence préalable ou fondement ontologique premier, l'humanité devient ainsi l'enjeu d'une vie qualifiée par ses modalités pratiques diverses, qui font qu'elle ne peut ni se réduire à une survie ni accepter de faire de sa dénudation le support de l'exercice de la souveraineté.

3/ MANIERE - "AISE" - SINGULARITE

Comment ce qui a été séparé par l'efficacité livrée à elle-même – la vie nue d'une part et ses qualités d'autre part au niveau générique, mais aussi les chemins de vie les uns des autres au niveau existentiel – pourra-t-il retrouver une nouvelle cohésion ? Pour le comprendre, il faut examiner tout d'abord rapidement les conditions de cette séparation. Si le culte de l'efficacité parvient à mettre en péril la communauté c'est parce qu'il s'empare précisément de ce sur quoi elle repose, à savoir une *modalité* spécifique de vivre et de faire l'emploi de ses possibilités. Car, pour se définir ponctuellement en rapport avec des principes transcendants ou avec des valeurs et des croyances immanentes, l'existence communautaire est tout d'abord de l'ordre d'un *mode de vie* (manières de se parler, de manger, de se tenir, de se rapporter à son milieu

⁴⁷ G. Agamben, *L'amitié, op. cit.*, p. 7.

environnant ⁴⁸ etc.). Elle dépend à ce titre du médium concret qui « enveloppe » la vie, la porte dans ses réalisations et lui permet de s'épanouir.

En s'emparant de cette « médialité » et en la substantialisant en tant qu'élément auto-fonctionnel, détaché de ses assises anthropologiques, en transformant la communicabilité en une « sphère autonome » qui, au lieu de porter au jour des voix et des régimes immanents singuliers, uniformise ce qu'elle exprime, la « société du spectacle » dans laquelle nous vivons subvertit précisément le fragile tissu dont sont faites les existences humaines singulières et les communautés qu'elles composent. C'est ainsi que les humains en viennent à être « séparés par ce qui les unit »⁴⁹. Mais ce qui fait la force destructrice de ce contexte politico-économique contient également « une possibilité positive qui peut être utilisée contre lui-même »⁵⁰. C'est de cette « possibilité positive » que dépend la capacité de reconstituer des communautés d'agir conçues comme moteurs d'une « politique à venir ».

Ceci nous ramène à notre question, que nous pouvons reformuler de la façon suivante : comment une vie qui a été dé-qualifiée – démunie de ses modes de déploiement pratiques et réduite à un simple besoin de survie – pourra-t-elle retrouver ses attributs et se muer en forme-de-vie ? Il est certain qu'une simple dénonciation de l'accroissement du « désert » auquel le développement actuel de la technique et le spectacle médiatique qui l'accompagne contribuent ne suffira pas pour permettre à la vie de retrouver ses modes spontanés de manifestation. C'est en répondant à ce mouvement d'« expropriation » par l'articulation des manières d'être où la question de la séparation entre un fondement nécessaire d'une part et ses qualités, jugées secondes, voire superflues, d'autre part, ne puisse plus être opérée ; un mode d'existence suffisamment cohérent et uni, au sein duquel, à aucun moment, l'on ne puisse détacher une « vie nue ».

C'est précisément pourquoi le commun n'est pas pour Agamben une question qui concernerait notre être substantiel ou encore ce qui nous est « le plus propre », mais une question de forme-de-vie, autrement dit une question d'*usage*. Une mise en avant de la vie nue (*nuda vita*) comme fondement ne permet nullement à des formes-de-vie de se constituer, mais contribue à les défaire. Etant donné que la communauté première est celle de la vie avec les moyens par le biais desquels elle se développe, c'est à elle qu'il faut revenir pour retrouver un horizon du commun avec nos semblables, les autres vivants et les autres humains. Cet horizon ne pourra donc naître qu'à partir des usages que nous faisons de nos vies et des puissances qui lui sont constitutives.

⁴⁸ C'est en ce sens que la formation des communautés (et leur maintien) est un enjeu culturel. Pour une conception radicale de la culture à partir de l'auto-affection de la vie voir aussi l'analyse de R. Kühn, *Radicalité et passibilité*, Paris, L'Harmattan, 2001.

⁴⁹ G. Agamben, *Moyens sans fin, op.cit.*, p. 127.

⁵⁰ *Idem*, p. 128.

C'est la raison pour laquelle, pour penser le commun, nous devons prendre en considération, avant tout règne des finalités qui se proposerait de gouverner nos actions, les moyens mêmes qui sont les nôtres de vivre et de nous rapporter les uns aux autres. Pour ce faire nous devons procéder à « l'abolition de la fausse alternative entre fins et moyens qui paralyse toute éthique et toute politique »⁵¹. Cependant, ce n'est pas le fait de substituer à une finalité en soi (le Beau, le Bien, le Vrai) dépourvue de moyens, une médialité subordonnée à une fin qui assurera à l'éthique collective une assise plus saine et au commun une possibilité nouvelle d'affirmation. Ce qu'il faut se résoudre à maintenir c'est « l'être-dans-le-moyen comme condition *générique* irréductible des hommes »⁵². Nous nous trouvons donc, en abordant cette question des moyens de vivre, au cœur de l'anthropologie qu'Agamben propose comme repère de sa pensée de la communauté.

Que signifie l'être-dans-le-moyen et en quoi son exigence nous éloigne-t-elle d'une pensée de l'être au sein de laquelle les singularités sont appelées à trouver ce qui leur est propre ? Pour la tradition phénoménologique d'inspiration husserlienne, la manière ou le mode que nous avons de vivre est le lieu même de l'engendrement du sens de l'expérience et aussi de l'expérience même en tant que ce qui fait sens. L'être « dans-le-comment (*in Wie*) », nous dit Husserl, désigne le rapport sous lequel les déterminations s'attribuent aux choses de telle sorte qu'elles signifient quelque chose pour nous⁵³. À son tour, Heidegger souligne que l'existence du Dasein se confond avec ses manières (*Weise*) de se vivre et qu'elle n'a pas à chercher ailleurs son fondement⁵⁴. Mais c'est à Agamben que revient le mérite d'avoir dégagé la portée éthique et politique de la « manière », grâce à un détour par la philosophie aristotélicienne et par son héritage médiéval.

En effet, l'*ethos* circonscrit le domaine de l'usage, qui nous fait passer constamment de ce qui fait notre particularité la plus étrange à ce que l'on partage de manière générique avec les autres, en empruntant une voie toujours singulière. Car le passage de la puissance à l'acte – qui ne tient pas entier dans l'efficacité, mais implique aussi un retour constant sur la puissance – permet de comprendre le statut de la singularité à partir des manières que nous avons de participer au commun, et ceux de nos traits qui peuvent paraître extraordinaires à partir de la manière dont ils intègrent l'horizon de l'ordinaire. Définie à partir de cette perspective éthique, la singularité sera plus que le point aveugle des déterminations universelles et se comprendra entièrement en tant que manière de

⁵¹ *Idem*, p. 129.

⁵² *Idem*. Souligné dans le texte.

⁵³ E. Husserl, *Hua III, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Ed. Walter Biemel, § 131, p. 272 (*Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pure*, tr. fr. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 443).

⁵⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 1986, § 9, p. 42.

vivre que les conditions finies de ce monde astreignent à l'unicité, en tant que passage d'un se-sentir-soi-même à un se-con-sentir. C'est pourquoi, ni individu ni genre, ni pure particularité ni universalité, la singularité n'est le critère de la communauté qu'en tant qu'elle y est quelconque (pp. 22-27), impossible à réduire à un particularisme précis dont le refus de l'universalisme aurait motivé l'affirmation. Plutôt donc que de penser la communauté à partir de la singularité entendue comme principe ineffable et de la soustraire ainsi à toute représentation, Agamben « communise » la singularité, à travers ce premier trait que nous partageons tous en vivant, même si nous le réalisons chacun différemment : l'inscription dans telle ou telle manière d'être.

Qu'est-ce que dès lors la manière ? C'est « l'être dans son pur jaillissement » (p. 33), à savoir non pas un être qui est *dans* tel ou tel mode, mais « un être qui est *son* mode d'être » (p. 34). Pour le décrire, Agamben parle d'un « maniérisme originel de l'être » qui relie l'ontologie à l'éthique et qui fait que l'être n'est pas une essence cachée à laquelle les attributs viendraient s'ajouter accidentellement, mais qu'il est d'emblée qualifié, c'est-à-dire « *continuellement engendré par sa propre manière* » (p. 34). Les qualités qui se présentent à première vue comme secondaires en viennent ainsi à définir la sphère de ce qui nous engendre en tant qu'uniques : ainsi et pas autrement, ici et maintenant. La sphère des usages et des habitudes circonscrite par l'éthique désigne donc l'espace d'une singularisation qui ne nous isole cependant pas en un lieu privilégié – ce qui rendrait impossible le partage avec les autres – mais nous livre au commun.

Cependant, l'assignation de l'être à ses manières et de la singularité à son « être-ainsi » pourrait faire croire à un déterminisme de la contingence, qui ne laisserait pas de place pour la liberté que la révélation de l'impuissance dans la puissance mettrait justement en évidence. C'est pour prouver le contraire que l'analyse de la « singularité quelconque » – pour laquelle Agamben s'inspire du débat médiéval entre St. Thomas et Duns Scot sur le principe d'individuation des vivants – est approfondie par une réflexion sur la manière comprise comme « aise ». « Etre à l'aise », « avoir ses aises » sont des expressions qui prennent leur sens du fait que l'étymologie de « aise » renvoie à l'espace d'à côté (*adjacens, adjacentia*) dont on dispose en plus de la place où on se trouve, « le lieu vide où il est possible à chacun de se mouvoir librement », c'est-à-dire de trouver le moment opportun et la relation appropriée (p. 31) et de parvenir à faire ainsi ce que Hölderlin appelait « le libre usage du propre ».

La pratique de cette liberté nous apprend que pour agir il ne suffit pas d'« être à sa place », de s'auto-déterminer comme étant tel ou tel : il faut également se déplacer vers d'autres lieux, prendre la place des autres, voire se substituer à eux, et passer ainsi par des transformations qui ne cessent de nous redéfinir. C'est en vertu des possibilités constamment renouvelées de ses aises, qui font de ses modes d'agir des modes libres, que « l'être singulier est toujours

déjà commun » et que son partage est celui d'un lien d'hospitalité : de même que dans son être-ainsi il ne peut être assigné à une place et à une identité sans perdre son unicité, migrant sans cesse vers des lieux d' « à côté » afin de réaliser sa liberté, il accueille dans son lieu d'être les autres en tant que singuliers, ses semblables avec lesquels une substitution dans la liberté est toujours possible. Etre sa puissance ce n'est rien d'autre qu'accepter cette condition commune d'être singuliers qui nous est à la fois trait irréparable et unique accomplissement partagé dans ce monde (pp. 44-46).

La communauté des singularités ne sera dès lors surtout pas à envisager comme une communauté d'individus qu'un genre pourrait réunir et représenter : à « l'hypocrite fiction du caractère irremplaçable de l'individu, qui dans notre culture ne sert qu'à garantir sa représentabilité universelle » on peut opposer « une substitution inconditionnée, sans représentant ni représentation possible, une communauté non représentable » (p. 30). Cette définition négative de la communauté, comme se réalisant toujours sur le revers de ce qui, d'elle, pourra se représenter, est le corolaire de son affirmation en tant que force de cohésion qui constitue des formes-de-vie en vertu de son aptitude à « pouvoir sa puissance ». Il apparaît ainsi que retrouver le fil du commun par-delà les séparations qui travaillent les existences revient à engendrer de nouvelles manières d'être, dont l'aise dépend des lieux offerts par les autres manières comme espaces possibles de notre mutuelle liberté.

Cette lecture constructive de la philosophie agambenienne de la communauté est nécessaire afin de ne pas céder à l'écueil qui consiste à croire que ce qui est commun relève d'un retrait sur la pure puissance. Ce choix exclurait la possibilité d'une créativité de l'agir tout autant que le fait la passivité entretenue par l'efficacité des dispositifs spectaculaires, soient-ils simplement médiatiques ou idéologiques. Que le fait de pouvoir sa puissance est la source inépuisable de nouvelles formes d'agir, qu'elle doit nous disposer à l'indulgence⁵⁵ quant aux autres modes d'agir et à l'hospitalité offerte à leur liberté, c'est ce que l'éthique associée à « la politique à venir » a à nous rappeler.

Sur le fond des recherches menées au sein de la cellule de philosophie du Centre de Philosophie du Droit⁵⁶, cette construction de la méthode agambenienne s'impose à partir de son analyse de l'impuissance, qui pourrait être conçue comme une forme de résistance inscrite au cœur du déploiement pratique de toute action. Cette résistance est d'un autre ordre que celle qui naît de la confrontation avec ce que l'action cherche à transformer à l'extérieur d'elle-même, puisqu'elle surgit dans son immanence, comme effet de l'épreuve que toute action constitue pour elle-même et grâce à laquelle elle peut se réfléchir. Pour pouvoir s'engager dans le rapport à ce qui la transcende, et

⁵⁵ Sur la question de l'indulgence voir l'ethno-psychologie réflexive de Doi Takeo, *Le jeu de l'indulgence*, tr. fr. E. D. Saunders, Paris, L'Asiathèque, 1988.

⁵⁶ Pour le cadre général de cette recherche voir <http://refgov.cpdr.ucl.ac.be/>

devenir ainsi une source de transformation du monde, l'action engendre effectivement en soi un défaut de puissance qui l'invite à se recevoir tout d'abord elle-même et qui assure ainsi son auto-transformation.

Cette forme primordiale de résistance que l'action s'oppose à elle-même est la condition de sa réflexivité et du déploiement libre de sa puissance. En lui-même, l'espace qu'elle ouvre est ambigu, car il peut s'investir entièrement en une contre-résistance qui s'esquisse en réponse à l'ordre transcendant qui nous résiste⁵⁷. Cette mutation de la résistance primordiale en contre-résistance est décisive pour l'orientation future de l'action : si elle persiste, l'action continuera à s'affirmer comme pure réaction à une extériorité ; en revanche, si elle parvient à se libérer de cette dépendance par rapport à ce qui transcende ses pouvoirs, l'action pourra se laisser conduire par sa créativité immanente, dans le jeu de ce que son impuissance toujours redécouverte lui apporte comme aise et comme appel⁵⁸.

Nous comprenons au terme de ce parcours que, si cette dernière condition est respectée, le principe d'immanence de l'action que nous recherchons ne sera pas à repérer dans la figure d'une action absolument libre et détachée de toute détermination – donc dépourvue de prises et d'assises, et aussi de tout rapport à soi – mais au sein d'une réflexivité de l'agir qui prend constamment la mesure de son auto-potentialisation⁵⁹. Pour reprendre une image que Kant a forgée pour critiquer l'idéalisme platonicien, son emblème ne sera pas celui de la colombe légère qui, fendant l'air dont elle sent la résistance « pourrait s'imaginer qu'elle réussirait bien mieux encore dans le vide »⁶⁰, mais d'un geste qui, tout en se déployant, ausculte les résistances qui le travaillent et en considère l'implication dans son propre développement pratique, en tant que relié à d'autres gestes qui sont à con-sentir.

⁵⁷ Pour cette forme de résistance qui peut provenir à la fois de la nécessité naturelle que des autres libertés qui cherchent à se réaliser dans un régime de finitude voir F. W. J. Schelling, *Nouvelle déduction du droit naturel*, tr. fr. S. Bonnet et L. Ferry dans les *Cahiers de philosophie politique*, n°1/1983, Bruxelles, Ousia, 1983, § 25, p. 100 et J. G. Fichte, *La doctrine de la science Nova Methodo*, tr. fr. I. Thomas-Fogiel, Paris, Livre de Poche, 2000, § 5, p. 122 sq.

⁵⁸ Pour l'importance de cette notion d'« appel » qui doit compléter celle de « aise » voir J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992.

⁵⁹ Pour la question de l'auto-potentialisation voir F. W. J. Schelling, *SW*, III, p. 399 sq. (*Le système de l'idéalisme transcendantal*, Louvain, Peeters, 1978, De la sensation originaire à l'intuition productive, p. 59 sq.).

⁶⁰ I. Kant, *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF/Quadrige, 2001 (1944), p. 36.