

Université de Montréal

La communication hors du commun :
aporétique de la communauté inachevée

par
Philippe Theophanidis

Département de communication
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Ph. D. en communication

Septembre 2015
© Philippe Theophanidis, 2015

◇ RÉSUMÉ

En prenant pour appui initial le caractère équivoque de la communication, cette dissertation interroge les manières par lesquelles la vie en commun prend aussi effet comme œuvre de mort. S'inspirant du renouvellement de la recherche sur le thème de la communauté, l'interrogation se déploie en trois mouvements principaux. Chacun de ces mouvements ouvre et négocie trois grandes impasses : épistémologique, politique et éthique. La recherche propose de s'y frayer un chemin en s'appuyant principalement sur les travaux de Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben et Roberto Esposito.

Le premier mouvement ouvre au voilement de l'idée de communication. L'idée de communication est voilée par une idéologie qui hérite elle-même d'une certaine conception humaniste de la communauté. Un examen de l'essai de Pic de la Mirandole *Sur la dignité de l'homme* permet d'exposer les valeurs associées à cette tradition qui recouvrent le caractère ambivalent de la communication. Ce premier mouvement mène au seuil de la situation politique contemporaine, marquée notamment par la nécessité de penser « notre » condition après la crise des valeurs humanistes.

Le deuxième mouvement s'applique à l'examen de trois événements politiques contemporains. Chacun donne à comprendre comment s'exprime le péril associé à ce voilement : la fusillade au Collège Dawson de Montréal en 2006, un incident impliquant l'usage de gaz lacrymogènes lors de manifestations menées en 2013 à la Place Taksim à Istanbul, en Turquie, et une analyse de la crise de la dette publique grecque. L'aporie qui articule communication et incommunicabilité y est examinée à partir des thèmes de l'incommensurabilité des modes de vie en commun, de la biopolitique et du fascisme. Le fait que le péril qui menace de « nous » partager soit encore, malgré tout, ce que « nous » avons en partage invite à avancer là où aucune voie ne semble s'ouvrir.

Le troisième mouvement présente les manières par lesquelles l'aporie de la communication peut être saisie en montrant qu'il est possible de penser par delà l'opposition de la communication et de la non-communication. Ce problème est abordé à l'horizon de la tradition philosophique concernant la question de l'être. Le saisissement du commun comme d'un propre — l'appropriation de l'inappropriable — ouvre à une conception de la communication « hors du commun ».

Ces trois mouvements ne portent pas jusqu'à une conclusion. Ils ouvrent plutôt sur une autre conception de la communication. Celle-ci expose la possibilité sans cesse reconduite de l'événement fragile et intime dont « nous » sommes le nom.

Mots-clés : Communication ; communauté ; commun ; propre ; politique ; éthique ; épistémologie ; ontologie ; incommunicabilité.

◇ **ABSTRACT**

This dissertation examines the equivocal nature of communication and the ways through which life in common also takes effect a work of death. Inspired by renewed research and interest in the concept of the community, this particular enquiry unfolds in three main movements, which lead to three major impasses: epistemological, political and ethical. As this enquiry reaches the heart of each, the works of Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben and Roberto Esposito suggest ways to maneuver through them.

The first movement opens on a concealed dimension of the idea of communication veiled by the humanistic conception of the community. An analysis of Mirandola's essay *Oration on the Dignity of Man* allows for an examination of the values associated with this tradition and the ways in which they conceal the ambivalent nature of communication. This first movement proceeds to the cusp of the contemporary political situation, particularly marked by the need to interrogate "our" condition following the crisis of these humanistic values.

The second movement initiates an enquiry into three contemporary political events. Each event allows for a further understanding of the perils associated with this concealment: the Dawson College shooting in Montreal in 2006 (Quebec, Canada), an incident involving the use of tear gas during demonstrations in Taksim Square in 2013 (Istanbul, Turkey), and an analysis of the Greek debt crisis. The aporia linking communication and incommunicability is thus examined through the incommensurable dimensions of life in common, of biopolitics and of fascism. That the peril threatening to part "us" from each other is still, despite everything, what "we" share invites forays where no path seems to lead.

The third movement points to ways the aporia of communication can be grasped through the possibility to think beyond the opposition of communication and non-communication. The philosophical tradition asking the "question of being" provides the horizon needed to address this problem. The seizing of the common as proper — the appropriation of the inappropriable — opens to an "uncommon" conception of communication.

These three movements do not lead to a conclusion. Within this uncommon conception of communication, they rather open on the constant, renewed, possibilities of the fragile even of which "we" bear the name.

Keywords : Communication ; community ; common ; proper ; politics ; ethic ; epistemology ; ontology ; incommunicability.

OUVERTURES

0.0. Préambulations	
0.1. Introduire.....	2
0.2. Interruption.....	5
0.3. Angle mort.....	11
0.4. Souci.....	13
0.5. Déroute.....	17
0.6. Itinerrances.....	35
1.0. Épistémologie	
1.1. Communication et communauté.....	40
Excursus — les paraboles de Kafka.....	56
1.2. Mirandole et l'humanisme.....	62
Excursus — Zuckerberg et Schiller.....	69
1.3. <i>Omnia non sunt communia</i>	75
1.4. Ambivalence du commun.....	85
1.5. Après l'humanisme.....	103
2.0. Politique	
2.1. Incommensurabilité.....	116
2.2. Milieu de la crise.....	147
2.3. Notre faillite.....	170
Excursus — Bataille.....	190
3.0. Éthique	
3.1. Le propre et le commun.....	202
3.2. La bataille des géants.....	207
3.3. Appropriation de l'impropriété.....	224
3.4. Adieu au langage : Communication de l'incommunicabilité.....	256
3.5. Le sourire du poète alexandrin.....	272
Excursus — Laruelle.....	276
Abandon.....	289
Bibliographie.....	302
Annexe bibliographique.....	341

À Miko,
Claudie et Aris.

◇ REMERCIEMENTS

Les remerciements concernent un *commercium* de dons, la circulation de bonnes grâces (ευχαριστώ). Ici, ils sont motivés par les heureuses obligations qui m'engagent auprès d'une communauté d'amis. Ils sont aussi l'occasion de souligner deux importantes modalités de l'exercice dont cette dissertation est le fruit. D'une part, la recherche et l'écriture ne constituent pas une aventure solitaire, loin de là. D'autres vies que la mienne ont participé à faire émerger ce document. Il y a eu des rencontres, des rires, des fêtes, des voyages, des discussions tard dans la nuit. Le bruissement des pages qui viennent évoque peut-être encore la chaleur de ces amitiés. Le milieu de leur belle compagnie s'est ouvert sur « nous » comme la clairière sur son énigme. C'est là seulement que j'ai pu commencer à chercher un chemin. D'autre part, et précisément pour ces raisons, cette dissertation n'est pas qu'une recherche « théorique ». La démarche à laquelle elle s'applique se déploie tout entière comme l'expérience vécue d'une existence partagée. Je n'ai pas pensé les modalités de « nos » conditions de coexistence comme en retrait. Il n'existe nul lieu où un tel exercice pourrait y prétendre. Aussi, les idées qui sont exprimées ici n'appartiennent en propre ni aux livres, ni aux bibliothèques, ni à une institution d'enseignement. Elles vivent et circulent entre « nous ».

Il y a des remerciements qui devraient être impossibles, des dettes impayables qu'aucun contre-don ne saurait combler. À Thierry Bardini, j'offre mes remerciements les plus aporétiques. Le mystagogue seul a l'art de diriger sans indiquer l'itinéraire. Il se rencontre en marge des avenues trop fréquentées et invite à rêver de déroutes qui n'existent pas. Ma reconnaissance est sans borne.

Merci aux compagnons du SNS pour les discussions généreuses et les échanges enrichissants : Alex, Medy, Alecz, Emre et Clara. Merci à David Jaclin pour les sorties hors-pistes. Un merci particulier à Ghislain Thibault pour l'exercice de révision, la joyeuse collaboration et l'amitié. Mes remerciements aussi à Dominique Pellerin pour s'être également prêtée à l'effort de correction au beau milieu d'un déménagement épique. Merci à Léopold Lambert pour l'invitation à participer aux aventures de sa plateforme d'édition *The Funambulist*. Léopold a permis au texte sur la biopolitique des gaz lacrymogènes de voir le jour. Merci à Dimitris Tomaras pour l'invitation lancée en février 2013 à écrire un essai sur la crise grecque. Je garde le souvenir de la soirée singulière que nous avons passée à discuter longuement de « notre » situation dans un petit café d'Athènes, au pied de l'Acropole.

Merci à Gerasimos Kakoliris et Apostolos Lampropoulos pour l'invitation à me joindre au colloque *être | intime | politique* qui s'est déroulé à Athènes en présence de Jean-Luc Nancy, en mars 2015. Merci à Stavros Theofanidis, Olga Tsakiridi-Theofanidis et Faidon Theofanidis pour l'accueil chaleureux qu'ils m'ont offert à cette occasion.

Plus que tout autre auteur, c'est l'*ethos* philosophique de Jean-Luc Nancy qui a inspiré le mouvement de ma pensée au cours des dix dernières années. J'ai eu l'opportunité de le rencontrer à Athènes. Je le remercie pour son amabilité et son ouverture.

Merci à Philippe Magnan pour les nombreuses discussions au fil des années. Philippe m'a demandé en mai 2013 ce que pouvait être une authenticité sans originalité. Cette question a donné à mes recherches une inflexion décisive.

Merci à Thierry Lefèvre pour les rigolades hebdomadaires. En 1999, Thierry m'a ouvert les portes de la cabine de projection dont il est question dans les préambulations. Mes remerciements vont aussi à sa conjointe, Chantal Calafato, pour les succulents gâteaux qui sont venus agrémenter les soirées passées dans la pénombre de cet espace marginal.

Je remercie aussi tous les étudiants, passés et présents, qui m'ont appris et m'apprennent toujours l'art d'enseigner.

Merci à Marco Bergeron pour la correction, et surtout pour une amitié qui ne cesse d'avoir l'aplomb de se passer de prédicat. Marco a également porté mon attention sur le bonheur de Sisyphe. Merci aussi à Monica Normand qui suit cette aventure depuis ses débuts et qui n'a jamais manqué d'y offrir son support inconditionnel, même et surtout depuis sa péninsule gaspésienne. Quand les paragraphes viendront déferler, il faudra aussi humer la fragrance des embruns d'une plage de Haldimand.

Mes plus intimes remerciements vont à mes parents, Céline Sirois et Élefthérios Theophanidis, pour l'infinie patience et la générosité inouïe avec lesquelles ils n'ont jamais cessé de soutenir mes efforts. Merci à mon frère, Aris, pour l'inspection inlassable du nombre de pages, ainsi qu'à Claudie pour l'attention bienveillante qu'elle a su prêter ma recherche. Miko jettera un œil à ce document plus tard. Pour le moment, il avance sur le chemin du langage, tout entier ouvert sur le monde qu'il découvre. Neveu, j'ai aussi pensé à toi en pensant « notre » communication.

Merci enfin à Sarah Choukah pour l'expérience rare et précieuse qui porte au bout de l'extrême, au seuil de soi-même : *non intratur in veritatem, nisi per charitatem*.

« L'avenir ne peut s'anticiper que dans la forme du danger absolu. Il est ce qui rompt absolument avec la normalité constituée et ne peut donc s'annoncer, se *présenter*, que sous l'espèce de la monstruosité. Pour ce monde à venir et pour ce qui en lui aura fait trembler les valeurs de signe, de parole et d'écriture, pour ce qui conduit ici notre futur antérieur, il n'est pas encore d'exergue¹. »

« Créer des concepts, malmener des langues, aiguïser des styles, trouer la pensée, voilà d'abord le travail. Et c'est aussi une fête, il ne faut pas l'oublier : non pas une affaire de lampion, mais encore une affaire d'impétuosité et de mise hors de soi. C'est une fièvre contractée dans l'*ouvert* auquel la pensée s'expose. Si elle ne s'expose pas, elle sombre : il faut le dire sans pathos, sobrement, mais avec la dernière force. À la fin, il ne faut pas — pour le dire avec Artaud — que *le ronron philosophique de l'être recommence à foutre la vie*². »

« Aussi sa marche est-elle piétinement et lourdeur. Et si elle se rapproche quelquefois du but, ce n'est que par un faux pas³. »

¹ Jacques Derrida, *De la grammatologie* (1967 : 14).

² Jean-Luc Nancy, *Un jour, les dieux se retirent...* (2001c : 14)

³ Maurice Blanchot, *Faux Pas* (1943, prière d'insérer).

« .. Dans la forêt, il y a des chemins qui, le plus souvent encombrés de broussailles, s'arrêtent soudain dans le non-frayé.

On les appelle *Holzwege*.

Chacun suit son propre chemin, mais dans la même forêt.

Souvent, il semble que l'un ressemble à l'autre. Mais ce n'est qu'une apparence.

Bûcherons et forestiers s'y connaissent en chemins. Ils savent ce que veut dire : être sur un *Holzwege*, sur un chemin *qui ne mène nulle part*⁴. »

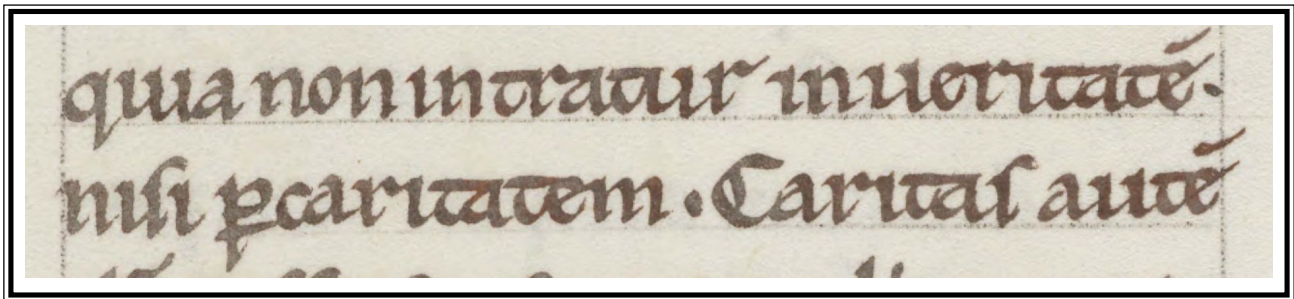
« Si, en effet, le sens premier de *Holzwege* est bien celui de "chemin" (*Weg*) s'enfonçant en "forêt" (*Holz*) afin d'en ramener le "bois coupé" (*Holz*) — le sens premier étant donc : "chemin du bois", sens encore en usage de nos jours chez les bûcherons, forestiers, chasseurs et braconniers —, un autre sens n'a pas tardé, dès le XV^e siècle, à éclipser le premier. C'est celui de "faux chemin", "sentier qui se perd". Dans l'usage courant, c'est celui qui a prévalu, ne se rencontrant toutefois que dans la seule locution : *auf dem Holzweg sein* (mot à mot : "être sur le chemin "du bois", sur le chemin qui ne sert à rien d'autre, qui ne mène pas ailleurs, qui ne mène "nulle part") — locution signifiant : "faire fausse route", "s'être fourvoyé", "ne pas y être", et cela surtout au sens figuré. Ainsi dira-t-on : *da sind Sie auf dem Holzweg* pour signifier : "là vous n'y êtes pas, là vous faites fausse route".

Lisant, au pluriel, et hors de l'expression stéréotypée, le mot *Holzwege*, le lecteur allemand est donc dès le départ dépaysé, mais non pas nécessairement choqué. Il a encore, face à ce titre, avec la façon de parler familière dans l'oreille, une vague consonance de "chemins en forêt profonde", de "sentiers plus ou moins inconnus".

Cette impression se confirme à la lecture de l'exergue, où Heidegger fait très subtilement jouer les nuances : « Bûcherons et forestiers s'y connaissent en chemins. Ils savent que c'est "*auf einem Holzweg zu sein*" que d'être sur un *Holzweg* », et non pas "*auf dem Holzweg*", comme dit toujours la locution. Heidegger, par le seul emploi de l'article indéfini, fait disparaître d'un coup toute la familiarité de la locution, ce qui ravive aussitôt dans le mot *Holzweg* la présence du *Holz* c'est-à-dire de la *forêt profonde*, présence entièrement perdue dans la locution courante (ce pourquoi Heidegger dit bien, dans la première de l'exergue, non traduite : *Holz lautet ein alter Name für Wald*, "bois est un vieux nom pour forêt") — tout en sauvegardant par là même en toute sa force l'autre sens de "chemin perdu", à savoir "peu sûr", toujours exposé au péril d'errance et de fausse route : car la forêt où sillonnent de tels chemins n'est autre que la forêt, le *Holz*, la *Hylè*, la sylve de l'être, c'est-à-dire la vérité en son retrait toujours renouvelé⁵. »

⁴ Exergue à l'ouvrage de Martin Heidegger *Sentiers qui ne mènent nulle part*, originalement publié en allemand sous le titre *Holzwege*, en 1949 (1962 : 7).

⁵ Note préliminaire du traducteur à l'édition française des *Sentiers qui ne mènent nulle part* (*Ibid.* : 9-10).



Augustin, *Contra Faustum* (ca. 400), lib. XXXII, cap. 18.
Reproduction: MS Richardson 14 (ca. 1175-1200), f. 160v. (seq. 324).
Houghton Library, Harvard University, Cambridge.

0. PRÉAMBULATIONS

« L'assurance est la posture du décideur, pas celle du penseur. La réflexion connaît des mutations, des déroutes, des fuites et des pauses⁶. »

⁶ Jean-Luc Nancy (2015c)

0.1. Introduire

Entrer, tirer, porter vers un intérieur. Insérer une partie dans un ensemble, une chose dans une autre. Il est question de transport, de passage, de cheminement. Une ouverture préside sans doute à cette circulation, autorise l'accueil, permet l'exposition d'un milieu où doit se faire connaître une matière (dont une table a déjà présenté l'organisation). D'emblée, des questions se posent, et se posant pointent en silence vers les conditions qui les rendent possibles. Les questions se posent, mais sur quoi se posent-elles? Qui pose les questions, et pour qui se posent-elles? Peut-être s'agit-il d'avancer prudemment. C'est l'auteur qui introduit, apparemment, les problèmes auxquels il s'agira de penser, auxquels il introduit les lecteurs qui se seront aventurés au seuil de ce document. L'introduction ouvre à une recherche, aux méandres d'une investigation au sein de laquelle les pensées sont invitées à pénétrer. Mais est-ce bien l'auteur qui ouvre et autorise cette circulation? N'est-il pas lui-même ouvert par l'ouverture qu'il prétend porter ainsi au jour? Mais demandons déjà, plus simplement : à qui s'adresse cette introduction?

L'auteur, qui hésite encore à écrire « je », s'adresse, en son absence, à une communauté de lecteurs. S'agissant d'une dissertation, cette communauté pourrait être celle des chercheurs, ces chercheurs de la connaissance, qu'évoque Friedrich Nietzsche, avant que de suggérer qu'ils ne se connaissent pas eux-mêmes, qu'ils sont pour eux-mêmes des inconnus (2002 : 25). L'introduction s'adresse sans doute en partie à ces inconnus. Comme il s'agit d'une dissertation produite sous l'égide d'un programme d'études en communication, les chercheurs de la communication pourraient se sentir davantage concernés : concernés par la communication en général, par cette communication en particulier, par ce qu'elle a à communiquer.

Toutefois, la présente dissertation portant par ailleurs sur les problèmes que manifeste le fait d'être ensemble, de coexister, son introduction se déploie aussi vers un « nous » plus ample. « Je » n'écrit toutefois pas « nous sommes tous concernés... » C'est que « je » ne m'en sens ni l'autorité ni la capacité. « Je » n'ai sans doute pas le pouvoir de faire paraître ce « nous », c'est-à-dire non seulement de le faire paraître, mais de le faire paraître comme un ensemble déterminé. Certes, « je » pourrais très bien me réclamer d'une telle autorité, comme le veut un protocole d'écriture répandu : recourir au « nous » inclusif, de majesté — ou, à l'inverse, de modestie. Or ces procédés recouvriraient précisément le problème qu'il s'agit à l'inverse d'exposer.

« Je » n'ai pas l'autorité ni la capacité de mobiliser ce « nous », et c'est peut-être même de l'inverse qu'il s'agit. Un « nous », mais qui n'est pas tout à fait « un », travaille le texte de cette introduction en amont même de son écriture. Son auteur écrit sous la contrainte et par l'opportunité d'un souci qui ne le concerne pas lui seul, qui n'est pas le « sien ». « Je » rédige en pensant à d'autres, pour d'autres. Ce ne sont pas les autres qui rédigent pourtant, mais l'écriture fuse néanmoins, peut-être de l'espace que nous partageons et qui nous partage en retour. « Entre-nous », sans doute, comme d'une brèche ou d'une interruption.

Quels sont ces autres? Un directeur de recherche, des membres d'un jury, le collectif d'un corps administratif, un groupe de collègues. Mais, écrivant tout ceci, « je » pense encore à des amis, à une famille, à un ingénieur en informatique, à une actuaire, à un petit garçon qui ne lit pas encore, à une femme qui pense aux eucaryotes, à un homme qui grimpe, à un autre dont le bureau a deux fenêtres. « Je » pense encore aux animaux qui ne liront rien de ce document et qui ont pourtant offert une certaine inclination à ce qui s'apprête à y être discuté. Chiens domestiqués qui se prélassent sur le dos,

paramécies qui manifestent des comportements d'évitement, microbiome grouillant dans mes entrailles, et toutes ces autres bêtes qui de loin peut-être ressemblent à des mouches.

Étant question de coexistence, pourquoi en outre s'arrêter au vivant? Certes, à l'instar des animaux, ils ne liront pas ce texte les livres auxquels il réfère, l'ordinateur sur lequel « je » l'écris, le barrage d'où il tire son alimentation électrique, la plume et l'encre inutilisées, la cruche cassée qui traîne dans un coin. Pourtant, eux aussi, échappant à toute tentative de classification rigoureuse, donnent à penser, avec force, ce « nous », tout en donnant aussi à voir les fortes difficultés de le dire « un ». Tous, dans leur être singulier et pluriel, participent, d'une manière ou d'une autre, à cette opération d'introduction. Si « je » peux l'écrire, cette introduction, et à plus forte raison si « je » peux écrire tout ce qui doit suivre, c'est qu'ils m'y autorisent aussi. C'est par eux, par ce « nous » qui résiste aux tentatives visant à le totaliser, qu'un « je » a pu, peut encore, prétendre à une invitation. Une pensée s'avance dans l'écartèlement qui la dispose, de manière précaire, mais certaine, sans qu'elle soit entièrement « mienne ». Et c'est encore vers ce « nous » qu'il faut maintenant procéder, même si « nous » ne sommes plus tout à fait sûrs de savoir s'il s'agit d'une incursion ou d'une excursion, d'un intérieur ou d'un extérieur. Peut-être ni dedans, ni dehors, mais entre : « entre-nous ».

L'introduction qui suit est offerte à ceux, celles et ce par qui elle survient.

0.2. Interruption

Depuis plusieurs années, je suis projectionniste dans une salle de cinéma de la ville de Montréal. L'espace où je travaille est entièrement clos, sans fenêtre sur l'extérieur, et l'environnement — la température, l'humidité, l'aération — y est étroitement contrôlé. Ces mesures sont nécessaires notamment afin d'offrir des conditions de fonctionnement optimales aux nombreuses pièces d'équipement qui y sont installées. Il est des cabines bucoliques qui donnent sur des paysages boisés ; la mienne est technologique et les seules vitres qui s'y trouvent donnent sur le spectacle sans cesse renouvelé des films projetés.

En fin d'après-midi le jeudi 4 juillet 2013, alors que j'y travaille, les lumières vacillent. Peut-être est-ce une brève variation de tension sur le réseau électrique qui alimente le bâtiment? Un examen des appareils de diffusion ne révèle toutefois aucune anomalie et les opérations continuent sans autre interruption. Deux heures plus tard, je constate néanmoins que la température des locaux paraît avoir significativement augmenté. Le moniteur de climatisation ambiant indique 25 degrés Celsius, alors que la température est normalement maintenue à 18 degrés. En début de soirée, la température atteint 30 degrés. Je m'en trouve affecté : le milieu que j'occupe est devenu significativement inconfortable. Un collègue, technicien en bâtiment, est appelé en renfort. Il se présente afin d'évaluer la situation. Après une brève inspection, il n'arrive pas à identifier la source du problème et ne peut intervenir immédiatement. Il est déjà tard. Il devra revenir le lendemain pour un examen plus approfondi. Lorsque je termine enfin ma journée de travail, vers minuit, la température des régies techniques s'est stabilisée à 32 degrés Celsius. Bien que je ne connaisse pas les causes exactes du dérèglement, j'en ressens clairement les effets. Je quitte mon lieu de travail avec

soulagement, heureux de trouver dehors une atmosphère nocturne que je trouve plus fraîche, même en pleine saison estivale.

Le lendemain, j'apprends qu'une coupure de courant a entraîné l'arrêt des modules de climatisation. Sans cette climatisation, ni possibilité d'aérer autrement les locaux — d'ouvrir une fenêtre par exemple —, la chaleur dégagée par les divers appareils — notamment par les lampes puissantes des projecteurs — a rapidement bouleversé mon environnement de travail.

Sans autre information, et faute de pouvoir adopter une perspective plus large, cette anecdote ne concerne que moi. Elle ne concerne ni les spectateurs qui étaient présents ce jour-là dans les salles et qui n'ont pas été incommodés, ni à plus forte raison le lecteur qui s'est aventuré à lire le présent document jusqu'à ce point. Et « nous » tous, qui ne sommes pas également concernés par ces événements, pourrions en rester là : c'est-à-dire chacun de notre côté, chacun dans notre espace, plongé dans des expériences que pour le moment rien ne rassemble. Un des milieux où j'exerce mes activités a été rendu inconfortable pour des raisons qui, pour partie, échappent à ma compréhension. Il y a à peine lieu, à ce stade du préambule, d'écrire « nous ».

Or, il y a une perspective où cet incident n'est pas qu'anecdotique, où il ne concerne pas que moi, mais « nous » tous justement — et sans doute à plus forte raison cette idée même du « nous » —, où l'inconfort ressenti ne se laisse pas réduire à une question de température, et où l'incompréhension dont il est fait état pointe vers l'horizon plus large d'une situation fondamentale concernant la manière ou le mode d'une coexistence partagée. Toutefois, les chemins qui mènent à la clairière où cette situation — cet inconfort, cette incompréhension — apparaît comme une problématique

commune ne paraissent pas d'emblée dégagés. La forêt est dense et les directions à emprunter incertaines. Certaines indications rendues disponibles peu après l'événement dont il est ici question autorisent une première approche, c'est-à-dire un « préambule ».

La coupure de courant qui a affecté la climatisation et entraîné l'incident dont j'ai fait l'expérience ce jour de juillet 2013 n'était pas restreint au seul édifice de mon employeur, ni même au quartier où il se trouve. La coupure, en effet, a non seulement affecté l'ensemble du réseau électrique de la métropole, mais a touché une centaine de municipalités du sud de la province du Québec. Au final, ce sont quelque 500 000 clients d'Hydro-Québec qui ont été privés d'électricité ce jour-là, soit le seizième de la population totale de la province (TVA Nouvelles, 2014).

Pour comprendre l'origine et l'importance de cette panne, il faut diriger son attention loin de mon lieu de travail, à quelques centaines de kilomètres plus au nord, en haut du 51^e parallèle. En juillet 2013, des incendies de forêt d'une ampleur sans précédent font rage dans le nord du Québec, consumant les conifères qui poussent majoritairement sur la vaste étendue du territoire de la Baie-James. Un rapport réalisé pour le compte du ministre des Ressources naturelles du Québec soulignera plus tard, de manière particulièrement emphatique, à quel point « [l]été 2013 défie l'imagination quant à l'étendue et l'ampleur des feux de forêt qui ont été constatés » (Morneau, 2014 : iii). Au total, ce sont 1 835 868 hectares de forêts qui sont dévastés (*Ibid.*). Pendant cette période, alors qu'ils circulent en orbite héliosynchrone à quelques 700 kilomètres d'altitude, les instruments de détection optique installés à bord du satellite *Aqua* — un des dispositifs actifs du vaste *Earth Observing System* (EOS) de la NASA —, captent des images de la région. Sur ces clichés rendus publics, les larges voiles de fumée qui

recouvrent alors le nord-ouest du territoire québécois sont clairement visibles (Goddard, 2014). À cette altitude, la perspective sur la situation qui a touché les petits locaux de projection cinématographiques où je travaillais acquiert une dimension globale.

Les conséquences directes sur le territoire nordique sont importantes : des villages autochtones sont entièrement rasés, des résidents et des travailleurs sont évacués, et la principale route d'accès à la région longue de quelque 600 kilomètres — la route de la Baie-James — est fermée à la circulation. Mais les feux affectent aussi l'ensemble du territoire québécois de manière indirecte. Les vents poussent en effet l'important volume de fumée produit par les feux non seulement jusqu'aux municipalités du sud de la province, mais également vers les provinces voisines, incitant notamment les autorités de la province du Nouveau-Brunswick à émettre des avertissements relatifs à la qualité de l'air (Burkhardt, 2013 ; CBC, 2013a).

La fumée a une autre conséquence inattendue : elle sature l'atmosphère que traversent les principales lignes de transport à haute tension du réseau de transport d'électricité québécois. Ce vaste complexe de barrages, de digues et de centrales développé dans les années 1970 lors du « projet de la Baie-James » harnache l'important bassin versant de la baie d'Hudson. Avec une puissance combinée dépassant les 16 000 mégawatts, il représente encore aujourd'hui l'un des réseaux électriques les plus importants au monde⁷. Afin d'acheminer ces ressources sur les quelque 1200 kilomètres qui séparent ce complexe des principales villes situées au sud de la province, six lignes

⁷ À fin de comparaison, la plus grande centrale hydroélectrique au monde, le barrage chinois des Trois-Gorges, possède une puissance installée de quelques 22 500 mégawatts.

de courant alternatif de 735 kilovolts et une ligne de courant continu de 450 kilovolts sillonnent les forêts boréales du Québec.

C'est précisément cet environnement qui s'est trouvé saturé de particules de fumée et de produits de combustion à l'été 2013. Si les feux eux-mêmes n'ont pas touché ces lignes de transport, les sous-produits de combustion ont entraîné l'ionisation de l'air autour des lignes (CBC, 2013b). Afin d'éviter les importants dommages que peuvent entraîner les courts-circuits sur les lignes à haute tension, des mécanismes de sécurité interrompent automatiquement le courant lorsque le réseau est menacé. Ce sont les anomalies dans les conditions atmosphériques que traversent les lignes à haute tension qui ont causé, par effets de cascades, les pannes électriques majeures qu'a subies l'ensemble du territoire de la province à l'été 2013. Et c'est ainsi que vers 16 h 30, le jeudi 4 juillet, une panne générale, mais d'une courte durée a frappé l'île de Montréal et provoqué la panne de climatisation dont j'ai fait les frais. Les médias locaux ont surtout porté leur attention sur les interruptions du service de métro — dont les propres systèmes de protection électriques ont forcé l'arrêt, en pleine heure de pointe —, mais de nombreux usagers, résidentiels et commerciaux, ont fait l'expérience d'une coupure temporaire ou d'une brève baisse de tension.

L'anecdote, qui n'est déjà plus tout à fait une anecdote, ne s'arrête pas là. Les feux de la Baie-James ont été eux-mêmes provoqués par l'effet combiné d'orages ayant frappé la région à la fin du mois de mai 2013, alors que le territoire connaissait son été le plus sec des 40 dernières années (Environnement Canada, 2014). Si une recherche autrement plus poussée était nécessaire pour établir avec rigueur le lien entre cette sécheresse relative et le phénomène de réchauffement planétaire — faisant lui-même l'objet de brûlants débats depuis quelques années —, il semble néanmoins possible de

l'évoquer, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse. Surtout, il vaut la peine de noter justement la difficulté que requiert une telle évaluation : la mesure des dimensions temporelles et spatiales qui y sont associées peut souvent être difficile à saisir.

La panne localisée de climatisation dont j'ai fait l'expérience ce jour-là trouve ses causes et ses effets — qui m'échappent en large partie — dans l'intrication étroite et complexe des conditions climatiques planétaires et de la globalisation généralisée des systèmes techniques qui constituent, ensemble, le milieu de notre coexistence. Si « je » fais l'expérience de l'interruption électrique, ce n'est qu'à partir d'un vaste « nous » qu'il m'est possible de nommer, mais moins aisé de comprendre dans la nuée de ses ramifications.

0.3. Angle mort

À ce stade, deux aspects peuvent être soulignés : ce sont à la fois les ouvertures et les impasses dans lesquels la recherche doit avancer. D'une part, les moyens complexes — ici, notamment, des systèmes technologiques — qui assurent la mise en forme de notre vie commune — c'est-à-dire par lesquels nous organisons notre coexistence —, sont ceux-là mêmes par lesquels il nous est également donné de faire l'expérience — et de la faire ensemble — de leur défaillance. L'interruption électrique a été partagée, et ce faisant elle nous a pareillement partagés : en interrompant la circulation du métro, en coupant des routes, en entravant des systèmes de communication. Il se profile déjà ici l'enjeu majeur de cette recherche, que je déclinerai par ailleurs sous des angles divers. Il doit s'agir de comprendre comment les manières ou les dispositions qui autorisent la vie en commun sont aussi les manières qui l'exposent à son plus grand péril : celle de sa destruction. Certes, il ne s'agit ici que d'une coupure de courant, mais rapidement il deviendra clair que cette destruction trouve son expression dans des manifestations autrement plus tragiques.

J'ai déjà évoqué les difficultés qu'il peut y avoir à saisir avec justesse le rapport entre l'état actuel de la recherche sur le réchauffement climatique et la panne de courant dont il est question ici. Le simple exercice qui consiste à tenter de comprendre avec un certain degré de précision comment des barrages du Nord québécois peuvent permettre à l'écran de l'ordinateur sur lequel j'écris de fonctionner — ou de cesser de fonctionner — semble présenter des difficultés notables. Qu'est-ce que l'ionisation? De quoi sont composés les câbles des lignes à haute tension? Comment fonctionne le noyau du système d'opération de mon ordinateur? Qui s'emploie à extraire les métaux rares qui entrent dans sa fabrication? Comment répondre ou comment rendre compte adéquatement de tous les enjeux que soulèvent ces questions?

Quelques jours seulement après cette panne de courant majeure ayant affecté la province, le Lac-Mégantic connaissait l'un des pires accidents ferroviaires de l'histoire du pays. Un train composé de 72 wagons contenant plus de cinq millions de litres de pétrole explosait en pleine nuit au cœur de la ville, détruisant complètement son centre. 47 personnes trouvaient la mort dans l'accident. Cette catastrophe aussi demande à être comprise dans la perspective de l'intrication complexe des enjeux dont il est question ici. La catastrophe du Lac Mégantic « nous » concerne d'emblée dès lors que ce « nous » s'énonce — prend sa forme, ses manières, son mode d'être ou de coexister — aussi par le biais de l'usage du pétrole. Il n'est nul besoin de résider dans la ville de Lac-Mégantic, ni même d'être propriétaire d'un véhicule muni d'un moteur à essence pour envisager la part de responsabilité que « nous » avons dans cet événement. Or cette part de responsabilité, précisément, « nous » échappe en grande partie (en témoigne sans doute l'acharnement déployé afin de tenter d'assigner, sinon de circonscrire cette responsabilité à des agents particuliers : techniciens de train, ingénieurs, président de compagnie, gouvernements). La responsabilité « nous » échappe dans la mesure où l'incident est démesuré. Le pétrole circulait en provenance de l'état américain du Dakota vers des raffineries situées au Nouveau-Brunswick. D'où a-t-il été extrait? Comment devait-il être redistribué? La mesure exacte de ses causes nombreuses et diversifiées et de ses effets ne se laisse pas prendre ensemble aisément : ne se laisse pas comprendre clairement. La catastrophe demande à être comprise, mais la prise demeure incertaine. Aussi, les conditions de coexistence qui sont les « nôtres » sont en partie voilées par cette incompréhension. Non seulement l'évocation d'un « nous » semble opérer sur la base de conditions susceptibles de le nier, mais il paraît difficile de répondre — c'est le sens de « responsabilité » — de cet angle mort. Ces deux aspects sont liés : le péril avance dans cette incompréhension.

0.4. Souci

« Alors il s’assit sur un monde en ruines une jeunesse soucieuse. »⁸

Ce n’est sans doute pas une ironie si une anecdote concernant la climatisation me porte à méditer sur les bouleversements « écotechniques » globaux qui, à des degrés sans doute variables, « nous » concernent tous. Par ailleurs, ce n’est sans doute pas une coïncidence si une situation affective particulière — la mienne, ce jour-là, dans les cabines de projection —, par le truchement de ma pratique de technicien, me porte à penser, à contempler le fait que « je » suis d’emblée cerné par les conditions d’existence d’un « nous » problématique.

La panne de climatisation entraîne un changement d’humeur, une transformation de sensibilité qui ouvre l’expérience à une sortie hors d’un « soi ». L’incident me dérange, me déplace hors de ma « zone de confort ». Ce faisant, il porte ce « je » hors de lui-même, le fait sortir de la cabine et circuler, examiner les cartes du nord de la province, contempler le globe terrestre sur les clichés produits par un satellite, et penser la communauté des êtres qui composent cette situation. Barrages, voisins, forêts, spectateurs de cinéma, lignes de transport à haute tension, collègues de travail, usagers du métro, famille. Dans la distance qui « nous » partage, se partage aussi la plus commune des conditions — *communissimum*, selon le superlatif latin —, celle qui consiste dans notre coexistence : être ensemble ou être avec.

Autrement dit, la manière ou le mode par lequel s’énonce ce « je » est d’emblée saisi par des conditions de coexistence qui sont communes. La théorie — la pensée — se

⁸ Alfred de Musset, *La Confession d’un enfant du siècle* (1840 : 4).

déploie à même la pratique de ces conditions. Elle émerge et prend son vol sous le coup d'un ébranlement qui saisit la vie dans son quotidien. Soudainement, je suis saisi par le fait que mon existence est impliquée dans une situation globale, circonscrite de toute part par un contexte spécifique : c'est le « le situationnisme comme expérience », écrit Peter Sloterdijk (2000 : 8). L'expérience de cette globalité est une expérience extatique dans la mesure où mon existence a lieu avec, à même celles de tous les autres êtres⁹.

Ce qui se dessine ainsi, au seuil d'un travail académique, c'est le rapport particulier qui arrime la recherche théorique à l'existence pratique. Alors que s'apprêtent à être mobilisés auteurs, livres et concepts, il convient sans doute d'insister sur les conditions qui permettent cette mobilisation. Il y a sans doute des raisons qui invitent à considérer la théorie comme un domaine en quelque sorte séparé de la vie quotidienne. Or, ce que le phénomène climatique précédemment évoqué invite à considérer, c'est le fait que cette séparation est une fiction qui s'élabore en aval de l'expérience. Il ne s'agit donc pas de faire l'effort de partir de l'université, d'une discipline — communication —, outillé de modèles, pour aller à la rencontre du monde, d'objets d'étude, ou d'un terrain de recherches. Le chemin qui se profile passe d'abord par la stupeur — la crainte et le tremblement — d'une situation existentielle partagée et ouverte sur l'incompréhension du péril qu'elle est. C'est à partir de cette situation, à même cette situation, que peut être déployé l'effort qui vise à comprendre ce souci. Il n'est pas surprenant de retrouver ces idées sous la plume d'un situationniste, Guy Debord :

Mais les théories ne sont faites que pour mourir dans la guerre du temps : ce sont des unités plus ou moins fortes qu'il faut engager au juste moment dans le combat et, quels que soient leurs mérites ou leurs

⁹ Martin Heidegger considère que la métaphysique fait fausse route en supposant que la vérité se tient à côté ou au-dessus de l'opinion par sa capacité à déterminer l'existence comme si elle n'en faisait pas elle-même partie. Ce problème sera développé plus loin.

insuffisances, on ne peut assurément employer que celles qui sont là en temps utile. De même que les théories doivent être remplacées, parce que leurs victoires décisives, plus encore que leurs défaites partielles, produisent leur usure, de même aucune époque vivante n'est partie d'une théorie : c'était d'abord un jeu, un conflit, un voyage. (1999 : 25-26)

Si les théories sont faites pour mourir, c'est bien qu'elles sont vivantes, qu'elles s'animent et s'agitent, elles aussi, avec le « nous » problématique — cerné en son péril — dont il est question ici. En ce sens, les théories sont soucieuses de notre souci.

Dans une conférence qu'il prononce au Sacramento State College en 1966, Gregory Bateson discute de l'importance de comprendre la situation où « nous » nous trouvons. Analysant l'impact du traité de Versailles comme l'un des moments cruciaux susceptibles d'expliquer l'état des systèmes sociaux du vingtième siècle, Bateson suggère qu'il est difficile, sinon impossible, pour une génération qui ignore les tenants et les aboutissants des négociations ayant mené à l'établissement de ce traité de comprendre l'état actuel du monde :

From the point of view of the people who started the mess, it's not so crazy; they know what happened and how they got there. But the people down the line, who were not there at the beginning, find themselves living in a crazy universe, and find themselves crazy, precisely because they do not know how they got that way. (1987 : 481)

La climatisation flanche dans une cabine de projection, un train déraile faisant exploser sa cargaison, une plateforme pétrolière prend feu, une centrale nucléaire se dérègle sous le double coup d'un tremblement de terre et d'un tsunami, des insurrections populaires éclatent dans les métropoles d'Europe et d'Amérique, l'Union européenne vacille, des pays croulent sous le poids de leurs dettes, d'autres sont secoués par des guerres civiles, des individus commettent des meurtres de masse au

cœur de communautés apparemment tranquilles et sans histoire : la connaissance tremble et cherche son chemin. Il s'agissait, dans les paragraphes qui précèdent, d'introduire aux enjeux de la présente dissertation, mais c'est « nous » qui apparaissions comme l'impasse périlleuse où il s'agit de négocier un passage.

0.5. Sur la (dé)route de la méthode

J'ai déposé mon projet de recherche en décembre 2006 et l'ai défendu en mars 2007. Pendant les six années qui ont suivi, lorsque m'était posée la question de savoir sur quoi portait ma recherche, je répondais invariablement par : « Sur les meurtres de masse, » ou encore « Sur les "losers" ». Jusqu'à encore tout récemment, des membres de mon entourage ne manquaient jamais de me faire savoir lorsqu'un tel événement était rapporté par les médias. Le 25 juillet 2015, un oncle attentionné laissait encore un message sur mon répondeur m'indiquant qu'il serait intéressant d'offrir des gilets pare-balles dans les cinémas. Une fusillade venait d'avoir lieu au cinéma *Grand 16*, à Lafayette, dans l'état américain de la Louisiane. Un homme avait ouvert le feu peu après le début d'une projection, tuant deux spectateurs, en blessant sept autres, avant de s'enlever la vie.

Entre la fusillade du Collège Dawson à Montréal, le 13 septembre 2006, et la celle survenue le 14 décembre 2012 dans une école primaire de la ville de Newton, dans l'état du Connecticut, j'ai effectivement concentré l'essentiel de ma recherche à ce phénomène. J'ai étudié et examiné attentivement la plupart des cas proéminents qui se sont produits dans le monde : de la fusillade de Virginia Tech en avril 2007, celle du Washington Navy Yard, en passant par celles de Fort Hood en 2009, de Binghamton en Angleterre la même année, de Cumbria également en Angleterre l'année suivante, du Tucson en janvier 2011, de Utøya en Norvège, l'été suivant, celle d'Aurora en juillet 2012, et celle d'Oak Creek, survenue dans un temple sikh du Wisconsin le mois suivant. La liste n'est pas exhaustive¹⁰, loin de là, et il me peine de la présenter ainsi, froidement,

¹⁰ La liste n'est pas exhaustive, j'insiste. Si l'on prend pour critère le cas des « fusillades de masse » où quatre victimes ou plus sont touchées par balle — blessées ou tuées — lors d'un seul et même incident, les États-Unis en comptent 264 pour la seule année en cours, en date du 8 septembre 2015 (GRC, 2015). C'est-à-dire 264 fusillades de masse pour les 252 jours de la présente année.

comme s'il ne pouvait choisir que d'une simple énumération. « Il me peine » : l'expression n'est pas mobilisée ici une comme formule convenue de compassion, j'y reviendrai plus loin.

Parallèlement à l'étude de ces cas, j'ai documenté les efforts déployés par diverses disciplines scientifiques afin de comprendre ces événements : criminologie, études légales, sociologie, études des médias, psychologie, psychanalyse, philosophie, anthropologie culturelle, etc. Ce faisant, j'ai également examiné les manières par lesquels ces événements informaient — informent encore — la production culturelle : littérature, théâtre, cinéma, jeux vidéo. L'effort m'a permis de constituer une archive importante sur le meurtre de masse.

Il s'avère pourtant que les meurtres de masse n'occupent pas une position centrale dans la présente dissertation. Dans les pages qui suivent, je ne traite que brièvement de la tragédie survenue au Collège Dawson. En décembre 2012, j'ai en effet mis de côté cet « objet », qui n'a sans doute jamais été à mes yeux un « objet ». Je l'ai écarté, ou plutôt j'ai dû faire face à la manière par laquelle il n'avait cessé de se présenter à mon expérience de chercheur : comme une impasse infranchissable, impassable, inappropriable.

J'en ai fait l'annonce à mon directeur en février 2013, lors d'une rencontre dans un petit café qui est aujourd'hui fermé. J'ai cessé de travailler à l'archive sur les meurtres de masse, et j'ai pu enfin commencer à écrire la dissertation que je présente ici. Ce n'est toutefois pas une autre dissertation, mais ce n'est pas non plus la thèse que j'avais projetée d'écrire. La dissertation que je présente ici, je l'ai rédigée presque malgré moi, hors de moi, comme dans les marges du projet que j'avais élaboré, sur les ruines

muettes d'une thèse que j'avais échoué à écrire. L'expérience toutefois n'est pas négative, au sens usuel du terme. Il est sans doute nécessaire parfois, dans ce cas comme dans d'autres, de faire l'expérience de la négation sans chercher à la nier. Que s'est-il passé?

Je suis arrivé au doctorat par l'ouverture qu'avait aménagée mon mémoire de maîtrise. Mon projet consistait à tenter de définir systématiquement le phénomène du « *blockbuster* » cinématographique afin d'en proposer une critique efficace, une critique qui ne participerait pas dans, son déploiement, au régime de l'objet visé. La recherche m'a toutefois permis d'établir, à l'inverse, que le « *blockbuster* » ne peut être associé à aucune essence propre, mais qu'il se manifeste plutôt comme un phénomène discursif « autoperformatif ». Plus significative est la rencontre que cette recherche m'avait permis de faire avec la théorie critique de l'École de Francfort, à laquelle j'ai consacré près de la moitié du mémoire. De cette rencontre, j'ai tiré deux conclusions importantes relatives aux écueils de la critique. D'une part, il s'agit du risque encouru par la critique d'être absorbée, cooptée, appropriée par ce qu'elle cherche à l'inverse à neutraliser (idéologie, industrie culturelle, programme politique). Ce risque par ailleurs avait déjà été explicitement identifié par les penseurs de l'école de Francfort, et en particulier Max Horkheimer et Theodor Adorno. D'autre part, la critique s'expose à un danger lorsqu'elle devient prescriptive. Ne se contentant pas d'exposer les contradictions qui déterminent des conditions d'existence données, ce qui est (« *Sein* »), elle est tentée d'avancer de surcroît ce qui, à la place de ces contradictions, devrait être (« *Sollen* »). Le risque vient de ce que le programme ne peut être énoncé qu'à partir des conditions mêmes d'où il s'énonce, et donc être en partie déterminé par elles, comme malgré lui.

Le programme de doctorat devait continuer dans cette foulée. Comment pouvait-il être possible d'envisager des pratiques critiques qui puissent opérer sans être intégrées à ce qu'elles cherchent précisément à critiquer? Le problème n'est pas théorique, il imprègne la vie quotidienne. Des voix s'élèvent contre le monopole qu'exerce l'entreprise Amazon, voix qui s'expriment pourtant — en le sachant ou non — sur des sites Internet hébergés par les fermes de serveurs qu'exploite cette même compagnie. Les activités des minières canadiennes sont dénoncées sur des ordinateurs fabriqués à l'aide des métaux rares dont elles tirent l'essentiel de leurs revenus. Etc.

Cherchant un modèle susceptible de donner à voir une certaine forme de résistance à ce problème, j'ai commencé à m'intéresser à la figure du « *loser* ». Il s'agissait sans doute d'emblée d'un contre-exemple — « le *loser* est un modèle », cela s'énonce comme un oxymore — mais il me semblait qu'il y avait là plus qu'une simple figure de dénigrement. Le « *loser* » est l'expression d'une perte en puissance. C'est le nom qui est assigné à un individu ou à un sujet qui à la fois a perdu — perdu au jeu, perdu sa socialité, perdu l'estime de ses pairs — et est perdu, c'est-à-dire s'est égaré, est irrécupérable, inassimilable. En anglais « *loose* » renvoie à ce qui n'est pas parfaitement ajusté, pas fermement fixé, détaché. Une pièce d'un système est dite « *loose* » lorsqu'elle « joue », lorsqu'il y a un espace de jeu par rapport à la position qu'elle devrait fermement tenir. La valeur dérogatoire associée à ce terme fait donc plus qu'évoquer un anathème social. Comme concept, « *loser* » exprime de manière emblématique ce qui est inassimilable. Il pointe vers des manières qui sont informées par un refus d'intégration. Lorsque le concept est appliqué aux membres d'une société, ou d'une communauté, il indique une exclusion qui peut être subie et/ou revendiquée. La fréquence d'usage du terme a augmenté depuis les années 60 (Lieberman, 2014). Le concept résonne toutefois depuis les récits fondateurs des religions polythéistes et

monothéistes. Dans la mythologie grecque, par exemple, l'être humain est initialement celui qui est sans qualité, Épiméthée, dans son étourderie, ayant oublié de lui en réserver une en propre (Platon, *Protagoras*, 321b-321e). Dans le récit biblique, l'être humain perd d'abord son droit de résidence dans le jardin d'Éden, avant de perdre de surcroît sa langue commune lorsque le projet de construction de la tour de Babel est interrompu (Genèse, 2:11).

Nos manières de vivre ensemble paraissent, sous ce jour, informées par un moteur dialectique d'inclusion et d'exclusion. Cette condition, loin de n'être que subie — comme dans les récits précédemment évoqués —, « nous » semblons l'opérer « entre nous ». C'est ce qu'Emmanuel Kant a décrit comme « l'insociable sociabilité des hommes » dans la quatrième proposition de son *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (2002 : 8). Formulé dans la perspective de ma discipline de recherche, ce phénomène général suggère que le procès de communication ne prend effet que dans une désintégration des manières d'être en commun. Comment alors penser les conditions et les valeurs épistémologiques, politiques et éthiques d'une telle hypothèse dans une situation correspondant à un épuisement relatif des théories critiques globales? C'est l'objectif que se proposait de remplir le projet de thèse, dans sa formulation initiale, en adoptant une structure capable d'opérer la jonction des plans théoriques et pratiques.

C'est à ce problème que j'ai appliqué mes efforts de recherche dans une tentative systématique de mettre à jour le fonctionnement et les effets des pratiques associées à cette crise du « vivre ensemble ». Je cherchais à vérifier s'il existe une adéquation effective entre le concept de critique compris comme processus de distinction et les

manières de faire et de dire venant remettre en question la légitimité d'un être-en-commun.

J'ai d'abord élaboré une première méthodologie de recherche. L'objectif consistait d'abord de documenter un phénomène manifestant ces manières paradoxales d'être ensemble afin d'en proposer ensuite l'analyse. La fusillade du Collège Dawson offrait à cet égard un cas emblématique pour amorcer l'examen et documenter un ensemble spécifique de pratiques par lesquels une communauté avait pu se mettre en forme à partir diverses expériences d'exclusion : celle opérée par le tireur contre la communauté et celle opérée par la communauté, après les faits, contre le tireur. À cela venaient par ailleurs s'ajouter d'autres pratiques également motivées par des enjeux d'exclusion à la suite de l'événement, telle que la controverse suscitée par la journaliste Jan Wong¹¹, la réaction contre le « mouvement gothique », etc. L'exercice de documentation devait constituer une première archive rassemblant aussi bien des pratiques discursives que non-discursives. La méthode de constitution de cette archive s'inspirait en large partie sur celle déployée par Foucault dans *l'Archéologie du savoir*, dont j'avais déjà proposé une étude dans mon mémoire de maîtrise.

Pour éviter que cette recherche ne se réduise à une description du problème tel qu'il s'était présenté spécifiquement au Québec à cette période précise, il m'est apparu nécessaire d'en situer l'archive dans un contexte plus large. La fusillade devait être

¹¹ Jan Wong est une journaliste du *Globe and Mail* qui a publié au lendemain de la fusillade du Collège Dawson un article intitulé « *Get under the desk* ». Elle y suggérait que l'événement était lié au fait que le tireur n'était pas un québécois « pure laine » (2006). Elle avançait l'hypothèse que le drame pouvait en partie s'expliquer par des problèmes d'intégration. La publication de l'article a provoqué un tollé aussi bien sur la scène médiatique que chez les divers partis politiques provinciaux et fédéraux. En 2007, le Conseil de presse du Québec a publiquement réprimandé la journaliste (La Presse, 2007).

comparée à d'autres cas similaires, c'est-à-dire à ce que je comprenais être d'autres incidents de meurtre de masse. Comment ces événements se produisent-ils? Quels effets en découlent? Comment sont-ils compris et expliqués? La comparaison permettrait de déduire des explications plus rigoureuses que ne le permettrait une induction à part d'un seul cas.

Afin de pouvoir orienter la lecture de ces archives, je comptais développer trois perspectives : une perspective épistémologique, une perspective politique, et une perspective éthique. Ces trois perspectives devaient permettre de répondre à des problèmes spécifiques. D'abord, dégager les conditions de possibilité à partir desquels ces événements sont offerts à l'expérience du savoir. Ensuite, établir comment ces événements touchent à nos manières d'organiser notre vie en commun. Enfin, montrer s'il est possible à partir de ces événements d'identifier des pratiques qui puissent adéquatement prendre en compte le processus paradoxal qui fonde l'inclusion sur des processus d'exclusion.

Chacune de ces perspectives devait être déployée à partir de figures susceptibles d'offrir une généalogie de la dynamique paradoxale de ce processus. La perspective épistémologique serait déployée à partir d'une étude de la figure du monstrueux. Le monstrueux est ce qui se présente à la connaissance comme ce qui refuse de se laisser connaître. Ce problème devait être examiné à partir des divers efforts visant à en rendre compte depuis l'antiquité (Aristote et Platon) jusqu'à l'esquisse récente par Peter Sloterdijk d'une « herméneutique du monstrueux », en passant par le cours de Foucault sur les « anormaux » et l'étude de Georges Canguilhem sur *Le normal et le pathologique*.

La perspective politique serait déployée à partir de la figure du terroriste. Ce serait le moment de vérifier la valeur critique des luttes intestines telles qu'elles s'articulent à un idéal de la vie en commun. La figure du terroriste paraît être celle par excellence qui, aujourd'hui, galvanise les communautés par des opérations visant la désintégration de l'être-en-commun. L'« excommunication » (au sens étymologique) des auteurs d'actes terroristes s'effectue en effet en réaction aux effets que leurs gestes imposent aux formes d'associations qu'ils prennent pour cible.

La perspective éthique serait pour sa part déclinée à partir de la figure du dandy, tel qu'elle s'est manifestée en Occident au début du 19e siècle dans les faits et les discours de l'époque. En étudiant à la fois les manières du dandy et celles par lesquelles celles-ci étaient appréhendées par ses contemporains, il s'agissait de pouvoir dégager les traits exemplaires d'une éthique, sinon d'une esthétique, de la séparation. Cette figure solitaire n'émerge en effet que sur le fond d'un conformisme social. À cet effet, diverses recherches devaient être mobilisées, notamment les travaux de Jules Barbey d'Aurevilly, de Charles Baudelaire et de Walter Benjamin, mais également des études plus récentes. Il s'agissait chaque fois d'examiner le dandy comme paradigme d'un mode bien spécifique de mise en forme du sujet dans le contexte d'une transformation notable de l'expérience vécue à l'époque moderne.

Je me suis rapidement appliqué à la tâche qui consistait à constituer une archive sur la fusillade du Collège Dawson et sur les meurtres de masse en général. La constitution de cette archive n'a pas causé de problèmes, sinon par l'ampleur avec laquelle elle se présentait. Toutefois, le traitement de cette archive s'est révélé être beaucoup plus difficile, et ce à plusieurs niveaux. C'est sur ce point que mon « objet » a commencé à manifester une résistance inattendue. S'il est relativement facile de traiter tel ou tel

aspect des meurtres de masse — et l'ampleur de l'archive constituée en témoin¹² —, d'importantes difficultés surgissent lorsque vient le temps de définir rigoureusement ce sur quoi portent tous ces traitements. Autrement dit, quels critères autorisent la constitution de l'archive comme unité cohérente? J'allais mettre un moment à bien apprécier l'étendue de ce problème qui allait engouffrer les trois perspectives par lesquelles je comptais lire l'archive. Ce problème allait éventuellement non seulement engouffrer tous mes efforts, mais m'engouffrer moi-même, ou à tout le moins dissoudre ma disposition de « chercheur ».

L'effort visant à comprendre la fusillade du Collège Dawson dans le contexte plus large des meurtres de masse est problématique dans la mesure où il implique, dans sa prémisse, la mobilisation d'une catégorie épistémologique. Cette catégorie — le meurtre de masse — a pour fonction de classer, d'encadrer, de recouvrir. Or le phénomène visé résiste précisément à cet effort de deux manières : épistémologiquement et politiquement.

La définition généralement avancée pour la catégorie « *mass killing* » est fournie par le droit américain. C'est celle à laquelle se réfère le *Federal Bureau of Investigation* lorsqu'il traite ces incidents. Cette définition ne prend pour seul critère que la comparaison, pour un incident donné, entre le critère quantitatif du nombre de victimes et le cadre spatio-temporel — un seul endroit, moins de 24 heures — où il se produit (U.S Government Publishing Office, 2013). Il existe toutefois une variété de déclinaisons similaires — « *active shooter* », « *mass shooting* », « *killing spree* » — également employées pour décrire ces événements. Deux aspects de ce problème

¹² Un aperçu de cette archive sur trouve dans l'annexe bibliographique.

méritent d'être portés à l'attention. Sous la définition légale du « *mass killing* », la tragédie du Collège Dawson ne rencontre pas les critères du « meurtre de masse ». Elle manifeste pourtant à certains égards des affinités avec d'autres événements similaires : le geste, posé en public, ne semble pas motivé ni viser de victimes en particulier; le tueur s'enlève la vie; l'incident a lieu dans une institution d'enseignement; des armes à feu sont utilisées; etc. Ce n'est ni un hasard ni une errance de jugement si la tragédie de Columbine, survenue en 1999, a été évoquée au lendemain de celle survenue à Montréal en 2006. La catégorie s'applique toutefois à la tuerie de l'Université Concordia, en août 1992, ainsi qu'à celle de l'École polytechnique de Montréal, survenue en décembre 1989.

Une initiative a récemment été lancée par des citoyens américains — membres de la plateforme d'échange en ligne *reddit* — afin d'offrir un compte-rendu rigoureux de tous les « *mass shooting* » se produisant aux États-Unis. L'argument sur lequel s'appuie cette initiative est que la violence associée aux armes à feu demeure sous-représentée par les médias s'il n'est tenu compte que du nombre de morts. Il s'agit donc d'étendre la catégorie : « *The old FBI definition of Mass Murder (not even the most recent one) is four or more people murdered in one event. It is only logical that a Mass Shooting is four or more people shot in one event.* » (GRC, 2015). L'expansion de la catégorie jette une lumière nouvelle sur ces incidents. Ce problème de définition n'est pas le seul par lequel le phénomène résiste à l'analyse.

Plusieurs des analyses qui constituent l'archive mobilisent une pétition de principe qui pose pour explication ce qui demande précisément à être expliqué. Un exemple emblématique est donné par Dave Cullen, auteur d'une importante étude produite sur le massacre de Columbine (2009). En 2004, il publiait sur le site *Slate* un essai sous-titré :

«*At last we know why the Columbine killers did it.*» (Cullen, 2004). Contre d'autres hypothèses émises au sujet des causes du drame, il y défend l'idée que c'est la psychopathie qui explique en fin de compte le geste des meurtriers. Cette explication, loin d'éclairer le problème, en expose plutôt l'opacité. La psychopathie est un trouble de personnalité dont le diagnostic est encore le sujet de débats. Elle ne constitue pas un diagnostic reconnu dans le *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* ni dans l'ouvrage équivalent produit par l'Organisation mondiale de la santé. Le DSM-IV la mentionne sous la rubrique des « *Antisocial Personality Disorder* », dont la prévalence est estimée entre 1 % à 3 % dans la population générale (DSM-IV, 2000 : 704). Il en découle clairement que tous les psychopathes ne sont vraisemblablement pas des meurtriers de masse. L'explication avancée par Cullen souffre de ne pas pouvoir expliquer pourquoi ces deux individus, diagnostiqués de surcroît après l'événement (et dans ce cas spécifique, *de manière posthume*, puisqu'ils se sont enlevés la vie immédiatement après l'événement) sont passés à l'acte, alors que d'autres individus ayant reçu le même « diagnostic » de psychopathie ne l'ont pas fait.

Le même problème se présente systématiquement chaque fois qu'un critère spécifique est appliqué en guise d'explication. Les « meurtres de masse » — pour ce que cette catégorie permet d'englober même vaguement — peuvent présenter certaines similarités en général, mais sans la constance qui permettrait d'avancer rigoureusement une explication cohérente sur leur cause. Il est possible de les décrire après les faits, non pas de les comprendre dans la variété insensée de leurs surgissements. Des théories peuvent être avancées à partir de perspectives plus larges qui offrent un horizon d'interprétation sans pour autant fournir d'explication causale. Les conditions socio-économiques contemporaines — capitalisme, néo-libéralisme — exercent certainement un effet sur les manières de vivre ensemble et sur l'état affectif des

individus, mais elles n'expliquent pas pourquoi certains décident de s'en prendre indistinctement aux membres de la communauté au sein de laquelle ils vivent (Stiegler, 2003 ; Berardi, 2015).

Ce problème épistémologique de définition se double d'emblée d'un problème politique, si par « politique » il est permis d'entendre plus largement la question de l'organisation du milieu de vie humain (Arendt, 1995). J'ai pu saisir toute son importance à l'occasion d'une conférence que j'ai donnée à l'été 2010 dans le cadre de la 11e convention annuelle de la *Media Ecology Association*, à la University of Maine, à Orono. Ma communication, qui avait pour titre « *The Loser and Us : Living Together in the Age of Excommunication* », portait spécifiquement sur le meurtre de masse. Après la présentation, un membre de l'auditoire a soulevé la question suivante : « *But what do they have in common?* » Qu'ont-ils en commun, tous ces meurtriers¹³? Quels facteurs, quels critères pourraient être avancés afin d'offrir une cadre de compréhension satisfaisante, une explication adéquate de gestes qui autrement ne semble qu'exposer que leur caractère insensé? Ils ne veulent rien avoir en commun. N'est-ce pas précisément la nature de ces gestes que de chercher, par le biais d'une violence terrifiante, à s'exclure de toute tentative d'inclusion? Ces événements peuvent bien présenter une certaine similarité, mais chaque fois cette similarité pointe notamment

¹³ La quasi-totalité de ces crimes est commise par des hommes. Toutefois, la catégorie du meurtre de masse ne peut se fermer sur le genre masculin qu'au prix d'ignorer les exceptions qui existent néanmoins. Aux États-Unis seulement, c'est le cas de Brenda Spencer qui ouvre le feu sur une école élémentaire de San Diego, en 1979, tuant deux personnes et en blessant sept autres. En 1980, Priscilla Ford ouvre le feu sur des passants de sa voiture, à Reno, au Nevada. Elle tue six personnes et en blesse 23 autres. En 1984, Sylvia Seegrist ouvre le feu au hasard dans un centre commercial : elle fait dix victimes, dont trois sont tuées. En 2001, Andrea Yates noie ses cinq enfants dans le bain de la résidence familiale. Elle est toujours emprisonnée. En 2006, Jennifer San Marco tue sept collègues dans un centre de tri postal, avant de s'enlever la vie. Plus récemment, en 2010, la professeure de biologie Amy Bishop tue trois collègues et en blesse trois autres. À l'extérieur des États-Unis, il faudrait en outre considérer les attentats-suicide commis par des femmes.

vers un refus de la vie en commun, vers sa destruction. Comment déployer un cadre épistémologique capable de rendre compte de manière cohérente d'événements qui surgissent comme le déchirement politique du commun? Ces explications — ces tentatives de compréhension — ne visent-elles pas par ailleurs dans une certaine mesure à ordonner le désordre tragique causé par ces crimes? L'analyse ne sert-elle pas au maintien d'une cohésion sociale justement menacée par l'inexplicable? Sous cette lumière, le geste du chercheur est intriqué à même les processus de mise en forme de la vie commune qu'il s'agit d'étudier. J'ai commencé à ce moment à percevoir un risque : celui qui consistait à ne pouvoir produire une explication du phénomène qu'au prix d'en taire un des aspects centraux. Au dilemme émergeait : soit expliquer et trahir, soit être acculé à déclarer ces gestes inexplicables. Les deux avenues me semblaient insatisfaisantes.

Le projet visait à exposer les mécanismes par lesquels des formes d'organisation s'actualisent sous l'effet de processus de séparation, de destruction, d'exclusion. Il ne devait pas s'agir de recouvrir cette apparente contradiction d'une explication « convenable ». C'est l'effet que semblait pourtant avoir la production massive d'explications, relancées chaque fois que de tels événements se produisaient. Entre 2006 et 2012, j'ai suivi dans le détail les réactions suscitées par ces tragédies. Dans les semaines qui suivent, les diverses plateformes de communication publique — journaux, télévision, Internet, radio — ne désemplissent pas de commentaires et d'analyses avancées aussi bien par le citoyen ordinaire que par l'expert autoproclamé, le politicologue, le psychanalyste, l'avocat, l'auteur de livres portant sur la question, le présentateur de nouvelle. Ce qui était frappant chaque fois, hormis la prolifération assourdissante de commentaires et d'explications sur les causes « véritables » de ces drames, c'était la manière par laquelle ces explications en venaient

à s'affronter les unes les autres. Les meurtres de masse semblaient certes galvaniser un sens de la communauté. Or, cette communauté n'était pas unie, mais plurielle et affrontée à elle-même. Un exemple récent a été donné à voir dans les débats — parfois violents — qui ont suivi les attentats contre Charlie Hebdo : au crime ont fait écho les vives oppositions qui ont pu diviser divers « camps », notamment ceux qui se revendiquaient d'un « Je suis Charlie » contre ces autres qui trouvaient que la revendication n'était pas inclusive, mais exclusive. À cette occasion, Nancy signait un essai pour *Libération* où il observait : « Rien n'est plus commun que la discorde. [...] Pour finir, le seul consensus porte sur le dissensus. » (Nancy, 2015b).

Le matin du 14 décembre 2012, j'en étais encore à travailler à cette recherche lorsque j'apprends qu'un nouvel incident vient d'avoir lieu aux États-Unis. Un jeune homme vient de tuer 28 personnes, dont 20 jeunes enfants, alors qu'ils étaient en classe, dans une école élémentaire de la ville de Newtown. J'ai mis en veille mes travaux et, suivant une méthode de travail développée au cours des années précédentes, je me suis appliqué à déployer ce qui est connu sous le nom de « veille informationnelle active » (Huyghe, 2011). En utilisant Internet, pendant une semaine, j'ai passé au peigne fin tout ce que je pouvais trouver qui traitait d'une manière ou d'une autre de la tragédie. J'ai écumé la « toile », sauvegardée et classé différents items : des discours produits sur les sites d'échanges sociaux — Twitter, Facebook —, des essais et commentaires d'opinions mis en ligne sur les plateformes personnelles telles des blogues, et des discours diffusés par les médias sous forme de textes, de vidéos ou de podcasts audio. J'ai relevé d'autre part le déploiement de pratiques non discursives : vigies, manifestations, activités des corps policiers, mobilisation du soutien aux victimes, réactions politiques et institutionnelles.

La veille active est un exercice intense. S'agissant du massacre d'innocents, qui plus est de jeunes enfants, il est impossible de ne pas être affecté. Non pas simplement par l'exercice de veille, mais par l'événement lui-même. La veille demande de s'exposer aux réactions des proches des victimes, aux manifestations spontanées de sympathie, à l'acharnement parfois cruel que mettent les médias dans un effort qui paraît souvent viser davantage à alimenter la controverse, ou au sensationnalisme, qu'à informer. Étudier ces événements, depuis la lecture que j'ai faite du rapport du coroner produit après la fusillade du Collège Dawson, n'a jamais été aisé pour moi. Je n'ai jamais senti que j'approchais un « objet » de connaissance que je pouvais traiter objectivement à partir d'une position distancée d'analyste. De plus, cette semaine de décembre a été plus éprouvante pour une autre raison. Au choc du drame est venu se surajouter, avec une intensité à laquelle je n'avais pas encore assisté, la violence des débats qui ont éclaté, centrés essentiellement sur les enjeux légaux concernant la production, la vente, la distribution et l'usage des armes à feu aux États-Unis. À ce chaos, je ne souhaitais pas participer. Je sentais qu'il n'y avait pas place, dans le paysage général de ces discussions, pour une analyse nuancée. Pourtant, l'idée de produire un document académique détaché — objectif et froid — me semblait tout aussi inadéquate. J'avais perdu ma voix et ce faisant ma recherche s'était également égarée : elle était, elle aussi, sans voie. À l'instar de ces « *losers* » qui m'avaient d'abord inspiré mon projet de recherche, j'étais doublement perdu.

Sur le site Internet personnel que j'avais mis en place dès 2008 afin de consigner, entre autres, des notes de recherche, je n'ai rien pu écrire sur l'événement survenu à l'école élémentaire de Sandy Hook. Rien, sinon un commentaire sur le besoin de « clôture épistémologique » qui me semblait motiver la production d'explication : produire l'explication comme une clôture, à la fois pour que l'événement ne demeure

pas « ouvert » comme une plaie béante, et pour « nous » protéger contre lui, mais aussi les uns des autres. Non seulement j'étais incapable d'offrir cette clôture, mais je réalisais alors que je m'y refusais. J'y refusais d'y appliquer une méthode, et je m'y refusais comme chercheur. Je m'y refusais aussi personnellement. « Je » commençais à comprendre non pas tant que cet événement me touchait aussi personnellement, dans une dimension qui n'était pas qu'académique, mais que mes difficultés n'étaient pas que les miennes. C'est « nous » tous qui y sommes exposés, mais d'une manière tout aussi alarmante, qui les produisons. Quelques mois après avoir produit cette entrée, j'ai effectué une mise à jour afin d'insérer une citation de Blanchot tirée de son livre *L'écriture du désastre* :

Le désastre nous ôtant ce refuge qu'est la pensée de la mort, nous dissuadant du catastrophique ou du tragique, nous désintéressant de tout vouloir comme de tout mouvement intérieur ne nous permet pas non plus de nouer avec cette question : qu'as-tu fait pour la connaissance du désastre? (1980 : 10)

Qu'as-tu fait pour la connaissance du désastre? Le fait d'avoir perdu la voix signalait la déroute de la méthodologie que je m'étais donnée jusque là. Or cette déroute m'a permis de commencer à me frayer un chemin là où il n'y avait plus de voie. J'ai dû faire de cette déroute justement une manière : c'est-à-dire saisir et assumer mon être dérouté, dépourvu de méthodologie propre, comme une manière de cheminer. De quelle manière? De manières inattendues, et de manières qui seront données à lire dans la dissertation qui vient, malgré tout. Il suffira ici de dire que j'ai accepté à partir de ce moment de traiter cette impasse pour ce qu'elle était, plutôt que de chercher des voies de contournement ou de dépassement : j'ai accepté de penser l'impasse comme une impasse.

Il faut dire que je n'avais pas perdu tous mes moyens (comme « on » dit), que je n'étais pas complètement dépourvu d'alternatives. Incapable de produire une thèse — comme l'unité complète et totale d'un texte explicatif — je m'étais sans trop m'en rendre compte réfugié dans l'écriture fragmentaire. Sans résidence fixe, j'avais migré vers la notice mineure et nomade. Depuis 2008, j'écrivais en effet en marge de la thèse absente. Cette production trouvait son site dans mon journal de travail personnel, sans autre ordre que la chronologie des entrées que j'y consignais. J'écrivais également sur le site Internet personnel déjà mentionné. L'écriture sous forme de journal ou de blogue m'autorisait de courtes excursions, là où la logistique méthodologique et la structure manquaient pour la longue croisière sans escale de la thèse. L'écriture en ligne avait cette autre caractéristique de permettre l'usage des liens ou de l'« hypertexte ». Ceux-ci me permettaient de tourner la difficulté à produire une clôture dans l'analyse à l'avantage des courts commentaires que j'y écrivais. Je profitais de leurs formes ouvertes, constamment relancées vers d'autres textes, notamment vers la somme des fragments précédemment archivés.

Sur les ruines de ce projet de thèse devenu ingouvernable, j'ai pu trouver une nouvelle liberté. Ce que j'avais perdu en matière de dispositif systématique de recherche — structure, plan-cadre, définitions des objets — je l'ai gagné sur le plan de la mobilité conceptuelle. En me détournant d'une archive somme toute monolithique sur le meurtre de masse, j'ai pu m'appliquer à produire des traitements sur différents objets qui n'en demeuraient pas moins liés au même thème principal qui m'avait occupé jusque là et m'occupait encore : l'articulation contradictoire entre communication et excommunication, communauté et destruction.

En parallèle à la constitution de l'archive, j'avais déjà à ce moment fait d'importants progrès dans la direction des thèmes de la communauté et de la communication, notamment à partir des travaux de Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben et Roberto Esposito. Ce sont ces auteurs qui m'ont fourni d'abord l'appareil conceptuel nécessaire afin de penser l'impensable : la communication de l'incommunicable, à laquelle correspond une communauté sans fondement. À partir de 2013, je me suis mis à produire des textes d'analyses plus longs sur mon site, à écrire et publier des articles ainsi qu'un chapitre de livre, et à participer sur des plateformes publiques. Plusieurs de ces textes ont été mobilisés dans la présente dissertation qui en donne à lire des versions remaniées. Sans la déroute de ma méthodologie, et sans son relais par cette écriture fragmentaire développée en marge du projet principal, cette dissertation n'aurait pas produit la voix qu'elle donne maintenant à entendre, les voies qu'elle explore comme autant de « chemins qui ne mènent nulle part ».

J'ai suggéré plus haut que j'ai écrit cette thèse malgré moi. Je peux maintenant préciser en quel sens j'entends cette expression : non pas contre mon gré, mais à mon insu. J'ai fait mon chemin dans une voie dont je n'avais pu à l'avance précisément tracer l'itinéraire, d'une démarche sans cesse interrompue, brisée parfois jusqu'à l'arrêt, répétée et reprise, hésitante. Il n'en reste pas moins que le problème que je m'étais donné lors de l'élaboration de mon projet est bel et bien celui qui m'a occupé tout ce temps, préoccupé jusqu'au souci, et qui se trouve déployé dans les pages qui suivent. Seulement, si je m'étais initialement pour tâche de le « régler », j'ai aujourd'hui à son endroit des dispositions tout autres.

0.6 Itinerrances

« Nous » sommes à nous-mêmes notre plus grand péril. Dans les pages qui suivent, ce problème sera examiné à partir d'exemples variés. Cependant, il est déjà possible de formuler le cadre général à l'intérieur duquel il sera envisagé : que « nous » soyons à « nous-mêmes » notre plus grand péril peut être considéré comme l'angle mort de la communication, c'est-à-dire comme l'œuvre de mort que semble impliquer les manières par lesquelles la coexistence des êtres prend forme. À cet effet, deux remarques s'imposent. D'abord, cette conception de la communication ne se laisse pas réduire à une théorie particulière de la communication, pas plus qu'elle ne cherche à s'offrir comme une théorie alternative. Elle ouvre plutôt le contexte foisonnant et problématique de la recherche en communication à son enjeu le plus intime. Elle donne à voir son angle mort, le lieu où cette mise en forme de la vie en commun produit, comme son ombre portée, son plus grand péril. Ensuite, cet enjeu ne concerne spécifiquement l'être humain que d'une manière doublement problématique. D'une part parce qu'il le concerne précisément dans les manières par lesquelles cet être peut être dit « humain », d'autre part parce que ces manières ne sont pas exclusivement les siennes, mais qu'elles sont intriquées à des manières d'être non humaines.

La présente recherche compte trois mouvements principaux qui ouvrent et négocient trois grandes impasses. Ces impasses sont celles, épistémologique, politique et éthique associées à cette conception de la communication. Cette structure tripartite s'inspire des trois célèbres questions posées par Emmanuel Kant dans *La critique de la raison pure* : « Que puis-je savoir? Que dois-je faire? Que m'est-il possible d'espérer? » (2001 : 658). Ces trois questions récapitulent les trois critiques avancées par Kant : celle de la raison pure, celle de la raison pratique et celle de la faculté de juger. Il n'est question que de s'en inspirer, de loin, comme d'un héritage ouvert, précisément sous

la forme de questions qui demandent d'être reprises. Il faut en outre garder à l'esprit que cette division est heuristique. Si elle autorise l'organisation linéaire de la dissertation, elle ne détermine pas la séparation claire des trois domaines ainsi identifiés qui, comme il sera donné à voir, se chevauchent plutôt. Le problème qui motive cette recherche est en effet d'emblée à la fois épistémologique, politique et éthique. Finalement, une nuance sera introduite à la fin du troisième mouvement lorsque sera proposée une éthique non pas de l'espérance, mais de la désespérance.

Trois grandes impasses, donc, dans lesquelles il s'agit de frayer un chemin, trois impasses qui peuvent être comprises comme autant d'apories. L'aporie est une difficulté d'une espèce particulière. Il peut sembler paradoxal de proposer de s'y engager, et à plus forte raison d'y cheminer. L'aporie évoque communément l'idée d'un blocage. Or, il est possible de saisir le terme finement, c'est-à-dire moins comme un mur contre lequel la réflexion viendrait à se heurter, que comme l'absence de chemin ou d'issue clairement déterminée. Là où il n'y a pas de passage, il n'est pas dit que ça ne passe pas, mais se pose le problème et l'opportunité d'engager la marche.

Le premier mouvement de la dissertation ouvrira au voilement de l'idée de communication. L'idée de communication est voilée par une idéologie de la communication qui hérite elle-même d'une certaine conception humaniste de la communauté humaine. La tradition de recherche en communication sera brièvement située dans cet horizon. Il s'agira de montrer comment le champ sémantique du commun, de la communauté, de la communication, loin de désigner de manière transparente des faits naturels, promeut plutôt certaines valeurs. La communication, en ce sens, concerne moins un phénomène qu'un programme ou une croyance : la possibilité pour les êtres humains de vivre ensemble dans une certaine harmonie. Ce

que recouvre cette croyance — ou ce voilement — c'est le caractère ambivalent de la communication. Avant que d'être une qualité, la communication est une condition; avant que d'être une solution, elle est un problème. Cette ambivalence sera mise en lumière par une analyse philologique de l'idée de « commun ». Ce premier mouvement mènera au seuil de la situation politique contemporaine, marquée notamment par la nécessité de penser « notre » condition après la crise des valeurs humanistes.

Le deuxième mouvement engagera à l'examen de trois événements qui donnent chacun à comprendre comment s'exprime le péril associé à ce voilement. D'abord, la fusillade du Collège Dawson offre l'occasion de réfléchir aux difficultés de comprendre un drame qui paraît ne s'offrir que dans son caractère insaisissable. L'aporie qui articule communication et incommunicabilité — ou excommunication — y est examinée à partir du thème de l'incommensurabilité des modes de vie en commun. Ensuite, un incident impliquant l'usage de gaz lacrymogènes lors de manifestations s'étant produites à la Place Taksim à Istanbul, en Turquie, en 2013, permettra de montrer comment les modes de la vie en commun sont susceptibles de se transformer, à l'inverse, en des modes qui exposent le vivre-ensemble au péril de sa destruction. Enfin, une phrase du poète Constantin Cavafy sera prétexte à une analyse de la crise de la dette publique grecque. Cette analyse donne à penser comment la faillite de la communauté est ce qui, paradoxalement, « nous » rassemble tous. Le fait que le péril qui menace de « nous » partager soit encore, malgré tout, ce que « nous » avons en partage invite la pensée à avancer là où aucune voie ne semble s'offrir.

Le troisième mouvement présentera les manières par lesquelles l'aporie de la communication peut être saisie. Il s'agira de montrer qu'il est possible de penser par-delà l'opposition de la communication et de la non-communication. Ce problème sera

abordé à l'horizon de la tradition philosophique concernant la question de l'être. Dans un premier temps, les racines de cette tradition chez Aristote seront examinées. Dans un deuxième temps, la possibilité de penser le propre et le commun à partir d'une articulation qui ne soit pas oppositionnelle sera discutée à l'aune des travaux de Martin Heidegger. Le saisissement du commun comme un propre — l'appropriation de l'inappropriable — ouvrira à une conception de la communication qui ne se détache pas sur le fond de sa faillite. Cette conception sera enfin appliquée à l'analyse du film *Adieu au langage* de Jean-Luc Godard.

Ces trois mouvements ne portent pas jusqu'à une conclusion. Ils ouvrent plutôt sur une conception de la communication qui apparaît comme la possibilité sans cesse reconduite de l'événement fragile et intime dont « nous » sommes le nom.

1. ÉPISTÉMOLOGIE

« *Communications, maniere(s) d'iestre ensanle, commun*¹⁴. »

« Communication [...] À la limite ce mot est intenable¹⁵. »

¹⁴ La référence est fournie par le *Trésor informatisé de la langue française*, sous l'article « communication ». Elle provient d'un glossaire roman de 1370 tiré d'un manuscrit de l'ouvrage *Li Ars d'amour, de vertu et de boneurté* composé par l'évêque Jean d'Arkel (1314-1378). Il existe plusieurs manuscrits du même ouvrage. Le manuscrit spécifique d'où le glossaire provient est le MS 9543, conservé à la Bibliothèque royale de Belgique, à Bruxelles. Sa fiche peut être consultée en ligne, au Répertoire des textes et des manuscrits médiévaux d'oc et d'oïl. [En Ligne] < <http://jonas.irht.cnrs.fr/œuvre/3736> > (page consultée le 25 juin 2015). Le glossaire est reproduit dans l'édition de *L'histoire de Gilles de Chin* par Gautier de Tournay produite par le Baron de Reiffenberg en 1847 (p. xcii).

¹⁵ Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée* (1999 : 51).

1.1. Communication et communauté

L'article défini se tient défaillant devant ce qu'il peine à définir : « la » communication. Dans une conférence d'abord prononcée à Montréal en août 1971 lors d'un colloque ayant pour thème « La communication », puis publiée sous le titre « Signature événement contexte » dans *Marges. De la philosophie*, Jacques Derrida notait avec acuité : « Est-il assuré qu'au mot de *communication* corresponde un concept unique, univoque, rigoureusement maîtrisable et transmissible : communicable? » (1972 : 367).

C'est un lieu — sinon le lieu — commun des discussions sur la communication, autrement éparpées : les remarques obligatoires sur les difficultés d'en fixer les contours. L'étudiant qui se prendrait de l'idée d'étudier les théories de la communication se verrait exposé à un kaléidoscope impressionnant de modèles, d'auteurs et d'écoles : rhétorique antique, sémiologie et sémiotique, structuralisme, *speech acts*, interactionnisme symbolique, cybernétique, technologies de l'information, industries culturelles, analyse du discours, communication internationale, journalisme, *media studies*, etc. À titre d'exemple, les deux volumes de *l'Encyclopedia of Communication Theories* totalisent plus d'un millier de pages et couvrent près de 400 entrées, alors que les douze volumes de *The International Encyclopedia of Communication* comptent près de 1400 entrées. (Littlejohn et Foss, 2009; Donsbach, 2008). Il ne semble pas inopportun de suggérer que « la » communication, dans la nuée étourdissante des phénomènes et des théories qu'elle désigne, déborde les définitions qu'il est possible d'en donner. Robert T. Craig, dans un article qui a fait date sur la communication comme champ théorique, commençait en remarquant :

Communication theory is enormously rich in the range of ideas that fall within its nominal scope, and new theoretical work on communication has recently been flourishing. Nevertheless, despite the ancient roots and growing profusion of

theories about communication, I argue that communication theory as an identifiable field of study does not yet exist. (1999 : 119)

Son article se proposait d'établir les conditions nécessaires à la fondation d'un tel champ : « *I believe it can and should become one* », ajoutait-il quelques lignes plus loin. « *One* », c'est-à-dire « un » champ disciplinaire de savoirs et de pratiques, unifié et clairement défini, et non pas une myriade de théories éparses sans relations les unes aux autres (« *many* »). Il proposait en ce sens de jeter les bases d'un « métamodèle » de la communication. Dix ans plus tard, à l'occasion de la publication d'une traduction française de son article dans la *Revue internationale de communication sociale et publique*, Craig faisait le constat suivant :

L'effort pour amorcer une conversation portant sur le champ semble n'avoir provoqué que quelques toussotements. La théorie de la communication demeure en un état de « fragmentation productive » sans beaucoup de mouvement apparent vers la vision idéaliste portée par CTF [son article « *Communication theory as a field* »] d'une « cohérence dialogique-dialectique » soutenue par une approche par problèmes. (2009 : 1)

Il suggérait en outre que le projet d'unification relevait sans doute d'« une vision idéaliste » (*Ibid.*). Dans une entrevue plus récente qu'il accordait en 2013, Craig réitérait ce constat, en soulignant que la cohérence du champ se laissait encore difficilement appréhender (Boromisza-Habashi, 2013 : 420-421). Dans un langage plus coloré, John Durham Peters a pu suggérer : « *there is fascinating communication theory galore—most of it written by scholars quite oblivious to the existence of a field, per se.* » (1993 : 134).

Ce n'est pas une simple ambivalence linguistique qui fait que les chercheurs en communication éprouvent des difficultés à se constituer en communauté ou pour le dire autrement, qu'il est des domaines de la recherche en communication qui ne communiquent pas ensemble et demeurent incommensurables les uns aux autres. C'est

peut-être une manière d'opérer qui hérite à certains égards d'une condition plus générale, qui se dira bientôt « coexistentielle » (ou plus simplement « commune », mais d'un commun qu'il s'agira précisément de penser). Thomas Kuhn a déjà montré par ailleurs que l'incommensurabilité est un caractère inhérent aux communautés scientifiques qui partagent des paradigmes distincts, ainsi qu'au développement des connaissances en général (1983). Ce sont en outre précisément ces « difficultés de communication » qui rendent nécessaire et possible l'effort de traduction entre paradigmes distincts (*Ibid.* : 273).

François Lyotard a insisté sur cette fragmentation qu'il présentait comme une caractéristique de la postmodernité et qu'il attribuait à la « désuétude du dispositif métanarratif de légitimation » (1979 : 7). Il y aurait une épistémologie de la science fragmentée à écrire à laquelle il faudrait faire correspondre un examen de la fragmentation de l'expérience vécue : des *Réflexions sur la vie mutilée* d'Adorno (le sous-titre de ses *Minima Moralia*, publiés en 1951), aux *Particules élémentaires* de Houellebecq (1998), en passant par *L'ère du vide* de Gilles Lipovetsky, son essai sur l'individualisme contemporain (1983). Aux conditions de vie répondent les conditions de connaissance, et vice-versa. Encore faudrait-il se livrer à un tel exercice en évitant le double écueil qui consisterait à ne voir dans cette fragmentation qu'un mal récent, ou à l'inverse de le célébrer comme l'expression victorieuse d'une libération du joug des mythes et des grands récits traditionnels. Il serait en outre intéressant d'utiliser cette perspective pour évaluer l'effort déployé par les sciences pour penser la relation (plutôt que les termes épars), l'individuation (plutôt que l'individu séparé), etc. En biologie, par exemple, ce souci pour la dynamique relationnelle se repère aussi bien dans les théories endosymbiotiques développées par Lynn Margulis dans les années 1960, que dans l'intérêt grandissant pour les symbiotes et autres microbiomes qui remettent en

question l'idée d'« individu biologique » (Sagan, 1967; Margulis et Sagan, 2000; Gilbert, Sapp et Tauber, 2012; Bordenstein et Theis, 2015)¹⁶. Ce double écueil correspond à l'articulation de l'unité et du nombre, de la partie et du tout. Il y a à cet effet une décision à prendre qui ne consiste pas à décider pour l'un et contre l'autre, mais bien à ouvrir la pensée à d'autres alternatives. C'est notamment à cette tâche que s'emploie cette recherche.

Ici se profile déjà le cœur de l'argument qui doit être déployé dans les pages suivantes. Il s'agit de comprendre ce problème de communication moins comme un obstacle que comme une ouverture. La communication, avant de renvoyer à une théorie donnée, ou de communiquer quelque chose — un sens, un mouvement —, ou de constituer une organisation, pose le problème de la communicabilité même. Autrement dit, s'il peut y avoir quelque chose comme « la » communication — entendue au sens commun et problématique du terme — c'est précisément parce qu'elle ne va pas de soi. La communication se tient là où elle peine à communiquer. En ce sens, elle se donne aussi à penser dans les manières par lesquelles son incommunicabilité peut être saisie comme sa propriété fondamentale. Lorsque Derrida s'interroge sur le mot de « communication », il évoque une « étrange figure du discours » par laquelle ce mot semble se désigner d'emblée comme le problème qu'il pose : que communique-t-il exactement, est-il seulement communicable? Le mot est brandi, mais plutôt que d'éclairer immédiatement à un sens déterminé dont il serait le signe univoque, il s'ouvre sur une obscurité. La communication manifeste proprement sa vérité dans la manière incommunicable par laquelle elle s'offre à la connaissance.

¹⁶ Je dois à Thierry Bardini, Sarah Choukah et David Jaclin d'avoir généreusement porté ces théories à mon attention.

Que la communication ait un rapport avec la non-communication ou avec l'incommunicable, c'est sans doute une observation banale. Il n'est pas besoin d'un diplôme en communication pour reconnaître, par exemple, que le téléphone intelligent qui permet d'échanger avec ses proches est le même dont l'écran lumineux est susceptible d'envelopper son usager dans un certain mutisme. En 1846, Søren Kierkegaard notait déjà :

Les moyens de communication [*meddelelse*] se perfectionnent sans cesse ; l'on arrive à imprimer de plus en plus vite, à une vitesse incroyable ; mais la vitesse augmentant, les communications deviennent de plus en plus hâtives, de plus en plus confuses¹⁷. (2004 : 41)

En 1944, alors même que les études sur la communication aux États-Unis en étaient encore à leurs balbutiements, Max Horkheimer et Theodor Adorno observaient que « les moyens de communication [*das Verkehrsmittel*] sont source d'isolement » (1974 : 236). La remarque de Paul Virilio à l'effet qu'« inventer le train, c'est inventer le déraillement » s'applique en ce sens aussi bien à la communication (1995 : 100)¹⁸. L'« explosion de la communication », comme la désigne Philippe Breton et Serge Proulx — expression qui mériterait par ailleurs un commentaire plus élaboré —, c'est aussi bien l'explosion des faillites de la communication (2006).

¹⁷ Il s'agit de notes consignées en 1846 pour un cours que Kierkegaard envisageait de donner sur la « dialectique de la communication ». Les notes ne seront publiées qu'en 1877, après sa mort. Elles ont d'abord été traduites en français dans les *Œuvres Complètes*, sous le titre « La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse » (1980 : 359-390).

¹⁸ Paul Virilio revient sur cette idée à de nombreuses occasions lorsqu'il discute de vitesse et de progrès technique. Elle apparaît d'abord dans l'entrevue citée pour être ensuite reprise dans son ouvrage *Cybermonde, la politique du pire* (1996), ainsi que dans de nombreuses autres entrevues.

Ce n'est pas à ce constat qu'il s'agit d'arriver, mais bien de lui qu'il faut partir, c'est-à-dire de ce dualisme qui articule selon des modalités spécifiques communication et non-communication. Quelles sont ces modalités? Ce sont celles, normatives, qui non seulement déterminent les idées que désignent chacun de ces termes en attribuant un privilège à l'un et en y subordonnant l'autre, mais de surcroît recouvre la possibilité de les connaître sous un autre mode. Dans le champ des études en communication, ces modalités sont notamment exprimées par les positions qui préconisent de rassembler sous un principe fédérateur la nuée des modèles de communication afin de leur donner une cohérence d'ensemble. Ces modalités peuvent aussi, à l'inverse, être identifiées dans les positions qui célèbrent la diversité une qualité propre du domaine disciplinaire, défendant l'idée qu'ils ne doivent pas nécessairement tous répondre d'un agencement unique¹⁹. D'autres positions pourraient tout aussi bien promouvoir son caractère ineffable comme horizon autorisant son déploiement illimité. Il s'agit néanmoins chaque fois de pallier l'absence de fondation en s'efforçant d'assigner un prédicat constitutif à la discipline.

Ce qui vaut pour la constitution de cette discipline vaut par ailleurs pour les manières plus générales par lesquelles la communication est pensée. Quand un couple éprouve des difficultés dans la relation dont il est le nom, la communication peut notamment poser problème par la manière dont elle manifeste une dévaluation par rapport à un idéal d'harmonie qu'il s'agit de retrouver. Il y a « mauvaise » communication ou absence de communication. Il s'agit alors de communiquer mieux, d'apprendre à écouter, à s'exprimer plus efficacement. L'ambivalence qui présente la communication dans son incommunicabilité, comme dans une tension aporétique et

¹⁹ C'est l'argument que semble avancer l'historien de la communication Jefferson Pooley dans un article récent : « Sinking the Flagship : Why Communication Studies Is Better Off Without One » (2015).

d'une façon certes bien incommode, est évacuée, recouverte, conjurée. Il y a comme une opération de pesée qui penche en faveur de la communication au détriment de la non-communication et qui tranche l'ambivalence en décidant d'assigner des valeurs. C'est une manière de penser qui cherche à trouver son achèvement dans un jugement familier, plutôt que de se risquer à s'exposer à ce qui demeure impensé en marge de ce jugement.

L'opération semble impliquer une distinction entre un fondement essentiel de la communication, et les multiples formes par lesquelles elle se donne à l'expérience et à penser. Dans cette manière de saisir la communication, elle paraît n'être défailante que dans ses formes, rarement sur le fond qui lui est présupposé. C'est rarement la communication en elle-même — en son fond silencieux — qui pose problème, mais plus souvent les diverses manières et les divers moyens par lesquelles elle opère et se rend manifeste. Aussi, quand Lucien Sfez propose sa *Critique de la communication*, c'est n'est pas la communication en elle-même qui est visée — contrairement à ce que suggère le titre —, mais bien de son propre aveu une « critique de la technocommunication », c'est-à-dire d'une perversion de la communication par les moyens technologiques qui semblent aujourd'hui la déterminer dans une large mesure (1988 : 18). La même remarque pourrait être faite au sujet de la critique proposée par Philippe Breton dans son ouvrage *L'utopie de la communication*, qui concerne moins l'utopie de la communication à proprement parler, que l'utopie de la communication technicienne, et plus particulièrement cybernétique (1992). Dans *La parole manipulée*, le même auteur fait de la parole « ce qui spécifie l'humain », sa qualité essentielle, son prédicat constitutif (1997 : 34). Cette parole fonde les modes de communication, elle est

le fond sur lequel ils se déploient, plus ou moins adéquatement. Ce sont ces modes qui peuvent être dits défaillants ou trompeurs ou manipulateurs (*Ibid.* : 37)²⁰.

Chaque fois, un effort est fait pour se sortir de l'impasse que présente l'intrication de la communication et de la non-communication en privilégiant l'un ou l'autre. C'est précisément ce caractère incommunicable duquel Philippe Breton et Serge Proulx cherchent à se prémunir lorsqu'ils ouvrent leur ouvrage consacré à la communication par cet avertissement :

Quand on parle de communication, mieux vaut tout de suite savoir à quel niveau on se situe. Il est en effet nécessaire, sauf à donner à ce terme une portée tellement large qu'il ne veut plus rien dire, de distinguer clairement entre quatre ordres de réalité (...) (2006 : 7).

Le mot de communication est ainsi sommé de communiquer quelque chose, et la possibilité qu'il puisse se présenter dans son équivoque s'en trouve prestement neutralisé.

La pensée peut-elle, dans ces conditions, s'ouvrir à une autre décision? Est-il seulement possible de comprendre l'articulation intime de la communication et de la non-communication autrement qu'en célébrant le premier et en conjurant le second sur la base d'un fond essentiel, mais impensé? Ou à l'inverse — plus rarement sans doute — comme mystique de l'ineffable, seul capable de prétendre à la vérité, élevant la non-communication à des altitudes insaisissables, au-dessus d'une communication cette fois réduite au bruit de fond du bavardage mondain? Comment penser cet

²⁰ Selon Philippe Breton, l'animal n'a pas l'usage de la parole. Comme il n'échange que de l'information, « l'animal ne se trompe jamais — sauf défaillance dans la chaîne de transmission de l'information — et, surtout, ne trompe jamais » (1997 : 37). Il faut alors demander : si la parole « spécifie l'humain », qui parle et autorise cette spéciation en premier lieu ?

apparent dualisme sans le résoudre par une profession de foi, c'est-à-dire sans chercher à fixer l'ambivalence? Que pourrait impliquer de penser la communication comme l'équivoque de ce qui ne (se) communique pas? De penser ce que communique l'incommunicabilité, ou plus simplement encore que l'incommunicable communique? De cette impasse, ne doit-il s'agir que de sortir? Est-il seulement possible d'envisager, au contraire, de s'y engager? Non pas pour la dépasser — ce ne serait plus une impasse —, mais pour la passer et la penser, peut-être dans un mouvement sans fin?

Il a déjà été suggéré que les efforts qui consistent à tenter de résoudre la tension que présente l'incommunicabilité de la communication ne sont pas exclusifs à l'archipel dispersé d'une discipline académique. La communication — s'il y en a une —, avant que d'être concernée par la rhétorique, le transport ferroviaire, les médias, ou la sémiologie, concerne aussi des manières d'être ensemble, en commun, comme le suggère le glossaire roman cité en exergue. John Dewey l'énonçait clairement lorsqu'il faisait remarquer :

There is more than a verbal tie between the words common, community, and communication. Men live in a community in virtue of the things which they have in common; and communication is the way in which they come to possess things in common. (2004 : 4)

Le problème que pose la communication s'expose d'emblée comme problème de la communauté. Le lien entre communication et communauté, loin d'être seulement lexical, est coexistentiel. Cependant, d'en exposer l'intime relation ne suffit pas. Loin d'amener le problème de « la » communication à une éclaircie, le terme de communauté semble plutôt le tirer dans une pénombre plus obscure. Qu'est-ce que la communauté? Les problèmes d'un champ disciplinaire deviennent ceux du vivre ensemble. Le petit souci épistémologique gonfle et annonce ses horizons politiques.

La recherche qui s'avance ici, si elle concerne la communication comme problème, se découvre concernée en amont par le problème de la communauté. Comment est-elle concernée? Elle est concernée au sens où c'est le souci qui la motive : souci face aux problèmes manifestés dans et par les manières de mettre en forme un « nous », par ces dispositions elles-mêmes qui sont ce « nous ». Non pas simplement « nous », chercheurs de la communication, mais « nous » : notre couple, notre famille, notre société ; « nous » avec nos amitiés et nos guerres, nos amours et nos ruptures. Elle s'avance soucieuse, pleine à la fois d'une inquiétude et d'un impératif : celui de prendre soin. S'avançant ainsi, elle est aussi concernée au sens où elle est déjà cernée avec, entourée de, mêlée à ce problème. La recherche prend moins son objet — qui serait comme jeté devant et qu'il s'agirait d'étudier — qu'elle n'est saisie à même son « nous » problématique.

Le rapport entre communication et communauté offre néanmoins quelques prises à la pensée. À défaut d'un éclairage, il permet de déployer le problème dans une direction déterminée. L'idée de communauté porte en effet avec elle un lourd héritage, à la fois idéologique — puisqu'elle est porteuse de valeurs —, et tragique — puisque ces valeurs ont maintes fois été trahies. De la communion chrétienne au slogan anti-capitaliste *omnia sunt communia* — qui fera bientôt l'objet d'un examen —, en passant par le phalanstère de Charles Fourier, l'idéologie communiste et les expérimentations communautaires du mouvement contre-culturel des années 1960, l'idée de communauté a fourni aux manières d'être ensemble une de ses expressions les plus marquantes, et les plus problématiques.

L'idée de communauté a en effet ceci de particulier qu'elle se présente d'emblée comme un idéal. Le mot lui-même semble désigner une valeur positive, comme l'a fait remarquer à juste titre Zygmunt Bauman dans un livre qu'il y consacre :

Words have meanings: some words, however, also have a "feel". The word "community" is one of them. It feels good: whatever the word "community" may mean, it is good "to have a community", "to be in a community" (2001 : 1).

Une autre étude serait nécessaire pour donner à voir précisément comment ce mot a pu, au cours des 2500 dernières années, acquérir et conserver un tel statut. Bientôt, quelques repères philologiques concernant ce terme seront fournis. Il peut être noté déjà que l'idée de communauté — le mot et l'idéal dont il est porteur — a pu, notamment, conserver cette valence en réaction au développement d'une forme de vivre ensemble qui à l'inverse s'est développée comme un problème : la société moderne. Lorsqu'en 1887 Ferdinand Tönnies a proposé sa célèbre étude sur ces deux termes — communauté et société — il l'a fait en opérant une certaine dévaluation du second par rapport au premier (1922). La société moderne, comme collectif d'individus, émerge comme une manière d'être ensemble qui n'offre pas l'intimité organique que Tönnies reconnaît à la forme communautaire²¹. Bernard Lacroix a suggéré que la valorisation de l'idée de communauté reposait sur le syllogisme suivant : la vie urbaine « distend les liens sociaux »; or, ces liens sociaux sont bons; donc il est nécessaire de valoriser les groupements communautaires (1974 : 541).

L'idée de communauté s'offre comme solution au problème qui consiste à tenter de donner une forme de vie adéquate à la coexistence humaine. Cette solution acquiert sa

²¹ Le privilège qu'accorde Tönnies à la communauté en la comparant à la société n'a pas échappé à Émile Durkheim dans la courte recension qu'il propose de l'ouvrage deux ans après sa première publication, en 1889 (1975 : 383-390).

valeur dans le contexte des conditions problématiques de la vie sociale contemporaine. En suggérant que ces problèmes sont contemporains, il ne s'agit pas d'indiquer qu'ils ne surgissent qu'à une époque récente, mais plutôt qu'ils y acquièrent une dimension spécifique. « *Magna civitas, magna solitudo* » écrivait Francis Bacon en 1612, en citant un adage latin (1882 : 74). L'adage est ancien et est déjà cité par le géographe Strabon (-64 à c.21-25) dans une description qu'il donne de Babylon : « ἐρημία μεγάλη 'στὶν ἡ μεγάλη πόλις » (1890 : 98). Francis Bacon mobilise cette citation dans un commentaire sur l'amitié, lui-même inspiré par une lecture du *Politique* d'Aristote portant précisément sur l'association des êtres humains (« ἡ κοινωνία »), à laquelle le philosophe grec attribue une préséance naturelle : « Par nature donc, la cité est antérieure à la famille et à chacun de nous, car le tout est nécessairement antérieur à la partie (...) » (1253a12-13; 1993 : 10). Cette préséance du tout sur la partie n'est pas étrangère à l'idéologie qui fait l'objet de la présente discussion.

Or la solution qu'offre la communauté est avant toute chose idéale : elle est solution dans ses aspirations plus que dans ses réalisations. En ce sens, il est adéquat d'y voir une idéologie, au sens qu'a pu lui donner Louis Althusser dans la critique qu'il a proposée de l'idéologie marxiste : « L'idéologie représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence. » (1976 : 101). Arendt observait déjà dans sa dissertation doctorale consacrée à Augustin comment chez ce dernier la vie sociale des êtres humains est entièrement fondée sur la foi. Elle précède toute vérification possible : « Ce n'est pas [la dépendance réciproque] qui est constitutive pour la permanence du genre humain, mais cette foi nécessaire que l'on a en elle. » (1999 : 157).

À la nécessité de penser la communauté — les manières d'être en commun — comme une condition avant que de la célébrer comme une solution ou d'en promouvoir les valeurs, correspond celle de penser frontalement la communication dans son caractère équivoque, avant que de tenter de résoudre son ambivalence. L'urgence et l'importance de cette démarche sont succinctement et gravement résumées par Nancy dans la préface composée pour l'ouvrage *Communitas*, du philosophe italien Roberto Esposito :

Ce travail de pensée s'est imposé par un motif terrible, que l'histoire de notre siècle (puisque c'est le nôtre) ne cesse de nous tendre, au point que son rappel est aussi lassant qu'inévitable : au nom de la communauté, l'humanité — mais tout d'abord en Europe — a fait preuve d'une capacité insoupçonnée à se détruire. (2000 : 4)

Il est maintenant possible de considérer la suite d'un mouvement qui doit — qui le doit d'une manière urgente et nécessaire — engager l'impasse que présente l'équivoque de la communication. Il a été suggéré plus haut que le lien entre communication et communauté était coexistentiel : qu'il concernait chaque fois les manières par lesquelles est mise en forme la vie en commun. L'organisation politique des êtres humains — au sens large de ce terme — paraît de surcroît intrinsèquement liée aux divers processus d'information et de mise en relation — en d'autres mots aux processus de communication. Au point où certains ont pu affirmer à la fin du dernier millénaire :

S'ouvre maintenant une troisième période de l'organisation du pouvoir : celle de la politique de la communication, ou encore la période de la lutte pour le contrôle ou pour la libération du sujet de la communication. (Negri, 1991)

Une tradition de pensée semble concevoir la communication comme un moyen dont la valeur d'usage se déclinerait à l'aune d'un idéal de vie en commun. La communication — qu'elle soit rhétorique, performative, sémiotique, mass médiatique

ou organisationnelle — apparaît sous ce jour intimement liée à notre devenir commun, sinon à la destinée humaine. Cet axiome est si fortement ancré chez ceux-là mêmes qui se sont donné pour mandat d'étudier les phénomènes de communication que la perspective téléologique qu'ils adoptent est considérée comme une donnée de fait sans prise idéologique. Dans l'introduction à leur ouvrage, déjà cité, Philippe Breton et Serge Proulx font la proposition suivante :

L'attention nécessaire portée à ces phénomènes ne doit cependant pas détourner le regard — sous peine de tomber dans l'idéologie — de ce qui est la finalité essentielle de la communication : porter la parole humaine. Dans ce sens, cet ouvrage s'inscrit délibérément dans une perspective humaniste (2006 : 8).

Cet énoncé programmatique placé au frontispice d'un ouvrage qui promet de fournir « les points de repère essentiels pour comprendre et décrypter la "culture de la communication" » exprime deux biais qu'il convient de souligner. D'une part, la communication se voit attribuer une « finalité essentielle ». D'autre part, cette finalité s'inscrit dans une « perspective humaniste » qui, il faut le noter, n'est pas présentée comme une idéologie.

Même lorsque l'instrumentalisation de la communication est critiquée, il s'agit encore d'y trouver le siège d'un agir moral tout entier orienté en vue d'une fin consensuelle (Habermas, 1984 : 86). Pareillement, lorsque Everett Rogers et D. Lawrence Kincaid avancent leur « modèle convergent » de la communication, ils proposent de corriger certains « biais » (« *bias* ») dans la manière de concevoir la communication, notamment comme opération visant à la persuasion (1981). Or, ils s'y appliquent en faisant la promotion d'une conception visant à l'entente mutuelle, au consensus et à l'action collective (*Ibid.* : 39). Everett et Kincaid n'en soulignent pas moins que cette convergence est une inclination : ils soulignent bien que la communication ne

viser pas l'atteinte d'une entente parfaite. À l'inverse, c'est bien cette imperfection qui autorise, en amont, le processus de communication (*Ibid.* : 44). La démarche n'implique pas moins que cette promotion ne constitue pas elle-même un nouveau biais. Tout se passe comme si cette valeur de la communication — et la fin nécessaire qui lui est assignée — lui était naturelle, et non pas le résultat d'une décision, d'une évaluation. « *Of all affairs, communication is the most wonderful* » écrivait encore John Dewey. Les communications qui ne se conforment pas à cette conception s'en trouvent reléguées — sinon excommuniées — à un « côté obscur » : « *the dark side of communication* » comme le désigne John Peters Durham, dans son ouvrage sur l'histoire de l'idée de communication, où il ne lui consacre que trois pages (1999 : 267-269).

Afin de pouvoir décider autrement qu'entre sommer la communication à communiquer où la déclarer nulle, il faut considérer la possibilité que ces conceptions humanistes correspondent peut-être précisément à une idéologie dont « la finalité essentielle » — consensus, convergence, compréhension mutuelle, harmonie — recouvre l'équivoque de la communication qu'il s'agit ici de penser. À partir de ce point de vue, ce qui peut désormais être désigné comme une idéologie de la communication sera examinée à la lumière de la tradition qui a conféré, et confère encore, un caractère idéal au « commun ». Il s'agira ainsi de montrer non seulement que la communication est un problème avant d'être une solution, mais qu'il est nécessaire de maintenir son ambivalence afin de la penser autrement, sous peine de constituer un « angle mort ». Cet angle mort, loin d'être un simple souci étymologique, sera présenté comme le lieu où les formes du vivre ensemble basculent en œuvre de mort.

Les prochaines étapes de la dissertation consistent à examiner les valeurs qui sont associées à l'humanisme afin de bien comprendre ce que cette tradition peut porter

d'idéologique. Une mise en contexte sera offerte par le biais d'une lecture d'un passage du traité de Pic de la Mirandole *De la dignité de l'homme*. L'expression de cette idéologie sera ensuite brièvement illustrée en examinant le slogan anti-capitaliste *omnia sunt communia*. Un examen philologique de l'idée de « commun » dont hérite celle de « communauté » permettra d'exposer l'ambivalence qui la constitue et que recouvre sa saisie idéologique. Enfin, ce premier mouvement s'ouvrira au second en situant les enjeux politiques qui y seront discutés dans une perspective « posthumaniste ».

EXCURSUS – Les paraboles de Kafka

Bien des gens se plaignent du fait que les paroles des sages ne sont jamais que des paraboles, inapplicables dans notre vie quotidienne — alors que c'est la seule que nous ayons. Lorsqu'un sage dit : « Passe de l'autre côté », il ne veut pas dire que nous devons nous rendre de l'autre côté, chose qu'après tout nous serions capables de faire, si le résultat du trajet en valait la peine, mais il veut parler de quelque au-delà mythique que nous ne connaissons pas, que lui-même serait d'ailleurs bien en peine de définir, et qui ne nous aiderait en rien dans notre vie d'ici-bas. En fait, toutes ces paraboles signifient seulement que l'incompréhensible est incompréhensible, et cela, nous le savions déjà. Mais les problèmes avec lesquels nous nous débattons dans notre vie de tous les jours sont des choses tout à fait différentes.

Sur quoi quelqu'un a dit : « Pourquoi vous défendre? Si vous suiviez les paraboles, vous seriez vous-mêmes devenus des paraboles, et par là même débarrassés des soucis quotidiens. »

Un autre a dit : « Je parie que cela aussi est une parabole. »

Le premier répondit : « Tu as gagné. »

L'autre dit : « Mais hélas seulement dans la parabole. »

Le premier répondit : « Non, en réalité. Dans la parabole tu as perdu. »

(Franz Kafka, 1923)²²

Ce commentaire de Kafka sur les paraboles s'offre dans une sorte de tension malaisée. Il est possible de le lire, de comprendre qu'il s'y exprime quelque chose au sujet des paraboles, cette expression ne s'ouvre pas à un sens déterminé et semble ne mener nulle part. En effet, sa signification semble même échapper au protagoniste qu'elle met en scène. Que s'y passe-t-il au juste? S'agit-il de manifester l'intention de

²² Ce récit, rédigé vers 1922 ou 1923, a été découvert par Max Brod. C'est lui qui lui a donné son titre, « *Von den Gleichnissen* » ou « À propos des paraboles », lorsqu'il est apparu pour la première fois dans un recueil publié en 1931. La traduction française proposée ici est celle offerte par Stéphane Mosès dans son étude *Exégèse d'une légende : lectures de Kafka* (2006 : 9-10). La traduction offerte par Alexandre Vialatte dans les *Ceuvres complètes* a l'inconvénient de traduire « *Gleichnissen* » par « symbole » ou « figure » et est en ce sens moins littérale (1980 : 727-728). La traduction anglaise de Clement Greenberg traduit aussi « *Gleichnissen* » par « *parables* » (1961 : 11).

communiquer quelque chose sans que rien pourtant ne soit communiqué, que l'intention demeure ouverte sur le vide? Ou peut-être qu'à l'inverse, là où ça ne communique pas, le lecteur n'en fait pas moins l'expérience d'un rien, ou d'un presque rien, comme d'une intuition sourde, un sentiment vague, une sorte de satisfaction paradoxale? Les deux hypothèses trouvent peut-être une formulation commune dans l'idée d'une communication de rien, sinon de la communication elle-même.

Dans un poignant essai rédigé en 1934 pour marquer le dixième anniversaire de la mort de Kafka, Benjamin avance l'hypothèse que l'auteur pragois ne possédait peut-être pas lui-même la compréhension complète des paraboles qu'il produisait :

Kafka avait une singulière aptitude à se forger des paraboles. Il ne se laisse pourtant jamais réduire à de l'interprétable, et a au contraire pris toutes les dispositions concevables pour faire obstacle à l'interprétation de ses textes. Il faut s'y enfoncer à tâtons, avec prudence, avec circonspection, avec méfiance. [...] Chaque jour de sa vie, Kafka s'était heurté à des conduites indéchiffrables et à des interpellations confuses. Il est possible qu'à l'heure de la mort, il eût voulu rendre ses contemporains la monnaie de leur pièce²³. (2000a : 430)

La proposition de Benjamin évoque un aspect important de la communication en général, et du langage²⁴ en particulier : est-il possible de concevoir une communication parfaite? Une entente absolument harmonieuse ou une relation sans aucune équivoque est-elle possible par le truchement du langage en particulier ou de la communication en général? Est-il possible de prétendre à une compréhension — ou à plus forte raison à une union — parfaite à travers le langage? Avec Benjamin, de nombreux penseurs ont

²³ Au sujet des paraboles de Kafka, voir aussi l'excellent essai de James Martel (2009).

²⁴ Que la communication ne se réduise pas au langage, c'est ce que l'ouverture de la conférence livrée par Derrida à Montréal en 1971 a déjà bien souligné. Il est néanmoins possible de faire coïncider les deux concepts, sous certaines réserves, lorsque la communication comme le langage ne sont plus pensés comme des moyens — d'échange, d'accès, d'organisation — en vue d'une fin.

mis à mal cette conception idéale d'une communication, ou d'un langage, conçue comme moyen d'accès transparent et parfaitement efficace : de Nietzsche à Agamben, en passant par Peirce, Adorno, Horkheimer, Deleuze, Derrida, et compagnie. Dans cette perspective critique, la communication est comprise comme la table évoquée par Hannah Arendt dans *La condition humaine*, c'est-à-dire qu'elle ne permet la relation que sur la base d'une séparation :

Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle; le monde comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes (1983 : 92).

Le développement des formes modernes de la communication entrave la communicabilité de l'expérience. C'est un diagnostic — aporétique à certains égards — avec lequel la plupart sont familiers. Les effets s'en ressentent dans la « vie quotidienne » évoquée avec ironie par Kafka²⁵. Paraphrasant une remarque de Nancy, cette aporie peut être comprise comme une condition des formes modernes de communication, avant d'être une défaillance, ou une vertu (2000 : 9).

²⁵ Léon Tolstoï commente cette contradiction d'une manière éloquent dans un court texte sur le suicide composé peu avant sa mort : « Il y a là des dirigeables, des sous-marins, des *dreadnoughts*, des immeubles de cinquante étages, des parlements, des théâtres, des télégraphes sans fil, des congrès de la paix, des armées de millions d'hommes, des flottes de guerre, des professeurs d'écoles de toutes sortes, des milliards de livres, de journaux, de réflexions, de discours, de recherches. Et pris dans cette vaine agitation fébrile, dans cette précipitation, dans cette angoisse, dans cette tension provoquée par un travail ayant toujours comme but ce qui est absolument inutile et de toute évidence nuisible, se trouvant en outre dans une telle admiration immuable de soi-même, au point que non seulement les hommes ne voient pas, mais ne veulent pas, ne peuvent pas voir leur propre folie, et ils en sont fiers, les hommes en attendent toutes sortes de bienfaits sublimes, et dans cette espérance ils s'enivrent de plus en plus dans des entreprises constamment nouvelles qui n'ont qu'un seul et unique dessein — s'oublier, et ils s'enlisent de plus en plus profondément dans une impasse, dans des contradictions aussi bien politiques et économiques que scientifiques, esthétiques et éthiques insolubles. » (2012 : 32-34)

La faillite apparente de la communication n'a donc pas nécessairement à être compensée, dépassée, ou corrigée. Tout comme le caractère efficace de l'utile émerge du non-être selon le *Tao Te King*,²⁶ ou comme l'obstacle peut exposer le chemin qu'il bloque sous un jour nouveau, l'incommunicabilité peut présenter l'opportunité de penser ce qui demeurerait jusque-là impensé. En ce sens, le commandement de Samuel Beckett acquiert une valeur heuristique : « *Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better.* » (1996 : 89) Tout n'a pas à communiquer, contrairement à ce que suggère l'axiome de l'École de Palo Alto : « *one cannot not communicate* » (Watzlawick, 1967 : 48-51).

De ce point de vue, les difficultés de communication qui caractérisent une époque marquée par la multiplication des moyens de communication pourraient manifester un potentiel critique. Ne pas communiquer — au sens courant du terme — ce pourrait être une manière de résister à l'usurpation de la communication par le « processus qui domine aujourd'hui l'histoire mondiale », que ce soit le « capitalisme », le « spectacle » ou la « démocratie représentative » (Agamben, 1990 : 82). Cette forme de résistance trouve une représentation allégorique dans une séquence du film *Cool Hand Luke*²⁷, où Paul Newman joue le rôle d'un détenu indocile, Luke :

Captain: You gonna get use to wearing them chains after a while Luke. Don't you never stop listening to them clinking, they gonna remind you about what I been saying for your own good.

Luke: I wish you'd stop being so good to me Captain.

²⁶ Le texte 11 stipule « Ainsi, l'être produit l'utile; mais c'est le non-être qui le rend efficace » (1991 : 31).

²⁷ Cette allégorie de la résistance par la non-communication trouve donc son expression dans une production cinématographique relevant elle-même de l'industrie du spectacle. Cela peut sembler ironique. Or la résistance — quelle qu'elle soit — ne peut pas trouver son lieu d'exercice à côté, en retrait, ou à l'écart de ce à quoi elle résiste. Il y a une naïveté, par exemple, à s'imaginer pouvoir résister au capitalisme sans y participer, particulièrement lorsque ce capitalisme est considéré dans son étendue planétaire.

Captain: Don't you ever talk that way to me NEVER! [hitting him]. What we've got here is failure to communicate. Some men you just can't reach. So you get what we had here last week, which is the way he wants it... well, he gets it. I don't like it any more than you men. (Rosenberg, 1967)

Dans un livre qu'il consacre à la « politique de l'impossible », Jean-Michel Besnier trace le portrait de Adorno — aux côtés de Bataille — comme « penseur de la résistance », spécifiquement à partir de la critique qu'Adorno propose de la communication :

(...) c'est en étant le plus incompréhensible qu'on est le plus vrai (puisque céder à la clarté reviendrait à cautionner le mensonge des mots). C'est ainsi que, sur le plan de la communication dont le souci lui est commun avec Bataille, Adorno apparaît explicitement comme un penseur de la résistance. (1988 : 194)

Bien que cette forme de résistance ne puisse être pensée hors ou sans le régime dominant de la communication, elle lui demeure irréductible. Toutefois, cette résistance ne peut pas davantage être conçue comme solution : elle présente des risques pour tous ceux qui la pratiquent. La voie qu'elle ouvre est un chemin peu fréquenté et périlleux. Bataille a décrit les dangers associés à cette communication hors du commun dans son ouvrage *Sur Nietzsche* :

La « communication » ne peut avoir lieu d'un être plein et intact à l'autre : elle veut des êtres ayant l'être en eux-mêmes *mis en jeu*, placé à la limite de la mort et du néant; le sommet moral est un moment de mise en jeu, de suspension de l'être au-delà de lui-même, à la limite du néant. (1973b : 44)

D'où l'ultime danger de l'incommunicabilité qui porte aussi bien un potentiel de résistance, de circulation, de jeu, qu'un potentiel catastrophique d'anéantissement. Aussi, la communication que cherche à mettre au jour la présente dissertation n'est pas appréhendée comme une finalité salvatrice, une solution commode. Il s'agit bien

d'ouvrir une autre voie pour la pensée, afin qu'elle puisse s'engager plus en avant, et non pas de lui assurer un lieu de repos : « Il est grand temps que la pensée redevienne ce qu'elle est en réalité : dangereuse pour le penseur, et transformatrice du réel », écrivait Denis de Rougemont (1936 : 146).

Dans une lettre adressée à Gerhard Scholem le 12 juin 1938, Benjamin remarque au sujet de Kafka :

To do justice to the figure of Kafka in its purity and its peculiar beauty one must never lose sight of one thing: it is the purity and beauty of a failure. The circumstances of this failure are manifold. One is tempted to say: once he was certain of eventual failure, everything worked out for him en route as in a dream. There is nothing more memorable than the fervor with which Kafka emphasized his failure. (1994 : 566)

La question qui consiste à penser — avant que de tenter de les résoudre — les défaillances de nos manières d'être ensemble est l'ouverture risquée dans laquelle il faut avancer.

1.2. Mirandole et l'humanisme

En partant d'une citation de l'*Oratio de hominis dignitate* de Jean Pic de la Mirandole, publié en 1486, deux arguments seront développés. D'une part, malgré le fait que l'humanisme ait été et soit encore associé à une grande variété de discours, il demeure dans l'ensemble caractérisé par une téléologie idéologique. D'autre part, à la suite des crises auxquelles a été durement confronté l'humanisme au 20^e siècle, diverses tentatives ont été proposées afin de remédier à ce qui est apparu comme l'inadéquation structurale entre les valeurs et les discours humanistes. Ces tentatives cherchent à proposer un cadre de référence ou d'analyse plus approprié pour comprendre les bouleversements de la situation mondiale actuelle. En sciences humaines, ces tentatives se manifestent — sans s'y limiter — par un tournant vers la question du vivant et du biologique, une interrogation renouvelée de nos rapports aux animaux, une reconsidération du concept de corps et, finalement, un renouvellement du problème de la communauté. Tous ces aspects peuvent être compris comme un passage d'une conception de l'être-au-milieu comme prédicat invariable, à une conception du milieu comme expression des formes de la coexistence des êtres.

• • •

Le parfait artisan décida finalement qu'à celui à qui il ne pouvait rien donner en propre serait commun tout ce qui avait été le propre de chaque créature. Il prit donc l'homme, cette œuvre à l'image indistincte, et l'ayant placé au milieu du monde, il lui parla ainsi : « Je ne t'ai donné ni place déterminée, ni visage propre, ni don particulier, ô Adam, afin que ta place, ton visage et tes dons, tu les veuilles, les conquièrent et les possèdent par toi-même. La nature enferme d'autres espèces en des lois par moi établies. Mais toi, que ne limite aucune borne, par ton propre arbitre, entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même. Je t'ai mis au milieu du monde, afin que tu puisses mieux contempler autour de toi ce que le monde contient. Je ne t'ai fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin que, souverain de toi-même, tu achèves ta propre forme librement, à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur. Tu pourras dégénérer en formes inférieures,

comme celles des bêtes, ou, régénéré, atteindre les formes supérieures, qui sont divines. » (1993 : 5-6)

Le texte *Sur la dignité de l'homme*, et plus précisément ses quelques premières pages, est largement considéré comme l'un des textes fondateurs de l'humanisme de la Renaissance. La proposition qui inaugure *Le Discours* et qui suggère sans ambages que « sur cette sorte de scène qu'est le monde », il n'y a « rien de plus admirable que l'homme » est bien connue, même si le reste du livre l'est moins. Si l'extrait mobilisé ici n'est pas représentatif de la perspective syncrétique sur la condition humaine qui est en définitive celle de Mirandole, il demeure significatif à plusieurs égards, notamment au regard de la présente recherche. D'une part, il concentre les deux aspects principaux de l'humanisme identifiés ci-haut — téléologie et idéologie — d'où le statut canonique qui lui est souvent attribué. D'autre part, il porte en lui un thème qui dépasse l'humanisme, qui ne s'y réduit pas. C'est celui d'une nature définie par l'absence de propriété spécifique. C'est ce qui confère à l'extrait son actualité par-delà les siècles et surtout par-delà la « fin de l'humanisme ». Ce point sera examiné plus loin.

Bien que l'humanisme, comme je l'ai suggéré, se soit présenté et se présente encore sous diverses formes, celles-ci partagent un trait dominant. Dans son essai « Qu'est-ce que les Lumières? », Michel Foucault explique :

L'humanisme est tout autre chose : c'est un thème ou plutôt un ensemble de thèmes qui ont réapparu à plusieurs reprises à travers le temps, dans les sociétés européennes; ces thèmes, toujours liés à des jugements de valeur, ont évidemment toujours beaucoup varié dans leur contenu, ainsi que dans les valeurs qu'ils ont retenues. (2001d : 1391)

Dans l'extrait cité de *Sur la dignité* de Mirandole, il est possible de reconnaître ce jugement de valeur à l'œuvre. L'être humain se voit attribuer le privilège d'une place

centrale dans le monde afin qu'il puisse examiner à son aise « ce que le monde contient ». Positionné « au milieu du monde », l'être humain n'est « ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel », mais profite d'une supériorité par rapport à toutes les autres créatures. Jusqu'ici, Mirandole semble se conformer aux poncifs d'une littérature traditionnelle bien établie au sujet de la « dignité humaine ».

Dans le discours de Mirandole, un aspect important de la supériorité de l'être humain trouve son expression sans la dévaluation du corps en faveur de l'esprit²⁸. L'intelligence humaine est ultimement ce qui « nous » sépare de l'ensemble des autres êtres. Ceux-ci, à l'inverse de l'être humain, sont entièrement limités et déterminés par leurs prédicats biologiques et physiques :

(...) car ce n'est pas l'écorce qui fait la plante, mais une nature stupide et insensible; ni le cuir qui fait le mulet, mais une âme brute et sensuelle; ce n'est pas le corps circulaire qui fait le ciel, mais une raison droite; ni la privation du corps qui fait l'ange, mais une intelligence spirituelle. Si tu vois un homme livré à son ventre ramper par terre, ce n'est plus un homme que tu vois, c'est une plante. (1993 : 11).

La perspective à partir de laquelle l'existence humaine dans le monde est comprise comme un privilège avant que d'être examinée comme une condition est au cœur de ce qui fait de l'humanisme une idéologie.

Toutefois, en ce qui concerne la « dignité de l'homme », Mirandole ne se satisfait pas de cette explication traditionnelle. Dans l'argument qu'il développe, occuper une position centrale ne suffit pas à expliquer la « supériorité de la nature humaine » ou

²⁸ Cette perspective trouve son origine dans la *Métaphysique* d'Aristote. L'articulation de l'esprit et du corps sera à nouveau abordée au troisième mouvement de cette dissertation, cette fois dans le contexte d'une étude du schème hylémorphique.

encore l'excellence de la *humanæ naturæ* : « Ces arguments sont certes importants, mais non point décisifs : ils ne sont pas ceux qui permettent de revendiquer le privilège de la plus haute admiration. » (*Ibid.* : 3)

Ce qui est considéré comme la contribution principale de Mirandole au discours humaniste est l'attribution à l'être humain d'une qualité qui serait sa nature commune. Cette qualité est moins topologique que dynamique : il lui est reconnu la capacité à l'autodétermination, c'est-à-dire la capacité de déterminer lui-même sa nature « par [son] propre arbitre ». En d'autres termes, l'être humain ne se contente pas d'exister passivement entre les mortels et les immortels : « il se forge, se fabrique et se transforme lui-même » (*Ibid.* : 11). Il est ainsi l'architecte de sa propre destinée et capable de se modeler jusqu'à la perfection. De surcroît, comme il partage en commun « tout ce qui avait été le propre de chaque créature », Mirandole suggère que l'être humain est également l'architecte du monde dans son entier. Par la voie de la perfectibilité humaine, c'est le monde lui-même — son milieu — qui, en définitive, peut être façonné jusqu'à la perfection. Comme l'explique Yves Hersant dans la « Préface » à sa traduction du texte de Mirandole : « Participant de toutes choses, l'homme est bien mieux que le médiateur par excellence; car c'est en lui que le monde atteint son point ultime de perfection » (1993b).

Il convient d'observer une brève pause avant d'avancer une remarque cruciale. La lecture offerte jusqu'ici de Mirandole en représentant typique de l'humanisme est somme toute traditionnelle. Or les idées de Mirandole ne se laissent pas aussi simplement cerner. C'est notamment la perspective avancée par Olivier Boulnois, à qui l'on doit l'édition et la traduction des *Œuvres philosophiques* de Mirandole. Il s'exprime en ce sens dans une entrevue inédite accordée à Thierry Bardini en 2006 :

L'humanisme de la Renaissance a lutté contre la scolastique, depuis Érasme jusqu'aux satires de Rabelais, en passant par Thomas More, etc. Ce sont des penseurs extrêmement différents, mais qui ont un objectif commun : rejeter la scolastique. Il existe une seule exception, Pic de la Mirandole, qui veut réconcilier humanisme et scolastique, mais c'est un peu (avec Nicolas de Cues) le dernier scolastique et le premier humaniste (...) Je crois de toute façon que l'hostilité de l'humanisme envers la scolastique est plus compliquée. Ce n'était pas une hostilité contre toute philosophie, même si la scolastique était devenue la forme principale de la philosophie. C'était une hostilité contre une philosophie séparée de la méditation chrétienne. Les humanistes ont en commun une préoccupation morale : ils veulent que l'homme médite sur lui-même bien plus que sur les objets de science, que l'homme réfléchisse à son destin dans l'au-delà, etc. (Bardini, 2006).

Dans le contexte spécifique de la présente discussion, un des aspects de l'essai *Sur la dignité* doit retenir l'attention. C'est celui déjà évoqué qui consiste — d'une façon tout à fait surprenante et en claire distinction de la tradition — à n'accorder à l'être humain aucun prédicat déterminé, sinon celui qui consiste à avoir tout en commun, autrement dit à avoir pour nature propre une impropriété constitutive. C'est notamment par ce point que l'œuvre de Mirandole peut être comprise comme une ouverture où les idées de la scolastique — par lesquelles « nous » sont parvenus notamment les enseignements d'Aristote — se perpétuent avec et au-delà de l'humanisme. C'est surtout vers ce point que doit tendre le troisième mouvement de la dissertation. La lecture peut maintenant reprendre là où elle s'est interrompue.

Là où la position privilégiée de l'être humain dans le monde est indicative du caractère idéologique de l'humanisme, la promotion du mode perfectible de la nature humaine est indicative, elle, de son caractère téléologique. Que ce soit au moyen de l'idée de consensus, d'harmonie, de paix ou de communion, l'humanisme est fondé sur la conviction que l'être humain a le pouvoir de se façonner lui-même en vue d'un

objectif idéal. Pour Mirandole, en particulier, la destinée des êtres humains consiste en leur transformation en anges sans corps, qui égalerait sur terre « la vie des chérubins » (1993 : 19). Autrement dit, l'ensemble des êtres humains est destiné à devenir uni (la fin) dans la perfection (l'idéal). La conception qu'a Mirandole de cette harmonie est ostensiblement inspirée de la *communio* chrétienne, qui elle-même hérite des idéaux de la *koinōnía* pythagoricienne (tous deux seront bientôt examinés plus en détail). Il décrit ainsi la perfection du devenir humain :

(...) paix très sainte, indissoluble union, amitié unanime, grâce à laquelle toutes les âmes non seulement s'accordent en un unique esprit qui est au-dessus de tout esprit, mais d'une manière ineffable, se fondent complètement dans l'un. [...] Jusqu'à ce que, touchés enfin d'une ineffable charité, comme transpercés par l'orgasme, mis hors de nous-mêmes comme des Séraphins ardents et emplis de la présence divine, nous ne soyons plus nous-mêmes, mais celui qui nous a faits. (*Ibid.* : 25, 31)

En résumé, avec son texte *Sur la dignité de l'homme*, Mirandole offre une expression de l'humanisme caractérisée par deux thèmes principaux. D'une part, une conception idéalisée de l'esprit humain qui se traduit par — ou s'accompagne — d'une dévaluation de ses fonctions biologiques. En attribuant ce privilège, Mirandole s'inscrit explicitement dans une tradition qui le précède de plusieurs siècles et trouve son siège dans l'appropriation des théories de Platon par Aristote²⁹. D'autre part, une conception téléologique de l'existence humaine tout entière tendue, par le biais de son caractère perfectible, vers l'atteinte d'une fin parfaite. Pour Mirandole, ces deux thèmes se rejoignent dans l'idée de la possible transformation des êtres humains en anges incorporels et dans la fusion subséquente de la pluralité des individus en un seul être parfait, c'est-à-dire le Créateur lui-même.

²⁹ Une appropriation à laquelle Mirandole consacre une partie de ses *900 conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques* (2002).

C'est notamment de cette idéologie humaniste qu'hérite une certaine conception de la communication. Ce faisant, elle hérite aussi d'une certaine conception idéalisée de la communauté qui, si elle peut coïncider avec l'humanisme dont il a été question ici, lui est encore plus ancienne.

EXCURSUS – Zuckerberg et Schiller

◇ Zuckerberg au cinéma

En novembre 2011, Mark Zuckerberg, fondateur du site de réseautage social *Facebook* accorde une entrevue au journaliste et animateur américain Charlie Rose dans le cadre de son émission éponyme diffusée sur le réseau de télévision publique PBS. Après avoir résumé à grands traits la mission de sa plateforme d'échanges comme moyen de « rendre le monde plus ouvert et plus connecté » (« *make the world more open and connected* »), Zuckerberg reconduit le lieu commun voulant que ce qui est fait en commun soit une chose bonne en soi, comme le montre ce qu'il dit concernant l'expérience d'aller au cinéma : « *Do you want to go to the movies by yourself or do you want to go to the movies with your friends?* » La question est purement rhétorique, et la réponse qu'il offre lui-même est sans appel : « *You want to go with your friends.* » (Rose, 2011). Il est permis de s'interroger sur ce que Zuckerberg aurait à dire de ceux-là qui, indifférents à cet idéal de connectivité, auraient l'idée incongrue de passer une soirée au cinéma en solitaire.

L'auteur Evgeny Morozov a brièvement soulevé le problème dans un court texte d'opinion publié dans les pages du *New York Times* (2012). En proposant une analogie avec le flâneur de Benjamin, il prophétise la disparition éventuelle de l'utilisateur désinvolte d'Internet suite à l'intensification des dispositifs de connectivité sociale. De l'avis de Morozov, la navigation en ligne se trouve de plus en plus surdéterminée par cette « tyrannie du social », dont il attribue une part généreuse de responsabilité à Mark Zuckerberg. La « tyrannie du social » identifiée par Morozov possède certainement ses spécificités contemporaines. Toutefois, l'idéal de rassemblement dont elle est une

expression ne se laisse circonscrire ni à l'actualité technologique ni au 19^e siècle de Baudelaire.

◇ **L'Ode à la joie**

L'assurance avec laquelle Zuckerberg évoque l'utilité bénéfique de son produit rappelle un passage de *L'Ode à la joie* composée par Friedrich Schiller en 1785. Mondialement connu pour avoir été adapté en musique par Ludwig von Beethoven comme quatrième et dernier mouvement de sa neuvième Symphonie, le poème est souvent interprété comme une célébration lyrique de la communion fraternelle des êtres humains.

Au milieu de cette exaltation contagieuse de ce que « nous » appellerions aujourd'hui « notre » « être ensemble », la fin du deuxième vers se démarque par son caractère sinistre :

*Wem der grosse Wurf gelungen,
Eines Freundes Freund zu sein ;
Wer ein holdes Weib errungen,
Mische seinen Jubel ein!
Ja, wer auch nur eine Seele
Sein nennt auf dem Erdenrund!
Und wer's nie gekonnt, der stehle
Weinend sich aus diesem Bund!*

Si le sort comblant ton âme,
D'un ami t'a fait l'ami,
Si tu as conquis l'amour d'une noble femme,
Mêle ton exultation à la nôtre!
Viens, même si tu n'aimas qu'une heure
Qu'un seul être sous les cieux!
Mais vous que nul amour n'effleure,
En pleurant, quittez ce chœur!³⁰

Le vers se conclut par une injonction d'excommunication intimant à celui qui n'a ni ami ni femme, ni même d'amour « pour un seul être » de s'exclure de lui-même « en

³⁰ Dans la traduction française d'Amedée Boutarel (1931). Le texte original allemand est disponible dans le livre qu'y consacre Nicholas Cook (1993 : 108).

pleurant » du cercle de ceux qui communient dans la joie³¹. La traduction française « quittez ce chœur » rend mal le caractère pernicieux et sournois de l'allemand « *der stehle* ». L'anglais traduit plus justement par « *steal away* » (qui a l'avantage de recourir au même étymon proto-indo-européen *ster-) ou encore « *creep away* » (Cook, 1993 : 108-109).

L'ambiguïté politique de *L'Ode à la joie* a fait l'objet de plusieurs analyses depuis la fin du vingtième siècle. Nicholas Cook (1993) puis Esteban Buch (2003) ont soutenu la thèse selon laquelle Beethoven aurait, dans sa mise en musique, pris des distances critiques face au texte allégorique de Schiller. Distances largement ignorées par l'accueil pour le moins enthousiaste qu'a depuis connu la *Neuvième*.

Plus récemment, les thèses de Cook ont été popularisées par le philosophe slovène Slavoj Žižek, qui les a d'abord reprises — jusque dans le détail — dans une critique du livre de Ernesto Laclau publiée en 2006 sous le titre « Against the Populist Temptation ».³² L'essai de Žižek porte notamment sur l'interprétation du « Non » au référendum européen de 2005. Après avoir rappelé qu'un segment de *L'Ode à la joie* est devenu l'hymne de l'Union européenne, Žižek s'emploie à montrer comment l'hymne est en fait un parfait exemple de « signifiant vide », d'un fantasme naïf reposant sur

³¹ La formule rappelle le célèbre passage sur l'amour du premier des Épîtres aux Corinthiens : « si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien » (« ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι », 1 Cor. 13 : 2). Il ne s'agit sans doute pas là d'une coïncidence : l'idéal de communauté qu'exprime l'ode de Schiller est un thème central aux premiers textes du christianisme. L'examen philologique à venir le montrera plus en détail.

³² Žižek a repris son argument sous une forme abrégée dans un essai paru l'année suivante dans *The New York Times* sous le titre « 'Ode to Joy,' Followed by Chaos and Despair ». En 2008, la version originale légèrement modifiée est intégrée dans le livre *In Defense of Lost Cause* (2008 : 264-333). Žižek reprend également son analyse dans divers enregistrements audiovisuels, notamment lors d'une conférence présentée dans le cadre du Subversive Festival 2012, à Zagreb : "Signs From the Future" ainsi que dans le film *A Pervert Guide to Ideology* (Sophie Fiennes, 2012).

l'idéal joyeux d'une fraternité humaine inclusive : « *One should accept that there is something insipidly fake in the very "Ode to Joy"* » (Ibid. : 569, 571). Ce fantasme peut être compris comme le moteur d'une conception idéalisée de la communauté, c'est-à-dire qui n'est pas effectivement réelle, mais se trouve soit projetée dans le passé (comme perdue et à retrouver), soit projetée dans le futur (comme espérée et à venir). Dans cette perspective, le fantasme permet de jouir d'une situation qui n'existe pas, mais qui est néanmoins désirée : la communion vertueuse d'une multiplicité d'êtres humains dans la concorde.

C'est précisément en tant que fantasme comme véhicule vide pour un désir vague de solidarité que la « Neuvième » a pu et peut encore être récupérée par des groupes politiques ayant des intérêts étonnamment contradictoires. La « Marseillaise de l'humanité », telle que l'a baptisée Edgar Quinet, est adoptée comme hymne officiel de l'Union européenne dès 1985³³. Elle est jouée pour l'anniversaire de Hitler en 1942, et que des prisonniers du camp d'Auschwitz en pratiquent une version tchèque en 1944, en signe de résistance. Elle est adoptée aussi bien par le parti communiste chinois que par les Japonais. Elle sert à marquer la réunification de l'Allemagne après la chute du mur en 1989 (Cook, 1993; Buch, 2003). À chaque fois, il semble que ce soit le bien suprême de l'association des êtres — ou du moins de certains d'entre eux — qui soit célébré. Qui plus est, la prestation musicale elle-même fait résonner au plan affectif chez ceux qui y prennent part l'écho du fantasme de participation dont elle se fait l'expression :

The baritones burst out "Freude!" (joy) and the chorus echoes the word back, listeners in their seats are inwardly singing "Freude!" as well. The conductor,

³³ L'hymne, présenté sans paroles, incarne « les idéaux de liberté, de paix et de solidarité incarnés par l'Europe », selon le site officiel de l'Union européenne (2015).

instrumentalists, chorus members, soloists and audience all participate equally in the performance. (Yano Junichi cité par Cook, 1993 : 98).

De Schiller à Zuckerberg, deux constantes peuvent être dégagées. La première concerne une fin, et la seconde un idéal. D'une part, l'association des êtres humains est perçue comme l'objectif ultime. D'autre part, la manière d'y parvenir passe par la participation, le partage, la connectivité. Il ne s'agit pas, il ne peut pas s'agir de s'y appliquer chacun pour soi, isolément. Au contraire, cette conception implique que les êtres humains produisent ou réalisent la communauté qui les lie ensemble — leur commun — comme leur essence propre³⁴.

Toutefois, cet idéal de la synthèse cache un problème que l'ode de Schiller exprime par son ambivalence, face auquel Beethoven a peut-être senti le besoin de prendre ses distances. Que reste-t-il en effet de la dissonance — voire de la disharmonie — identifiée dans les vers du poème? Cette opération de rassemblement ne peut se faire qu'en appliquant un principe contraire à ce qu'elle célèbre. En effet, comme il ne peut y avoir d'inclusion sans exclusion, le rassemblement des êtres humains produit et se produit sur la base de l'exclusion sourde et souvent violente d'autres êtres, humains ou non³⁵. La joie célébrée par Schiller s'épanouit en refoulant des pleurs silencieux. La violente ironie de cette contradiction a été exemplairement relevée dans l'adaptation cinématographique réalisée par Stanley Kubrick en 1971 du roman *A Clockwork Orange*, d'Anthony Burgess (1962). Le film, dont la « Neuvième » constitue la signature

³⁴ Ce problème a été spécifiquement soulevé par Nancy dans son essai sur *La communauté désœuvrée*. La structure paradoxale d'un commun qui trouve son fondement sur un propre a également été traitée par Esposito (2000). Il sera donné l'occasion d'y revenir.

³⁵ La « machine anthropologique » dont traite Agamben dans *L'Ouvert* est précisément le dispositif qui permet de penser l'essence de l'humanité sur la base d'une opération de différenciation d'avec l'animal (2006).

musicale, met en scène plus que le processus d'exclusion mentionné par Schiller : il donne le premier rôle au produit de cette exclusion, à travers le personnage du jeune Alex DeLarge, interprété par Malcolm McDowell. La violence dont il est à la fois l'agent, puis le patient n'est plus à rappeler et le film entier pourrait être interprété comme un effort pour conjurer le retour du refoulé³⁶.

L'idéologie de la communication, comme conception normative d'un processus participatif, devra donc d'emblée être comprise au sens où Althusser l'a présentée. C'est-à-dire que le problème ne se résume pas à l'exclusion proprement dite, mais à son effacement ou son oubli. Dans son premier livre publié en anglais, Žižek rappelle ce problème fondamental associé aux idéologies de toute forme :

The most elementary definition of ideology is probably the well-known phrase from Marx's Capital: "Sie wissen das nicht, aber sie tun es" ("they do not know it, but they are doing it")³⁷. (2008a: 28)

³⁶ Sur le lien entre *l'Ode à la joie* et le film de Stanley Kubrick, voir l'essai qu'y consacre Peter Höyng (2011).

³⁷ Il s'agit d'un extrait du *Capital*, Livre I, Section, I, Chap. I, § IV : « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret. »

1.3. *Omnia non sunt communia*

Le 10 octobre 2009, lors d'une manifestation dans la commune de Poitiers, en France, une inscription est tracée à la peinture aérosol sur la face sud du Baptistère Saint-Jean de Poitiers. Le texte, apposé en lettres capitales sur un des plus anciens édifices chrétiens de France — le début de sa construction date du milieu du quatrième siècle — est une sentence latine de trois mots : *OMNIA SUNT COMMUNIA*. Quelques jours plus tard, ses auteurs que les médias associent un peu rapidement (et peut-être un peu facilement) à des groupuscules « anarchistes », « altermondialistes » ou « insurrectionnalistes », font parvenir un communiqué au journal *Le Monde*, dans lequel ils affirment :

Bon, nous sommes passés par ces rues. Le plus vieux baptistère de France a été baptisé. Les traces que nous laissons. À même le patrimoine. Il faut avouer qu'on s'en fout, du patrimoine. Toute trace des incandescences passées est monumentalement neutralisée. Alors, faut ranimer un peu. Mettre de la couleur. Se souvenir de l'oubli des puissances. « *OMNIA SUNT COMMUNIA* ». Nous allons, nous manifestons à la rencontre de tout ce qui, dans le passé, nous attend. (Anonyme, 2009)

Bien que le texte, aux allures de manifeste, ne soit signé que de la mention « Quelques casseurs », sa présentation et ses thèmes rappellent à bien des égards les pamphlets publiés par le collectif anonyme *Tiqqun*. Ce rapprochement peut s'appuyer sur l'usage du pronom « ON » écrit en majuscule, sur les formes de propositions inversées (« ON voudrait que les enfants pleurent à cause de nous. Mais ils pleurent avec nous »), sur les références à la fête et au carnaval comme méthode et comme théorie, sur la dénonciation des étiquettes instituées (« Ce qui est lâche, c'est d'affirmer l'inaffirmable. De se revendiquer "anarcho-autonomes", par exemple »), ou encore sur le détournement du discours médiatique (« NOUS SOMMES TOUS DES COUCOUS »), etc.

Ce rapprochement ne doit pas suggérer que le communiqué anonyme de Poitiers serait l'œuvre du collectif *Tiqqun*. Cet argument ne pourrait se faire qu'en trahissant son objet, dans la mesure précisément où tous ces auteurs rejettent les noms propres au profit d'une filiation commune. De surcroît, il est parfaitement possible que les auteurs du slogan aient été inspirés par le collectif *Tiqqun*, voire qu'ils aient cherché à réclamer avec lui — avec ses idées et ses idéaux — une certaine appartenance.

À ce sujet, il est intéressant de considérer la controverse légale se jouant actuellement autour de la tentative d'assignation par le parquet de Paris du nom propre de Julien Coupat à cet autre pamphlet — qui n'est sans doute pas étranger au slogan dont il est question ici — publié après la dissolution de *Tiqqun* par le collectif anonyme *Comité Invisible* sous le titre *L'insurrection qui vient* (2007).

Il y a sans doute un lien à faire entre cette forme de réclamation ouvertement collective sous la forme « Je suis », et celle qui s'est manifestée au lendemain des attentats au journal *Charlie Hebdo* dans le slogan « Je suis Charlie ». Qu'un slogan latin « nous » ramène par le détour d'un collectif anonyme aux manifestations de solidarités ayant succédé à la tragédie meurtrière qu'a connue Paris au début de l'année ne relève sans doute pas de la coïncidence.

Certains des auteurs de *Tiqqun* se sont ou ont été formellement identifiés, c'est le cas notamment de Julien Coupat. En revanche, il n'existe toujours aucune revendication attestée des ouvrages produits par le *Comité Invisible* (à l'exception de cette campagne récente, précédemment évoquée, « Je suis l'auteur... »). Un lien entre *Tiqqun* et le *Comité Invisible* existe néanmoins par le biais de l'affaire Tarnac, au centre de laquelle

L'*authorship* légal de l'ouvrage *L'insurrection qui vient* du *Comité Invisible* se trouve en jeu : certains des individus arrêtés lors de l'intervention policière du 11 novembre 2008 sont aussi d'anciens collaborateurs du collectif *Tiqqun*. Enfin, il est intéressant de noter que le site Internet bloom0101.org — qui tire son nom d'un concept opératoire central dans les ouvrages de *Tiqqun* (2000, 2001) — existe essentiellement pour faire la promotion et la distribution des ouvrages de ces deux collectifs anonymes. Il administre également le compte Twitter @anosamis. Une photo du Baptistère Saint-Jean de Poitiers orné du graffiti dont il est question ici s'y trouve également affichée.

Comme les « quelques casseurs » de Poitiers, le collectif *Tiqqun*, tout en refusant pour des raisons stratégiques et théoriques de s'associer à un mouvement social déterminé, s'est employé pendant son existence à promouvoir une pratique visant à transformer la situation générale actuelle, c'est-à-dire les conditions socio-économiques, politiques et affectives prédominantes à l'échelle planétaire après la résorption (ou l'absorption) des mouvements révolutionnaires des années 1960 et la globalisation des marchés néolibéraux; bref, à la suite de ce que Francis Fukuyama a pu appeler — un peu hâtivement semble-t-il aujourd'hui — la « fin de l'histoire ». En ce sens, l'usage du slogan peut se comprendre dans un premier temps comme l'expression d'une autre critique — après celle « théorique » de l'école de Francfort, celle situationniste de Guy Debord, ou encore celle simulée de Jean Baudrillard — visant le caractère inadéquat des conditions actuelles de coexistence. *Omnia sunt communia* est un slogan qui promeut le commun contre l'hégémonie capitaliste fondée, entre autres, sur le principe de propriété privée. Dans son extension la plus large, le graffiti exprime sans doute un sentiment, partagé par une frange importante de la population mondiale, d'exaspération, d'insatisfaction, de colère face à des problèmes comme l'impact de l'économie de marché sur le tissu social, sur les relations

interpersonnelles, etc. C'est sans doute un sentiment similaire, il est permis de le penser, qui a motivé le mouvement de protestation populaire rassemblé — mais d'un rassemblement d'emblée problématique — sous le slogan « Nous sommes les 99 % » (« *We are the 99 %* »). Un autre graffiti, celui-là réalisé dans une ruelle du quartier montréalais où je réside, clame avec tout autant de concision : « *Community, not commodity* ».

Ces remarques permettent de mettre en lumière une des principales manières par lesquelles la communauté — et par extension la communication — se donne à penser sous un jour aporétique. En effet, si des processus d'exclusion — comme celui exprimé dans l'ode de Schiller — peuvent être soutenus au nom d'un vivre ensemble, d'un commun, c'est notamment parce que ce commun, cette forme de vivre ensemble idéalisée a déjà été cooptée par le capitalisme. Se réclamer d'un commun comme d'un mode de vie propre pose d'emblée un paradoxe qui, loin de permettre de sortir de cette impasse, en renforce les conditions d'opération. La remarque vaut tout autant pour les idéaux véhiculés par le slogan « *Occupy* » : « occuper », du latin « *occupo* » qui signifie « prendre possession de », « saisir », « capturer ». La possession du commun, aussi louable soit-elle en idée, supporte, elle aussi, un paradoxe intenable. L'étude de la provenance du slogan *omnia sunt communia* doit permettre de mieux comprendre comment sa proposition recouvre ces problèmes en s'avancant, à l'inverse, comme une solution.

La phrase « *omnia sunt communia* » a vraisemblablement été popularisée par la parution, en 1999, du roman historique italien *Q* (traduit en français sous le titre *L'œil de Carafa*). Bien qu'étant une œuvre de fiction, le roman met en scène des personnages historiques ayant réellement existé. Il est signé par un autre collectif anonyme, italien

celui-là, qui s'est d'abord identifié sous le pseudonyme *Luther Blissett* (le collectif s'est depuis transformé et a adopté le pseudonyme *Wu Ming*, qui signifie simplement « anonyme » en chinois)³⁸. Les activités de ce regroupement d'artistes activistes s'inscrivent dans le sillon de différents mouvements activistes associés au marxisme italien des années 1960, tel l'opéraïsme (*Operaismo*) (Deseriis, 2011). Le roman narre le périple d'un capitaine anabaptiste alors qu'il prend part à divers mouvements de réformes protestantes dans l'Europe du 16^e siècle. Dans le cadre de ces événements, ce protagoniste participe notamment à la guerre des Paysans allemands, notamment menée par le prêtre réformateur Thomas Müntzer. C'est à ce dernier que le roman attribue la maxime « *omnia sunt communia* » :

"So tell me... That preacher, that prophet, that, um, the tough bloke, what's his name...? Oh yes: Müntzer. The Coiner. What happened to him?"

Careful.

"They got him."

"He's not dead?"

"No. I saw him being carried away. A member of the troop who caught him told me he fought like a lion, getting him was difficult, the soldiers were intimidated by the look on his face and the words he was coming out with. While they were carrying him away on the cart you could still hear him shouting, Omnia sunt communia!"

"And what the fuck does that mean?" "Everything belongs to everyone."
(2003 : 22)

Les auteurs du roman, comme d'autres avant eux, choisissent de faire de la phrase un cri de guerre qui, en fonction du contexte, se trouve étroitement associé à un mouvement populaire informé par une radicalité révolutionnaire. Thomas Müntzer n'est pas un simple réformateur protestant, mais un réformateur radicalisé, au sens où

³⁸ Au moment d'écrire ces lignes, une recherche sur Google concernant la phrase exacte « *omnia sunt communia* » produit 67 600 résultats. Une recherche similaire restreinte aux documents mis en ligne avant 1999 — année de publication du roman dont il est question ici — ne produit que 10 résultats.

il juge insuffisante la réforme issue des thèses de Luther et nécessaire de mener une lutte armée contre ceux qui s'opposent à ses idéaux. Comme ces idéaux concernent notamment l'émancipation paysanne du joug des diverses hiérarchies seigneuriales et ecclésiastiques de l'époque, Friedrich Engels y a vu l'un des premiers exemples de lutte de classe. Dans son livre *La Guerre des paysans en Allemagne*, écrit en 1850, il fera de Müntzer le leader révolutionnaire d'une forme archaïque de communisme, ou de protocommunisme³⁹ :

Sa doctrine politique se rattachait exactement à cette conception religieuse révolutionnaire et dépassait tout autant les rapports sociaux et politiques existants que sa théologie dépassait les conceptions religieuses de l'époque. De même que la philosophie religieuse de Münzer frisait l'athéisme, son programme politique frisait le communisme, et plus d'une secte communiste moderne, encore à la veille de la révolution de mars, ne disposait pas d'un arsenal théorique plus riche que celui des sectes « münzériennes » du XVI^e siècle. (1974 : 52)

Bien que Engels ne cite pas la phrase latine discutée ici, il n'en souligne pas moins le principe dont elle est l'énoncée :

Pour Münzer, le royaume de Dieu n'était pas autre chose qu'une société où il n'y aurait plus aucune différence de classes, aucune propriété privée, aucun pouvoir d'État autonome, étranger aux membres de la société. Toutes les autorités existantes, si elles refusaient de se soumettre et d'adhérer à la révolution, devaient être renversées; tous les travaux et les biens devaient être mis en commun et l'égalité la plus complète régner (*Ibid.*).

Pour Ernst Bloch, qui consacre en 1921 un livre au « théologien révolutionnaire », Müntzer incarne déjà « (...) un communiste doué d'une conscience de classe,

³⁹ Charles Baudelaire note dans *Mon cœur mis à nu : journal intime*, publié en 1887 : « Avis aux non-communistes : Tout est commun, même Dieu. » (1887 : 110)

révolutionnaire et millénariste. » (2012 : 45). Ces considérations aident sans doute à mieux comprendre la portée du graffiti apposé sur le Baptistère Saint-Jean de Poitiers.

Dix ans après la publication du roman *Q*, le collectif anonyme rebaptisé *Wu Ming* allait participer à faire connaître à un plus large public les idées de Müntzer dans un contexte où la scène internationale était — et demeure encore — secouée par diverses insurrections populaires⁴⁰. *Sermon to the Princes* reprend la traduction anglaise d'un sermon prononcé le 13 juillet 1525 devant une assemblée de ducs et de nobles (Müntzer, 2010). Le livre, présenté dans la nouvelle série *Revolution* aux éditions Verso, est précédé d'une présentation du collectif *Wu Ming*, ainsi que d'une préface d'Alberto Toscano. Dans sa présentation, le collectif commente le nouvel engouement manifesté à l'endroit de la vie et des idées du prêtre allemand au début des années 2000, peu avant les manifestations contre le sommet du G8 à Gênes à l'été 2001 :

It wasn't the only strange phenomenon we detected in those days, for the ghost of Thomas Müntzer (none other!) was reappearing in unexpected places.

There was some kind of short circuit between Q and the movement. Thanks to word of mouth and the Internet, the novel had become an international bestseller. We began to see Müntzer's sentence, "Omnia sunt communia" ('All things are to be shared') on banners and placards. (Ibid. : xxxiv)

Il n'existe en fait aucun document écrit où Müntzer aurait lui-même consigné cette maxime. De surcroît, chez les historiens, son authenticité est questionnée. Le document d'où elle provient — et auquel se réfère selon toute vraisemblance Engels sans toutefois le mentionner — consiste en un document officiel relatant des confessions attribuées à

⁴⁰ Il y aurait une étude à faire sur la « résurrection de Thomas Müntzer », comme l'appelle Alberto Toscano dans sa préface à la réédition anglaise du *Sermon To The Princes*. Il est significatif que les éditions Les Prairies ordinaires aient choisi récemment, en 2012, de republier la traduction française du livre qu'Ernst Bloch a consacré à Müntzer (cité plus haut), initialement produite par Maurice de Gandillac en 1964.

Thomas Müntzer⁴¹. Obtenues sous la torture à laquelle il a été soumis après sa capture lors de la défaite de ses troupes dans la Bataille de Frankenhausen, en mai 1525, le texte de ces confessions a été produit par les autorités militaires. Les historiens ont noté que le document — qui suggère notamment que le prêtre hérétique appelait explicitement les révoltés à s'en prendre physiquement aux plus hautes autorités seigneuriales et religieuses — pourrait très bien avoir été fabriqué afin de justifier l'exécution de Müntzer. Ce dernier sera effectivement décapité quelques jours après sa capture, le 27 mai 1525 (Bloch, 1964 : 46; Manuel et Manuel, 1979 : 181-202; Stayer, 1991 : 107-109).

La sentence latine est parfois traduite — comme on le voit plus haut — par « *all things should be shared* » ou encore « tout en commun ». S'il est vrai que le contexte — problématique — d'où elle est issue suggère bien l'idée d'une communauté de biens, la traduction littérale devrait se lire « tout est commun » ou « tous sont communs » (*sunt* est la troisième personne du pluriel de l'indicatif présent du verbe être, *esse*).

Ici se profile le nœud du problème qui préoccupe la présente dissertation. Sans avoir encore à mettre en relief les problèmes complexes soulevés par l'idée de « commun », il est possible de se faire une idée de la tâche à venir. Qu'est-ce à dire d'une maxime qui préconise — ou qui prêche — un idéal d'être en commun, mais qui est clamée, comme c'est le cas dans le roman *Q*, sous la forme d'un cri de guerre? Les confessions de Müntzer, si l'on accepte un moment de mettre de côté le caractère problématique de leur origine, annoncent explicitement que ceux — princes, comtes et lords — qui ne voudront pas se plier à son principe devront être décapités. Le principe

⁴¹ « *Bekentnis Thomas Müntzer* », datée du 16 mai 1525. Le document est reproduit dans *Thomas Müntzer Schriften und Briefe* (1968 : 548).

de partage se fonde sur l'exclusion radicale — dans et par la mort — de ceux qui souhaiteraient ne pas y participer. La totalité de ce « commun » s'établit moins dans la réalisation d'une unité inclusive, que dans le rejet violent de tous les cas possibles de non-participation. Elle implique un partage : celui qui tranche — comme d'un coup d'épée — entre ceux qui en acceptent le principe et ceux qui le refusent.

Ces quelques remarques, aussi brèves soient-elles, permettent au moins de comprendre un point essentiel. Comme expression d'un idéal de communauté de biens, le « *omnia sunt communia* » de Müntzer, ne s'étend pas à un idéal de communauté d'existence. Tous ne sont ni ne seront « en commun ». La communauté de Müntzer est la communauté exclusive de ceux-là seuls qui accepteront de partager leurs biens. Autrement dit, il s'agit encore d'une communauté qui partage comme propriété commune, qui partage comme propre, comme son propre, qui possède comme sienne, cet idéal. Tous ceux qui ne font pas leur, qui n'ont pas en propre cet idéal en sont non seulement exclus, mais passibles de mort, susceptibles d'être sacrifiés. Le partage se fait en partageant, aux deux sens du terme. Comme dans ces vers de l'*Ode à la joie* de Schiller, ceux qui n'acceptent pas de tout partager — de participer au partage de biens, de choses — sont enjoins de se retirer en pleurant, de ramper hors de l'assemblée, vers le trépas. Sous cet angle, les idées révolutionnaires de Müntzer paraissent nettement moins inclusives. Du point de vue du partage des biens, certes il peut être proposé *omnia sunt communia*, mais du point de vue de la possibilité d'être tous en commun, clairement, il faudrait plutôt comprendre *omnia non sunt communia*.

Lors du troisième mouvement, il sera montré l'intérêt de renverser la maxime de Müntzer afin d'avancer l'idée que « *omnia non sunt communia* » : tout n'est pas commun. Loin d'être une simple boutade, ce renversement répond à un impératif éthique, peut-

être le plus haut. Pour le moment toutefois, la maxime de Müntzer offre une opportunité supplémentaire de réfléchir aux origines de l'idée de « commun ». L'idéologie qui se dissimule derrière la maxime n'a pas été forgée sur les champs de bataille de l'Allemagne du 16e siècle. Elle est liée à un vaste héritage, qui remonte des doctrines chrétiennes aux principes de l'école pythagoricienne, en passant par la philosophie de Platon et Aristote. Il est maintenant temps de faire l'examen philologique du « commun » que partagent les idées de communication et de communauté.

1.4. Ambivalence du commun

1.4.1. *Communis*

L'exercice philologique qui suit n'a pas valeur de démonstration. Il ne vise pas, par le biais d'un examen des anciens usages d'un certain lexique et de ses étymologies, à assigner un sens particulier au « commun », et surtout pas à prétendre en dévoiler la signification profonde, comme s'il pouvait y en avoir une qui soit plus « vraie », plus « authentique ». À l'inverse, la démonstration se déploie à partir de la conviction que la philologie, tout comme l'étymologie, participe d'une dimension politique. Derrida souligne à divers endroits de son œuvre l'importance de soumettre ces pratiques à l'examen : « l'étymologie ne fait jamais la loi et ne donne à penser qu'à la condition de se laisser penser elle-même » (2000 : 54)⁴².

Lorsque l'étymologie du mot « communication » est proposée à partir de la combinaison du latin *cum* et *unus*, c'est un agenda qui s'expose. Il ne doit pas s'agir dans les lignes qui suivent de proposer un contre-agenda, mais bien d'ouvrir le « commun » à l'ambivalence problématique qu'un agenda déterminé cherchait à recouvrir. Plus précisément, l'objectif de l'examen qui suit est double. D'une part, il s'agit de donner à voir comment la tradition chrétienne charge le terme « communauté » de certaines valeurs dont hérite en partie l'idéal de communication examiné précédemment. D'autre part, il s'agit de montrer que l'idée de commun, loin d'être entièrement déterminée par cette tradition, manifeste très tôt le caractère équivoque qui lui est toujours reconnu aujourd'hui.

⁴² Nancy tient des propos similaires en introduction à son ouvrage *Le poids d'une pensée, l'approche* (2008 : 9).

Si le mot « communication » signifie bien étymologiquement « mettre en commun », cela ne se traduit pas naturellement par l'idée de partager quelque chose, pas plus que par l'idée de réduire le niveau d'incertitude afin d'atteindre des buts collectifs ou d'accroître le degré d'organisation. En fait, d'un point de vue étymologique, il serait possible d'arguer que la signification du mot « communication » est inverse : il s'agit du processus par lequel des termes sont maintenus en équilibre précaire non pas par quelque chose, mais par un rien qui n'est pas tout à fait rien, mais qui est l'espace même du partage, au double sens de ce terme. Afin de donner à penser cette interprétation non traditionnelle de ce qu'est la communication et d'ainsi parvenir à mieux comprendre l'ambivalence sournoise qui gît au sein de l'idéal de communauté, un détour philologique est nécessaire.

1.4.2. *Unus*

L'origine du mot « commun » — qui sert de base à celui de « communication » — s'explique habituellement de deux manières différentes. D'un côté, il est dit être composé de la conjonction de *cum* avec *unus*, et de signifier par là le rassemblement de la multitude éparse en une unité (Rousseau, 1991 : 3; Delanty, 2012 : x). Cette explication a certainement l'avantage d'être intuitive. L'autre manière consiste plutôt à suggérer la conjonction de *cum* avec *munus*, où le *munus* est compris comme un cadeau, une offrande, un service. L'étymologie suggère alors le partage en commun de ces dons. Ce sont ces deux étymologies qu'il s'agit d'abord d'examiner.

L'étymologie *cum* + *unus* est folklorique. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une explication élaborée par commodité, que le passage du temps a recouverte d'une certaine autorité, mais qu'aucune recherche n'atteste. Émile Benveniste ne fait aucune mention de cette forme dans son *Vocabulaire des institutions indo-européenne* (1969a : 96-101). Elle

n'apparaît pas dans le *Dictionnaire historique de la langue française* dirigé par Alan Rey (1992 : 455-456). Lorsque l'étymologie *cum + unus* est mentionné par le *Oxford English Dictionary*, c'est spécifiquement pour reconnaître l'existence d'une conjecture, tout en rappelant qu'il ne s'agit pas de celle qui est attestée :

< *com-* together + *-mūnis* (< *moinis*) bound, under obligation (compare early Latin *mūnis* obliging, ready to be of service, and *immūnis* not under obligation, exempt, etc.) ; or? < *com-* together + *unus*, in early Latin *oinos* one. The former conjecture is the more tenable, especially if *com-moinis* was, as some suggest, cognate with Germanic *ga-maini-z*, Old High German *gimeini*, Old English *gemæne*, in same sense. (OED, 2015).

Une étymologie folklorique possède néanmoins son utilité et sa pertinence, tant et aussi longtemps que sa nature conjecturale n'est pas négligée. Dans le cas qui « nous » occupe, l'invention étymologique *cum + unus* est parfois attribuée à Augustin : « *Used by Augustine, in belief that the word was derived from com- "with, together" + unus "oneness, union."* » (*Etymology Online*, 2015).

L'œuvre d'Augustin joue un rôle important dans le développement de la tradition chrétienne. Elle est significativement marquée par le thème du nombre épars qui devient unité : « Donc ceux qui vivent en commun, de manière à ne former qu'un seul homme, et à réaliser en eux cette parole de l'Écriture, "un cœur et une âme", peuvent être plusieurs corporellement, mais non plusieurs âmes; plusieurs corps, mais non plusieurs cœurs. » (*Commentaires sur les psaumes*, §132.6). Augustin écrit encore dans sa lettre à Létus : « leurs âmes sont aussi les vôtres, ou plutôt, leurs âmes et la vôtre n'en font plus qu'une : c'est l'âme unique du Christ » (Lettre 243.4). L'importance de ce principe d'unification est déjà présente dans les textes chrétiens antérieurs à Augustin : elle fonde pour partie la doctrine chrétienne de la communion. Paul écrit dans l'*Épître aux Romains* : « ainsi, nous qui sommes plusieurs, nous formons un seul corps en

Christ » (12:5)⁴³. Le même principe est énoncé dans la *Première épître aux Corinthiens* : « Car, comme le corps est un et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il de Christ. » (12:12). La valeur associée au *communis* chrétien permet en outre d'y rattacher le slogan de Müntzer. Dans les *Actes des Apôtres*, il est déjà affirmé : « Nul ne disait que ses biens lui appartenissent en propre, mais tout était commun entre eux [αὐτοῖς πάντα κοινά]. » (4:32). Dans ses *Règles* destinées à régler la vie en communautés des êtres humains, Augustin reprend explicitement ce principe :

Que vous observiez ce pour quoi vous êtes assemblées et congrégées qui est que vous habitiez unanimement en la maison et n'ayez qu'une âme et un cœur en Dieu. Et que vous ne disiez pas que quelque chose soit à vous en propriété, mais que toutes choses vous soient communes. (*Règles*, §2-3).

Au début du 13^e siècle, Thomas d'Aquin examine la notion de propriété privée et écrit, suivant le même principe : « Or, d'après le droit naturel, tout est commun [*omnia sunt communia*], et la propriété des possessions est contraire à cette communauté. » (1855 : 361)⁴⁴. Ces quelques remarques suffisent à indiquer le contexte où l'étymologie folklorique *cum + unus* a pu être développée et trouver la prospérité qui lui a permis de traverser les âges. Se faisant, elle s'est chargée de l'idéal que la tradition chrétienne assigne à la communion des êtres. C'est sans doute une forme séculaire de cette tradition qu'exprime le graffiti tracé sur le mur du Baptistère Saint-Jean de Poitiers.

Néanmoins, l'étymologie attestée des mots « commun », « communauté » et « communication » est tout autre. C'est la déclinaison étymologique *cum* et *munus* qui

⁴³ Dans l'ensemble de ce document, les références à la Bible font usage de la traduction de Louis Segond (1910).

⁴⁴ Sur l'usage de la locution latine « *omnia sunt communia* » dans le contexte de la question du droit de propriété tel qu'il a pu être discuté au Moyen Âge, voir l'étude détaillée de Gilles Couvreur (1961).

se trouve dans tous les dictionnaires étymologiques et qui est discutée aussi bien par Émile Benveniste, déjà cité, que par Georges Dumézil (1948 : 118-124). Cette étymologie ne règle pas le problème dont il est question ici, mais elle transforme un ensemble de termes familiers en quelque chose de plus étrange. Ce faisant elle permet à la pensée de quitter la tranquillité des évidences et de reprendre son vol.

1.4.3. *Munus*

Dans le domaine de la recherche en communication, très peu d'études ont porté sur le *munus* qui donne pourtant son nom à la discipline (Darras, 1996 ; Winkin, 1999). L'étymon indo-européen dont le terme est issu, *mei-*, donne son nom à la revue *MEI* « *Médiation Et Information* » fondée en 1993 par Bernard Darras (1993). Il n'est pas question ici de se livrer à une analyse détaillée de la riche histoire du terme *munus*, mais plutôt de porter l'attention sur certains des aspects de l'interprétation inédite qu'en offre Roberto Esposito dans son ouvrage *Communitas*⁴⁵.

Que signifie ce *munus*? Il est parfois traduit pas « charge », « présent », au sens de « donner en présent » (Bréal et Bailly, 1885 : 206). Certains y voient un « cadeau » ou des « services offerts publiquement » (Peters, 1999 : 7). C'est certainement une manière de penser la communauté et la communication sur une base familière : une association fondée sur l'échange mutuel d'une positivité. Le *munus* n'est toutefois pas un cadeau comme les autres. Le *Oxford Latin Dictionary* signale qu'il désigne « *[the] action demanded of or requisite for a person, a function, a task* », « *a duty owed by a citizen* » (Glare, 1968 : 1146). C'est à cette dimension de « dette », dans le contexte spécifique d'une réévaluation du sens de la communauté qu'Esposito a consacré son étude magistrale

⁴⁵ Pour des analyses philologiques générales du terme *munus*, voir Key (1848), Pinsent (1954, 1957) et Zagagi (1982, 1987).

(2000). Le latin possède en effet déjà un mot pour le simple cadeau : c'est le *donum* d'où découle le « don » de la langue française. Le *munus* est bel et bien un cadeau, mais d'une espèce particulière : c'est un cadeau qui vient avec une obligation, un devoir qui inévitablement met le receveur dans une position de dette (*Ibid.* : 17). Par exemple, un citoyen est promu magistrat : il se trouve conséquemment en obligation de payer pour des spectacles publics publics⁴⁶.

Lorsque l'obligation qui accompagne le *munus* est remplie, le lien de dette n'existe plus et il n'y a plus a proprement parlé de *communitas*. La communauté, dans cette perspective, peut être dite d'un rassemblement ou d'une association d'individus qui sont en dette les uns avec les autres. Quelque chose manque qui n'a pas été retournée, de sorte qu'un lien contractuel existe entre eux : « la *communitas* est l'ensemble des personnes unies non par une "propriété", mais très exactement par un devoir ou par une dette; non pas par un "plus", mais par un "moins", par un manque (...) » (*Ibid.* : 19). La *communitas* existe tant et aussi longtemps que la dette demeure impayée. Cette dynamique est particulièrement intéressante à considérer dans les circonstances actuelles : dettes de la Grèce, dettes des étudiants aux États-Unis, villes placées sous la protection de la loi de la faillite, etc⁴⁷. Il en sera question dans le deuxième mouvement. Un autre point important à souligner est le rapport avec la propriété que le *munus*

⁴⁶ Il serait tentant de qualifier le *munus* de « cadeau grec » par excellence, en référence au « *Timeo Danaos et dona ferentes* » de Virgile (*Énéide*, II, 49). Or le *munus* ne peut être compris comme un « cadeau » (« *donum* ») qu'au prix d'une simplification qu'il s'agit ici précisément d'éviter. Au sujet de l'interprétation qu'il doit être du « *donum* » dans le vers de Virgile, voir l'étude érudite de Pierre Wechter (2010).

⁴⁷ Le *munus* n'est pas mentionné dans l'index du livre que David Graeber consacre à la dette (2011). Il serait intéressant d'y revenir, particulièrement à la lumière des projets de « lever de la dette » dont il est question aujourd'hui comme solution de sortie du capitalisme. Le « lever de la dette » ne pense la dette que dans une perspective fiscale et ne tient pas compte de la fonction positive de la dette — comme obligation — qui autorise un certain partage, même et surtout s'il est ambigu.

permet de mettre en lumière : le *munus* n'implique pas de posséder quelque chose en propre ni de devenir propriétaire du cadeau reçu. En anglais, il s'agirait d'écrire *something is not own, but no-thing is owed*.

Ce sens était manifeste à l'antiquité où le *munus* jouait un rôle important dans la Loi romaine (Zimmermann, 1990 : 415). La dette est en effet un des concepts fondateurs du droit romain et se trouve déjà inscrite dans la loi dite des Douze Tables, autour de 400 av. J.-C. (Sohm, 1892 : 24-26). La participation que sollicite la communauté n'est donc pas, de ce point de vue, celle qui assemble le multiple en un. C'est plutôt celle qui émerge d'une ouverture contractuelle par laquelle des individus se lient et se risquent les uns aux autres. Le cas controversé du *nexum* illustre de manière dramatique la nature et l'ampleur de ce risque, qui est celui de la vie elle-même. Il s'agit de l'une des plus anciennes conditions de transaction par laquelle l'individu mettait en gage sa liberté auprès de son créancier. Devant l'impossibilité s'acquitter de sa dette, il entrait en condition contractuelle d'asservissement, c'est-à-dire d'esclavage, et ce jusqu'à ce que la dette soit remboursée (Smith, 1859 : 795-798; Zimmermann, 1990 : 4-5; Bardini, 2011 : 164-169). Le principe de l'esclavage par la dette sera éventuellement aboli au 4^e siècle av. J.-C., du moins sous sa forme la plus sévère (Harris, 2002). Il n'en demeure pas moins que cette modalité contractuelle expose les risques qu'implique l'association par la dette. Sous ce jour, la *communitas* apparaît être un concept autrement plus équivoque que ce qu'en donne une certaine conception de la communion chrétienne. Toutefois, cette dernière n'en demeure pas moins, elle aussi, déterminée par une dette de nature particulière, comme il sera bientôt donné à voir. Pour le moment, il convient d'examiner comment l'ambiguïté du « commun » — qui désigne aussi bien ce qui est partagé que ce qui est banal et vulgaire — peut être retracée jusque dans le terme grec qui précède le latin *communitas* : κοινωμία.

1.4.4. κοινωνία – Pythagore

Avant la célébration chrétienne de l'amour fraternel, les pythagoriciens accordent déjà une importance centrale à la vie en commun, c'est-à-dire à la communauté.⁴⁸ Selon Jean-Luc Périllé, il y a chez les pythagoriciens une « conception cosmo-théologique des *communion rationnelle* des êtres » (2002 : 17, emphase de l'auteur). Cette communauté pythagoricienne est précisément celle dont l'ordre et l'harmonie (cosmologique) seront, selon la légende, menacés par l'introduction du nombre irrationnel, tel que cela sera examiné plus longuement dans le deuxième mouvement. De cette biographie, certains aspects relatifs à la communauté valent la peine d'être soulignés :

The principle of justice therefore, is the common and the equal, through which, in a way most nearly approximating to one body and one soul, all men may be co-passive, and may call the same thing mine and thine; as is also testified by Plato, who learnt this from the Pythagoreans. This therefore, Pythagoreans effected in the best manner, exterminating every thing private in manners, but increasing that which is common as far as to ultimate possessions, which are the cause of sedition and tumult. For all the things [with his disciple] were common and the same to all, and no one possessed any thing private. And he indeed, who approved of this communion, used common possession in the most just manner... etc. (Jamblique, 1818 : 89–90).

Chez les pythagoriciens, tous les disciples vivent ensemble. Les biens sont communs et donc partagés entre tous. C'est ce qui est rendu par le proverbe « κοινά τα φίλων » (en anglais « *the possession of friends are common* » ou « *Friends goods are common property* ») (Jamblique, 1884 : 69). Le proverbe n'est pas sans rappeler le slogan attribué à Thomas Müntzer. Selon Jamblique, c'est l'un des traits de l'École de Pythagore les plus admirés à l'époque (1818 : 15, 42, 50). Le « principe communautariste »

⁴⁸ La plupart de ce que nous savons des pythagoriciens nous parvient d'écrits produits au 3^e et 4^e siècle après J.-C.. Le portrait offert de l'antique communauté grecque a pu être infléchi par les courants de pensée de l'époque (christianisme, néo-platonisme, gnosticisme, etc.).

pythagoricien connaît une riche renommée. Il est notamment repris chez Platon qui utilise l'expression « car entre amis tout est commun » (« κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων ») dans le *Phèdre* (279c). La même idée se trouve aussi dans l'*Éthique à Nicomaque* de Aristote (1159b). Dans ses *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* Diogène Laërce attribue aussi le principe à Diogène le Cynique (« κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων », 6.37). De cette conception positive du commun découle aussi le principe selon lequel, à l'inverse, le privé est mauvais, principe qui va également connaître une longue histoire (Kariatlis, 2011 : 40, note 47; Eden, 2001).

Avant de passer à Héraclite un dernier point, crucial, doit être noté. Il faut en effet aussi signaler que « commun » est aussi utilisé chez les pythagoriciens dans un sens qui n'est pas laudatif. Il faut, dit Pythagore, dépasser « l'opinion commune ». Dans le passage suivant, le commun est opposé au propre d'une manière qui élève ce dernier par rapport au premier :

That it is not proper to walk in the public ways, nor to dip in a sprinkling vessel, nor to be washed in a bath. For in all these it is immanifest, wether those who use them [κοινονοῦντες] are pure. (Jamblique, 1818 : 44).

Ce qui vaut pour le corps vaut pour l'esprit : ce qui est commun contamine et il vaut mieux l'éviter au profit de ce qui est propre. La pensée, par exemple, doit éviter de se laisser contaminer par le cliché devenu impropre à force d'avoir été partagé, et se déployer selon des lignes qui lui appartiennent en propre. Le commun, il est déjà possible de le voir, plutôt que d'exprimer une valeur spécifique, manifeste dans les textes les plus anciens un usage équivoque.

1.4.5. Κοινόν – Héraclite

Parmi les fragments d'Héraclite recensés, le fragment DK B2 opère une distinction entre le propre (ιδίαν) et le commun (où l'ionien ξυνοῦ signifie κοινός dans le dialecte attique) :

il faut obéir à ce qui est partagé, mais alors que la raison [τοῦ λόγου] est en commun [ξυνοῦ], la plupart des hommes vivent comme s'ils possédaient une réflexion particulière [ιδίαν] (2002 : 175)⁴⁹.

Cette distinction aura une destinée politique riche et significative en occident lors des deux mille cinq cents ans qui suivront. Werner Jaeger l'inscrit en amont de l'usage que fait Platon de « ιδιώτης », dans sa discussion sur la fondation de la πόλις grecque, c'est-à-dire aux sources de l'émergence de la pensée politique chez les Grecs : « *In Plato's language, e.g. In the Republic, ιδιώτης means the individual, so far as he has no influence on public opinion and life.* » (1946 : 111, note 45). L'écho de cette distinction se réverbère aujourd'hui jusque dans la valeur péjorative associée au qualificatif « idiot », ainsi que dans les débats contemporains sur la confusion croissante des sphères publiques et privées.

Dans ce fragment, Héraclite identifie en outre le commun au λόγος. Qu'il soit question de raison ou langage — le terme est notoirement difficile à traduire —, l'ambivalence ressurgit lorsque cette qualité est utilisée afin de déterminer le « propre » de l'être humain. Si le λόγος est ce qui est commun, comment peut-il être en même temps la propriété qui « nous » distingue décisivement des autres êtres? Que peut impliquer de faire du commun une propriété? Quelques millénaires plus tard, Agamben peut suggérer que c'est précisément cette modalité problématique qui permet

⁴⁹ Le fragment correspond à Diels §B2. Il provient de Sextus Empiricus qui le cite dans *Contre les savants* (VII, 126–134).

l'expropriation du λόγος par le capitalisme, dont « la forme extrême » est la « politique dans laquelle nous vivons » (1990 : 82). La neutralisation de cette expropriation demande que le commun ne soit plus pensé comme une propriété, ou alors de trouver les moyens de faire un usage commun du propre. Agamben se tourne vers Hölderlin pour souligner le caractère crucial de cet enjeu : « l'usage libre du propre est la tâche la plus lourde » (2006 : 272)⁵⁰.

1.4.6. Κοινωνία – Platon

Chez Platon, κοινωνία est employé dans une grande variété de contexte, de la réunion de buveurs aux rapports entre les dieux et les hommes. Toutefois, deux sens généraux à ces emplois variés se dégagent, deux sens qui sont par ailleurs conservés chez Aristote : celui d'avoir en commun et celui de participer (Sieben, 1975 : 15). Ces deux sens rejoignent ceux synthétisés par Esposito lorsqu'il identifie l'usage traditionnel du terme. D'une part, la communauté est une propriété des individus qu'elle réunit et qui fait qu'ils appartiennent donc à une même classe, un même ensemble : c'est la communauté comme qualité (prédicat, caractéristique). D'autre part, elle est une qualité, mais cette fois non plus comme propriété commune préexistante à chaque individu, mais comme propriété produite par leur union, par leur participation (2000 : 22-26). Le premier sens paraît passif alors que le second paraît davantage fondé sur l'action des membres. Dans *Gorgias* Platon écrit :

(...) sans société [κοινωνία], pas d'amitié [φιλία]. Les savants, Calliclès, disent que le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont unis ensemble [κοινωνίαν] par l'amitié [φιλίαν], la règle, la tempérance et la justice, et c'est pour cela, camarade, qu'ils donnent à tout cet univers [Κόσμος] le nom d'ordre, et non de désordre et de dérèglement. (1967 : 507e-508a)

⁵⁰ « *der freie Gebrauch des Eigenes das Schwerste ist* ». Il s'agit d'un extrait d'une lettre adressée par Hölderlin à Bohlendorff le 4 décembre 1801. La traduction des *Ceuvres* dans la Pléiade diffère légèrement : « le plus difficile, c'est le libre usage de ce qui nous est propre » (1967 : 1003).

Dans ce passage, Gorgias argumente contre Calliclès en faveur du souci de l'autre, alors que Calliclès argumente en faveur des intérêts personnels. Il est question, à la suite de cette citation, de géométrie, ce qui offre un point d'appui supplémentaire pour établir un lien avec l'école de Pythagore : l'importance de la communauté, de la géométrie et de l'ordre.

Néanmoins, dans le *Protagoras*, le récit qu'offre Platon du développement de la πόλις (*polis* ou État-cité) comme co-émergence de la cité et du politique chez les Grecs, rappelle à nouveau l'ambivalence de cette κοινωμία : de cette vie en commun. Les êtres humains ne se rassemblent pas en cité parce qu'ils sont poussés naturellement à vivre ensemble. Ils fuient plutôt les bêtes féroces. Laissés à eux-mêmes dans la grande proximité de la cité, les êtres humains s'y entretiennent. C'est qu'il leur manque l'art de la politique (πολιτικὴν τέχνην). Afin d'y remédier, Zeus commande à Hermès de leur prodiguer le sens de la pudeur (ou de la honte : αἰδῶ) et de la justice (δίκην) afin de pallier un manque originaire et d'éviter que les êtres humains ne s'exterminent complètement (*Protagoras*, 322c). Ce retour du manque, d'abord introduit ici par la question de la dette, annonce le thème de la politique « post-fondationnelle » dont il sera bientôt question. L'antiquité grecque « nous » a légué ce problème qui consiste à trouver une manière de vivre ensemble lorsque l'ordre n'est plus d'emblée déterminé par une transcendance externe, c'est-à-dire après le retrait des dieux (Nancy, 2001c).

1.4.7. Κοινωνία – Aristote

La κοινωμία représente un concept central chez Aristote qui développe la dimension politique que lui attribue Platon. Comme chez ce dernier, elle couvre une grande variété de modalités associatives, de la πόλις, aux formes éphémères comme celle du compagnonnage durant les traversées, ou à celle des échanges commerciaux.

Elle peut désigner alternativement le couple homme-femme, la relation maître-esclave, la famille, etc. (Finley, 1970 : 7-9; Sieben, 1975 : 2-3; Sekallariou, 1989 : 216-217). Dans la taxinomie systématique qu'il offre du concept de πόλις chez Aristote, dont il dégage 20 définitions distinctes, M.B. Sakellariou fait de la πόλις une espèce du genre de la κοινωνία (1989 : 215, 220). Dans cette perspective, la « communauté politique » (« πολιτική κοινωνία ») est la forme d'association la plus haute, celle à laquelle toutes les autres sont subordonnées, et celles dont les buts sont les plus nobles (*Ibid.*). Cette conception a pu permettre qu'un lien soit établi entre la κοινωνία aristotélicienne et l'idéal de communion chrétien dont il a été question plus haut : « *it would be no exaggeration to state that the New Testament vision of the ekklesia could easily be expressed in terms of koinonia* » (Kariatlis, 2011 : 38).

À l'idéal religieux de la communion, il est possible de faire correspondre l'idée séculaire selon laquelle l'être humain est par nature et par essence un être social. Il est courant d'évoquer à ce sujet l'expression « ζῶον πολιτικόν » (« animal politique ») d'Aristote. Cette expression est problématique à plus d'un égard. Il s'agit d'une paraphrase qui n'existe pas sous cette forme dans le *Corpus Aristotelicum*. Dans le *Politique*, Aristote écrit plutôt « ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον » (1253a). La traduction de Jean Aubonnet prend certaines libertés avec le texte et propose de le rendre ainsi : « l'homme est par nature un être destiné à vivre en cité (*animal politique*) » (1993 : 9). Dans cette traduction, la nature se double d'un horizon « destinal ». Jules Barthélemy Saint-Hilaire traduit plutôt le même passage ainsi : « naturellement l'homme est un être sociable » (1848 : 7). Deux choses doivent ici retenir l'attention.

D'une part, la forme apocryphe laisse le champ libre aux interprétations qui voudraient faire du « πολιτικόν » un attribut exclusivement ou exceptionnellement

humain. Or le texte du Livre 1 du *Politique* stipule clairement que si l'homme est par nature un animal politique, il ne l'est pas d'une manière exclusive, mais d'une manière intensive, c'est-à-dire davantage – « μᾶλλον ». Ce qu'en anglais H. Rackham rend par un sobre « *in a greater measure* », Barthélemy Saint-Hilaire l'exprime par l'expression superlative « infiniment plus sociable » (1944 :11). La différence n'en demeure pas moins une de degré, non pas de nature. Dans son cours du semestre d'été 1924 à Marburg qu'il consacre aux concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne, Heidegger remarque à cet effet que « animals are already, in a certain way, ζῶν πολιτικά » (2009 : 36). C'est une des raisons pour lesquelles lorsqu'il s'agit de penser la spécificité de l'être « humain », Heidegger portera plutôt son attention sur un autre attribut : le λόγος. Chez Aristote en effet, l'être humain est tour à tour un animal politique, grégaire et économique. Toutefois, c'est l'attribut du langage qui le distingue définitivement de tous les autres animaux : « λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων », « seul d'entre les animaux l'homme a la parole » (*Politique*, 1253a10; 1993 : 10).

D'autre part, il revient à Hannah Arendt d'avoir finement relevé les implications de la dérivation lexicale par laquelle le « ζῶν πολιτικόν » devient chez Cicéron et Sénèque un « *animal socialis* » : « Mieux que toute théorie, cette substitution du social au politique montre jusqu'à quel point s'était perdue la conception originale grecque de la politique. » (1983 : 60). La prédication de cette sociabilité « naturelle » comme qualité privilégiée de l'être humain supporte en effet pour partie le double caractère à la fois téléologique et idéologique des conceptions chrétiennes et humanistes de la communauté. Ce n'est toutefois pas la socialité naturelle des êtres humains qui les distingue des autres types de socialité animale, mais bien la pratique politique : « la capacité d'organisation politique n'est pas seulement différente, elle est l'opposé de cette association naturelle centrée autour du foyer (*oikia*) et de la famille. » (*Ibid.* : 61).

Autrement dit, les êtres humains ne sont pas ensemble parce que cela réalise leur nature la plus noble. Ils sont plutôt ces animaux qui pratiquent l'art de la politique afin de répondre aux problèmes soulevés par leur association. Bernard Yack s'est employé à séparer la *κοινωνία* aristotélicienne de l'idéal de communion à la lumière de laquelle elle est souvent présentée : « *Once we distinguish community from communion and collective identity, it becomes clear that for Aristotle community is a structural feature of everyday social interaction rather than an ideal of solidarity and harmonious living.* » (1993 : 33). La perspective déployée par Yack rejoint à cet égard le souci que manifeste Jean-Luc Nancy lorsqu'il tente de penser la communauté non pas comme une valeur vers laquelle tendre, mais comme une condition problématique qui demande sans cesse d'être pensée et reconsidérée (2000 : 9). L'idéal de communion, soutient Yack, représente un risque réel pour la communauté :

The creative—and sometimes destructive—tensions that emerges from combinations of sharing and difference is one of the most important feature of community, as Aristotle conceive of it. Eliminate differences in social identity in the name of easing this tension and you destroy community itself (...) (1993 : 30).

1.4.8. Κοινωνία – Bible

Il a déjà été question de l'idéal de communion supporté par la tradition chrétienne. Il ne s'agit pas ici d'y revenir, mais à l'inverse de donner à voir comment, même dans cette tradition, la communauté porte en elle une ambivalence irréductible. Cette ambivalence est à la fois lexicale et structurale. Ainsi, dans Marc 7:2, les pharisiens s'assemblent autour de Jésus et observent que certains de ses disciples « prenaient leur repas avec des mains souillées [*κοινῶς χερσίν*] ». Le vocabulaire biblique fait jouer à diverses occasions le double de sens du « commun ». Dans ce passage, les mains sont « communes » au sens où elles ne sont pas propres, où elles sont impures, souillées. Plus loin, dans Marc 7:18, « *κοινωνία* », est utilisé comme verbe pour signifier le fait

de « rendre commun » au sens de souiller (en anglais : *to defiled*). Rendre commun en ce sens peut s'entendre au sens de « contaminer ». Ce sens rappelle avec force le risque auquel expose la communauté et dont Esposito suggère qu'il donne naissance au paradigme d'immunisation qui, à son avis, caractérise la politique moderne. La communauté, dans cette perspective, peut être pensée sous un autre jour. Loin de l'idéal réconfortant, elle manifeste un processus de mise en relation ou de communication qui est aussi bien une contamination et une contagion. La crainte de la contagion par le contact avec ce qui n'est pas propre évoque les considérations sur la phobie avec lesquelles Élias Conetti commence son ouvrage *Masse et puissance* : « Il n'est rien que l'homme redoute davantage que le contact de l'inconnu. » (1966 : 11). Esposito ne manque pas en outre de repérer dans ce risque l'un des principes par lesquels Georges Bataille a pu tenter de penser autrement la communauté : « [Bataille] cherche la communauté dans une contagion provoquée par la rupture des frontières individuelles et par l'infection réciproque des blessures. » (2000 : 154).

Il est un autre aspect par lequel la *κοινωνία* chrétienne donne à penser son caractère ambivalent. Dans la *Première épître aux Corinthiens*, Paul est catégorique : s'il n'y a pas de *κοινωνία* fraternelle, l'Eucharistie ne peut être célébrée (1:11). Or, la *κοινωνία* n'est pas simplement faite de la participation horizontale qui unit les membres de la communauté, mais aussi bien d'un « prendre part » vertical qui les unit à Dieu (Esposito, 2000 : 24). Cette participation, c'est d'abord celle par laquelle tous les êtres humains prennent part au péché originel : « La provenance commune est d'avoir tous part au péché originel. Cette nature pécheresse est donnée avec la naissance et colle nécessairement à l'homme. On ne peut s'y soustraire. [...] L'égalité de la situation signifie que tous les hommes sont dans le péché. » (Arendt, 1999 : 158). Esposito identifie de surcroît le sacrifice du Christ au premier *munus* « qui vient du haut et met

les hommes en commun vis-à-vis des autres. » (2000 : 24). Ce sacrifice fonde la communauté humaine sur une dette⁵¹ qui ne peut être remboursée, qui demeure impayable : un manque qu'aucun contre-don ne saurait venir combler, qu'aucune *caritas* ne saurait effacé. Le sacrifice du Christ, tout comme le meurtre d'Abel, signifie également que la communauté est fondée sur une faute qui est intimement liée à la mort. À ce sujet, Arendt remarque que du point de vue qui est celui du christianisme « [la] vie entière est considérée comme une situation particulière soumise à un destin, celle de devoir mourir. C'est sur elle que se fonde la parenté des hommes et en même temps leur lien dans un même ensemble (*societas*). » (1999 : 157). Freud l'avait déjà observé dans un essai qui précède la dissertation que Arendt a consacrée à Augustin et qui est cité ici. Dans le recueil *Totem et tabou*, le psychanalyste viennois notait sans détour :

La société repose désormais sur une faute commune, sur un crime commis en commun; la religion, sur le sentiment de culpabilité et sur le repentir; la morale, sur les nécessités de cette société, d'une part, sur le besoin d'expiation engendré par le sentiment de culpabilité, d'autre part. (1951 : 172).

L'une des thèses fortes développées par Esposito propose de penser l'ensemble de l'histoire de la philosophie politique moderne comme un effort visant à « nous » prémunir contre le risque représenté par l'ambivalence de ce don-dette qu'est le *munus*. Il s'agit d'un effort visant à déployer des formes de vivre ensemble non plus déterminées par le partage d'une dette, d'un manque, mais par des modalités déterminées par une « immunisation ». Le prix pour se soustraire à la duplicité du

⁵¹ Nietzsche, dans un passage bien connu de *La généalogie de la morale*, a souligné le rapport entre la faute et la dette : « A-t-il jamais un tant soi peu effleuré jusqu'ici l'esprit de ces généalogistes de la morale que, par exemple, la notion morale fondamentale de "faute" [*Schuld*] a tiré son origine de la notion très matérielle de "dette" [*Schulden*]? » (2002 : 73).

munus sera élevé. Ce qui est sacrifié afin d'éviter les risques de contagion — c'est-à-dire de relation — associés à la *communitas*, c'est précisément l'opportunité qui vient, malgré tout, avec l'expérience qui consiste à s'exposer les uns aux autres (2000 : 26-34).

Considérant la valeur positive associée aujourd'hui à l'idée de communauté, il semble que l'ambiguïté de l'antique *communitas* ait été largement écartée au profit d'une conception quasi mythologique. Immunisés par les contrats politiques qui règlent « nos » vies, « nous » rêvons d'autres formes de vivre ensemble. L'idéologie de la communauté — sous le projet politique du communisme, ou dans le slogan *omnia sunt communia* — peut être rêvée comme une solution parce qu'elle voile le lot d'enjeux problématiques que ce modèle pouvait porter en son sein. Que ces rêves puissent tourner au cauchemar, c'est ce qui sera examiné plus loin : c'est « notre » angle mort.

1.5 Après l'humanisme

Plusieurs siècles après la parution du *Oratio de hominis dignitate* de Mirandole, les thèmes humanistes sont significativement remis en question par l'avènement de la modernité. L'expérience humaine qui consiste à « être au monde » est bouleversée tout autant que la compréhension possible de cette situation. La révolution copernicienne marque le début d'une série de processus de « décentrement » qui arrachent l'être humain à la position centrale qu'il occupait — qu'il pensait peut-être posséder en propre —, pour le déposer avec et parmi la multitude éparse des autres êtres, minéraux inorganiques, végétations luxuriantes et animaux rampants. À la suite de ces transformations, le caractère inadéquat des diverses perspectives anthropocentriques héritières de la tradition humaniste se trouve exposé et soumis à un examen critique. Peter Sloterdijk décrit de manière éloquente ces processus de « décentrement » dans l'introduction à sa trilogie des Sphères (*der Sphären-Trilogie*) :

Ce n'est pas pour rien que la révolution de la cosmologie que l'on a qualifiée de copernicienne se situe au commencement de l'histoire récente de la connaissance et des déceptions. C'est cette révolution qui a fait perdre aux êtres humains du monde occidental leur milieu cosmologique et, à la suite de cette perte, qui a amorcé l'ère de décentrages progressifs. Désormais, les habitants de la Terre, ces vieux mortels, ont perdu toute illusion sur leur situation centrale dans le giron cosmique, même si de telles idées peuvent nous coller à la peau comme des illusions innées. Avec la thèse héliocentrique de Copernic, l'homme entame une série de sorties exploratoires vers l'extérieur dépourvu d'êtres humains, vers des galaxies situées à une distance inhumaine, et vers les composantes les plus fantomatiques de la matière. (2002 : 22-23)

De surcroît, le thème humaniste de l'autodétermination — le libre façonnement de l'être humain par lui-même, dans les mots de Mirandole — a été tragiquement remis en question par l'histoire récente. Depuis le début du 20^e siècle et à une échelle sans précédent, notre expérience d'autodétermination a été une expérience d'auto-

destruction. En d'autres mots, notre capacité à façonner notre propre destinée s'est manifestée comme une capacité à mettre de mettre fin à toutes les destinées, tant humaines que non humaines (si par « non humain » il est permis de désigner aussi bien les autres vivants que leurs milieux de vie, vastes océans, forêts tropicales, montagnes et vallées).

En d'autres termes, la possibilité de transformer le monde afin de le rendre meilleur — plus parfait — s'est actualisée comme potentiel de détruire le monde : fin du monde comme annihilation plutôt que comme perfection. Depuis *Le malaise dans la civilisation* de Sigmund Freud (1930) jusqu'à l'ouvrage récent de Jean-Luc Nancy, *L'équivalence des catastrophes* (2012), nombreuses ont été les voix à l'ère contemporaine qui auront senti le besoin de s'élever pour souligner ce virage mortel⁵². À la lumière de ces événements, l'humanisme ne semble plus offrir une perspective adéquate sur notre nature et notre destinée.

Un des témoignages emblématiques sur l'obsolescence de l'humanisme est offert par la *Lettre sur l'humanisme* rédigée par Martin Heidegger en 1946 en réponse à une question posée par le jeune philosophe français Jean Beaufret (1964). Dans ce texte, Heidegger appelle au rejet des thèmes humanistes traditionnels. À son avis, si l'humanisme a échoué à offrir à l'être humain la dignité qu'il mérite, c'est en grande partie parce qu'il a été incapable de le libérer de sa condition biologique primordiale.

⁵² Ce constat, s'il a émergé au début du 20^e siècle avec la Première Guerre mondiale pour se prolonger dans le cataclysme nucléaire d'Hiroshima et Nagasaki, trouve au début du 21^e siècle son renouvellement dans le thème d'une « guerre civile globale » dont le terrorisme et l'intensification de la globalisation techno-économique ne sont que deux expressions. L'émergence dans les années 1990 d'un intérêt pour l'étude de la crise actuelle comme âge de « l'anthropocène » doit être classée comme une espèce particulière de la forme que prend désormais ce souci coexistentiel. Le thème de la « guerre civile globale » sera mis en contexte dans le deuxième mouvement.

L'humanisme, suggère Heidegger, pense encore l'être humain comme un animal privilégié. C'est la perspective de Mirandole, exposée précédemment, qui pense en effet l'être humain comme un animal supérieur, mais néanmoins toujours à partir de la classe « animal », autrement dit comme un animal exceptionnellement « qualifié ». Mirandole s'inscrit pour l'essentiel dans une tradition qui remonte au moins à la philosophie grecque classique. Chez lui, le privilège qui est reconnu à l'être humain de se façonner jusqu'à la perfection prend la forme d'un idéal de communion. Ce qui est bon, ce n'est pas simplement d'atteindre la perfection, mais pour tous les représentants de l'espèce humaine d'y parvenir « comme un seul ». Dans son commentaire sur la *Lettre de Heidegger*, Sloterdijk remarque avec verve :

Sur ce point, Heidegger est inexorable — mieux, tel un ange de colère, il se place, épées croisées, entre l'animal et l'être humain, afin d'empêcher toute espèce de communauté ontologique entre l'un et l'autre. (1999 : 24)

Ce que Heidegger propose plutôt, c'est l'intensification ou la radicalisation de cette distinction. Parce que l'être humain a potentiellement accès à l'être⁵³ comme dévoilement de l'énigme de son être, il est ontologiquement distinct de l'animal. La différence n'en est pas une de degré ni de nature, mais existentielle et existentielle. Dans l'analytique existentielle de *Être et temps*, tout ce qui a trait à la constitution de l'être du *Dasein* est dit « existentiel » (« *existenzial* »). Ce qui a trait au *Dasein*, mais qui ne se rapporte pas spécifiquement à la question de son être est dit « existentiel » (« *existenziell* »). Ainsi, il est possible de s'interroger sur le cours de l'existence (ses aléas, son orientation, ses opportunités : se sont des questions « existentielles ») sans pour autant s'interroger sur la constitution fondamentale des modes par laquelle cette existence est (ce sont des questions « existentielles »). Tout ce qui concerne la

⁵³ Dans la terminologie heideggerienne, l'être (*Sein*) se distingue — sans que cette distinction n'implique une séparation bien au contraire — de l'étant (*seiend*) et du *Dasein*.

constitution des êtres qui ne sont pas *Dasein* — c'est-à-dire qui n'ont pas l'être comme souci —, la chaise, l'arbre, le chien, est dit « catégorial ». C'est en quelque sorte ce qui peut être connu, classé, catégorisé, indépendamment de toute préoccupation relative à la question de l'être. Que la question de l'être ne soit pas un « catégorial » — une catégorie abstraite de la connaissance —, mais quelque chose qui concerne d'emblée l'existence de l'être humain, qui ne peut en outre être compris qu'à même cette existence, c'est là un des apports marquants de la philosophie de Heidegger. La distinction entre « existentiel » et « existencial » n'implique pas une séparation. L'« existencial » ne flotte pas au-dessus et comme indépendamment de l'« existentiel », pas plus par ailleurs que l'essence du *Dasein* ne flotte au-dessus de son existence : « l'analytique existentielle, de son côté, est en dernière instance enracinée *existentiellement* » (Heidegger, 1985 : §4 [13], emphase de l'auteur). Ainsi, les êtres humains ne trouvent pas leur véritable essence en vivant simplement au-dessus des animaux : ils la trouvent en cherchant à saisir leur essence propre — c'est-à-dire à leur existence comme essence — dans le langage et l'être-pour-mort, des dispositions auxquelles les animaux ne sont pas ouverts (1976 : 201-202). Il sera donné l'occasion d'examiner plus en détail certains des aspects de l'analytique existentielle de Heidegger dans le troisième et dernier mouvement de cette dissertation.

Pour le moment, il s'agit de demander si, en postulant ainsi la différence ontologique contre la dimension biologique, Heidegger ne reconduit pas précisément ce à quoi il prétend s'opposer. C'est l'argument avancé par Esposito dans son essai « Politique et nature humaine » (2010)⁵⁴. Le philosophe italien montre qu'en dépit de

⁵⁴ Avant Esposito, Derrida a déjà argué que la première tentative significative pour penser l'être humain pour lui-même, et non pas en relation à une animalité, avait été menée par René Descartes (2006).

ses efforts pour se distancer de l'humanisme, Heidegger demeure dans les faits pris dans son idéologie :

Le discours humaniste n'est pas vraiment abandonné : il semble plutôt dialectiquement intégré — subsumé et dépassé — par une configuration actualisée. Aucun de ses présupposés de départ — le refus de la notion biologique de nature humaine, l'opposition absolue de l'homme aux autres espèces vivantes, la sous-estimation du corps comme dimension primaire de l'existence — n'est réellement soumis à discussion. Derrière la critique de l'humanisme, se reconfigure l'ancien profil de l'homme essentiellement *humanus* (196-197)

En fait, la position de Heidegger pourrait très bien être interprétée comme une expression modifiée de l'inclination à la fois idéologique et téléologique de l'humanisme. Comme il sera par ailleurs discuté plus loin, deux aspects de la philosophie de Heidegger autorisent ce rapprochement. D'une part, et malgré avoir défendu la thèse inverse, Heidegger a pu dans les faits introduire des jugements de valeur dans l'analytique existentielle de l'être qu'il développe dans son ouvrage majeur *Être et temps*, publié en 1927. D'autre part, l'être humain comme *Dasein* se voit accorder un objectif vers lequel tendre. Je ne me réfère pas ici à l'événement d'appropriation expropriante qu'est l'*Ereignis* (qui viendra plus tard dans l'œuvre du penseur allemand), mais bien à la finalité « destinale » que Heidegger désigne avec le terme *Geschick* (1985 : §74 [384])⁵⁵. Il s'agit là de thèmes problématiques, notamment à la lumière des compromissions politiques du penseur allemand. Ces problèmes seront examinés plus loin.

⁵⁵ Les références à *Être et temps* renvoient à la traduction hors commerce donnée par Emmanuel Martineau. Ce document n'est pas paginé. Les références indiquent les sections où apparaissent les citations, ainsi que la pagination correspondante dans l'édition allemande, entre crochets.

Si ce n'est ni par l'intermédiaire de l'« exceptionnalisme » idéologique et téléologique de l'humanisme ni par le biais d'une analytique existentielle, comment penser aujourd'hui notre condition commune? Que veut dire « être humain » quand les cadres traditionnels de notre existence se trouvent fracturés, quand les lignes de notre dessein se révèlent flouées? Divers efforts ont été faits, qui sont toujours en cours de déploiement, afin de tenter d'appréhender ce problème. Il s'agit maintenant d'identifier certains de ces efforts, pertinents à la présente discussion, afin de montrer comment ils affrontent la double inadéquation de la perspective humaniste. Cela permettra notamment de fournir un contexte à la résurgence des problématiques liées au thème de la communauté en général, contexte au sein duquel l'état et les enjeux actuels des études en communication sont situés.

Au lieu de partir d'un principe du privilège de la condition humaine, certaines tentatives sont actuellement menées visant à replacer sa dimension biologique parmi l'ensemble des autres êtres — vivants ou non — au-dessus desquels l'humanisme cherchait à l'élever, à l'extraire, voire à l'abstraire. En d'autres termes, en lieu et place d'une figure abstraite, des efforts sont faits pour faire émerger une existence tout entière incorporée dans un environnement de relations dont elle ne serait plus le centre ni le nœud principal.

Croisant cette nouvelle avenue, d'autres efforts confrontent la conception téléologique d'un humanisme visant à la vie harmonieuse des êtres humains par une réflexion éthique renouvelée sur la tâche qui consiste à penser à l'inverse notre condition coexistentielle comme étant sans finalité. Cela non pas au sens d'une tentative toujours renouvelée de perfectionnement des rapports (encore déterminée par une visée idéale), mais bien au sens d'une condition fondamentalement déterminée

par l'absence de toute forme de visée, de destinée, de fin. Cette vie en commun sans fondement, sans fond, trouve notamment son expression dans le travail important de Nancy sur le thème de la « communauté désœuvrée ». De manière plus générale, elle s'exprime par le développement de théories politiques qui ont pu être qualifiées de « *post-foundational* » ou « post-fondationnelle » (Marchart, 2007; Strong, 2012).

Une manière de concevoir une alternative à l'idéologie humaniste afin de développer une compréhension plus adéquate de notre situation actuelle consiste à abandonner la croyance dans la supériorité qualitative de l'être humain ainsi que dans sa position centrale. Il ne s'agit pas pour autant de rendre l'être humain égal à toute chose. Après tout, si notre conception traditionnelle de la nature humaine s'avère inadéquate, c'est qu'il faut repenser la modalité de notre expérience dans le monde. Rendre l'être humain égal à toute chose implique la connaissance préalable d'une valeur à « égaliser ». Or c'est précisément cette connaissance qui manque.

Dans son essai sur la dignité de l'homme, Mirandole positionne l'être humain « au-delà [du monde] à la cour qui entoure la divinité suréminente » bien au-delà « des réalités terrestres », afin qu'il mesure « à l'éternité ce qui est, ce qui sera et ce qui a été » (1993 : 15, 31). À l'époque contemporaine, à l'inverse, « nous » nous (re)trouvons (re)jetés parmi tous ces événements, tous ces êtres, vivants et non vivants, dans une condition qui pourrait être dite sans commune mesure.

Certaines des tentatives visant à comprendre cette condition nouvelle sont rassemblées aujourd'hui sous l'appellation de « posthumanisme ». Même si les contours de cette catégorie ne sont pas parfaitement délimités, un aspect de l'appellation doit tout de suite être précisé. Le posthumanisme, à la différence du

« posthumain », ne désigne pas un au-delà de l'être humain — puisque comme il a été suggéré tout reste à penser à son endroit — mais bien spécifiquement à un au-delà d'une certaine manière de le penser : c'est-à-dire un au-delà de l'humanisme (Wolfe, 2010 : xv). Le posthumanisme consiste à prendre ses distances par rapport aux valeurs traditionnellement véhiculées par la catégorie de l'humanisme (aussi large soit-elle), et à tourner son attention vers ce qui « nous » environne, la situation fabriquée dans laquelle « nous » nous trouvons embarqués, intriqués, et qui « nous » fait tels que « nous » sommes. Dans son livre *What Is Posthumanism*, Cary Wolfe explique ainsi :

posthumanism names a historical moment in which the decentering of the human by its imbrication in technical, medical, informatic, and economic networks is increasingly impossible to ignore, a historical development that points toward the necessity of new theoretical paradigms (but also thrusts them on us), a new mode of thought that comes after the cultural repressions and fantasies, the philosophical protocols and evasions, of humanism as a historically specific phenomenon. (2009 : xv)

Un des premiers aspects où « nous » faisons l'expérience de ce décentrement est la vie elle-même. C'est cette perspective que William Watkin évoque lorsqu'il écrit dans un ouvrage qu'il consacre à Agamben : « *Life is the theme of any philosophy to come (...)* » (2014 : 158). Il faut tout de suite ajouter que chez Agamben, la conception de la vie ne se réduit pas à une conception strictement scientifique, ni conséquemment biologique. Chez lui, c'est ultimement de « forme-de-vie » dont il est question (Agamben, 2011). Sans suivre Agamben dans le détail de son analyse, cet enjeu se décline néanmoins dans la présente recherche par l'insistance sur les thèmes de « manières », de « façons », de « modes », de « dispositions » tel qu'ils donnent à penser aussi bien la vie en commun que la communication. Dans le troisième mouvement, l'argument sera avancé que le décentrement dont il est question ici offre l'opportunité de penser ces modes non

comme des prédicats venant qualifiés l'essence d'une vie en commun ou d'une communication, mais que cette essence est tout entière dans ses modes.

Là où l'humanisme s'efforçait de dégager une « nature humaine » indépendante des déterminations biologiques (dont le langage, la politique, la sociabilité, la technique ne sont en fin de compte que diverses déclinaisons), l'expérience contemporaine donne à penser l'intrication des formes de vie aux domaines qui étaient jusque là pensés comme étant proprement humains, telles l'économie, la loi, la politique (Esposito, 2011 : 83). L'émergence du concept de « biopolitique » (Peterson et Somit, 1979; Esposito, 2008) visant à rendre compte de la transformation de nos conditions de vie est à ce titre indicatif d'un tel déplacement. De nouveaux problèmes surgissent qui concernent la relation entre le vivant — une fourmi, une plante, une paramécie — et la forme de vie qui serait spécifique à l'espèce humaine. La distinction traditionnelle entre *zōē* et *bíos*⁵⁶ est non seulement brouillée par le fait que les formes de vie humaines sont ramenées sur le plan du vivant en général, mais également par le fait que cette vie est saisie par de nouvelles formes de gestion politique, ou de « gouvernementalité » :

L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question (Foucault, 1976 : 188).

Avant l'émergence moderne des dispositifs biopolitiques autorisant le gouvernement massif de populations, Foucault a montré comment les techniques disciplinaires s'étaient d'abord assurées d'une capacité de contrôle et de gouvernance

⁵⁶ Voir l'ouvrage de Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue* (1997). Une première définition systématique du vivant en général est donnée par Aristote dans son traité *De l'âme* (II.2.413b). C'est sur le « fond » de cette définition que prend place, chez Aristote, l'effort visant à distinguer la spécificité du vivant humain.

sur le site discret du corps humain lui-même. Ces modes d'organisation, comme il sera bientôt montré, ne s'excluent nullement l'un l'autre, la biopolitique venant s'inscrire à même le paradigme disciplinaire et le prolongeant en en faisant usage. Là où Mirandole pouvait encore imaginer à la fin du 15^e siècle un être humain transsubstantié souhaitant « négliger [les biens] du corps, pour devenir le commensal des dieux », le temps présent à l'inverse assiste au rôle croissant qu'occupe le corps dans les affaires humaines⁵⁷ (1993 : 31). L'intérêt pour le corps humain acquiert un statut institutionnel avec le développement des « sciences humaines », dès le début du 17^e siècle lorsqu'on « a vu apparaître des techniques de pouvoir qui étaient essentiellement centrées sur le corps, sur le corps individuel » (Foucault, 1997 : 215). Dans ce sens, les Lumières marquent une évolution de rupture et de continuité par rapport à la perspective idéalisée de l'humanisme de la Renaissance (c'est très précisément l'argument que développe Foucault dans son essai « Qu'est-ce que les Lumières? », déjà cité). Il y a rupture dans l'attention donnée au milieu de vie de l'être humain, mais continuité dans le développement du thème, important pour les Lumières, de sa capacité à l'autodétermination.

En introduction à cette section, j'ai suggéré qu'un thème particulier du *Discours* de Mirandole offrait une ligne de fuite aux déterminations téléologique et idéologique de sa conception humaniste. En effet, lorsqu'il s'adresse à Adam, le Créateur — que Mirandole désigne sous le nom de « parfait ouvrier » — déclare ne lui avoir accordé aucun aspect qui lui soit propre. C'est la béance laissée par cette absence de propre que tente de combler tous les discours visant à attribuer à l'être humain un prédicat

⁵⁷ Il faut garder à l'esprit que la conception qu'exprime Mirandole à l'endroit du corps n'est pas entièrement représentative la pensée humaniste. Montaigne comme Rabelais prêtent tous deux une attention significative au corps biologique et préfigurent l'importance que cette dimension prendra quelques siècles plus tard.

essentiel : maîtrise du langage ou de la technologie, ou encore assignation d'invariants biologiques. Avec les Lumières, se surajoute à ces interprétations la capacité inscrite dans un milieu — qui n'est plus surplombant, mais bien terrestre — à l'autodétermination.

Dans le mouvement suivant, il s'agira d'examiner comment cette interprétation se heurte à une aporie mortifère : c'est-à-dire comment l'intrication autodéterminante de l'être humain à son milieu l'amène à œuvrer à des formes de vie qui sont en même temps des œuvres de mort : la sienne, en premier, lieu, mais par extension nécessaire celle de son milieu. Il s'agira notamment de comprendre comment l'être humain, loin d'exister séparément dans ce milieu, *est* ce milieu. Cela doit donner à penser la manière avec laquelle le problème de l'existence en commun — de la communication — doit aujourd'hui être pensé comme le problème aigu de « notre » propre mort. C'est à la lumière de ces observations qu'il sera enfin possible, dans le troisième et dernier mouvement de cette dissertation d'ouvrir à une manière de penser notre être-ensemble qui assume la béance — l'absence de propriété — sans chercher à la combler en œuvrant à la production d'une essence propre. Autrement dit, il s'agira de tenter de penser le commun de notre coexistence comme absence de fondement, comme cette béance ouverte même. Ultimement, c'est de l'incommunicabilité de la communication dont il doit être question : c'est-à-dire du « fond sans fond de la communication », comme le désignait Blanchot, c'est-à-dire d'une communication sans fondement ni échange, qui ne communique que sa communicabilité même (1983 : 35).

2. POLITIQUE

« τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος »
(« Le nom de l'arc est vie, mais son œuvre est la mort⁵⁸ »)

« toute ontologie ne peut qu'impliquer une politique⁵⁹ »

⁵⁸ Héraclite, fragment DK B48 (2002 : 97)

⁵⁹ Giorgio Agamben, « Heidegger et le nazisme » (2006b : 278).

2.1. Incommensurabilité

2.1.1. Une fusillade

Le 13 septembre 2006, vers midi, un jeune homme de 25 ans sans antécédent judiciaire pénètre dans le Collège Dawson de Montréal muni de fusils automatiques et semi-automatiques. Sans prévenir, il ouvre le feu sur la foule estudiantine. Il tue une jeune fille et blesse une vingtaine d'autres étudiants avant de s'enlever la vie. L'événement est immédiatement médiatisé : dès les premières minutes de l'incident, un hélicoptère d'un réseau d'information continue survole la scène, alors que des images vidéo floues enregistrées sur un téléphone portable sont retransmises par les stations de télévision. Dans les heures qui suivent la fusillade, les journalistes peignent un tableau d'une grande complexité : des enquêtes sont menées sur des sujets aussi divers que les carnets électroniques, le mouvement gothique, les clubs sportifs de tir à la carabine, le registre des armes à feu, le terrorisme urbain, les mesures d'intervention policière en situation de prise d'otage, les effets des syndromes post-traumatiques, la qualité de l'aide fournie aux étudiants par l'établissement d'enseignement, la performance du système hospitalier, les politiques d'intégration des immigrants et, bien sûr, la couverture médiatique elle-même. Jusque tard dans la nuit, les réseaux affirment continuellement n'avoir aucune information nouvelle à « nous » offrir et tentent d'expliquer — sans l'excuser — leur propre confusion face aux événements. Les journalistes, troublés, se recueillent avec les survivants du drame.

Dans la foulée des communiqués officiels diffusés par les canaux de la télévision publique, le Premier ministre canadien Stephen Harper qualifie le geste du tireur de « lâche » et d'« insensé », alors que le Premier ministre québécois Jean Charest le juge « triste, inexplicable, horrible » (Harper, 2006; Radio-Canada, 2006). Lorsque le chef du

parti politique fédéral Bloc québécois Gilles Duceppe confie au réseau Radio-Canada que « nous ne pourrons jamais comprendre pourquoi ces événements se sont produits »,⁶⁰ sa remarque semble aussi bien descriptive que prescriptive. Au lendemain de l'événement, plusieurs n'hésiteront pas à qualifier le jeune tueur de « monstre ». Sur la page de son carnet électronique — qui sera éventuellement supprimée par les administrateurs du site — des internautes viennent publier des commentaires condamnant le geste, traitant le responsable de « loser », lui souhaitant de « brûler en enfer » (Bourassa, 2011). Les psychologues interrogés suggèrent que l'individu a perdu le contact avec « la réalité », qu'il n'était pas bien, probablement « malade » (Perreault, Duchesne et Beauchemin, 2006).

Cette tragédie s'impose à l'expérience d'emblée comme problème épistémologique, politique et éthique. La perspective épistémologique désigne à la fois les efforts mondains déployés pour comprendre ce qui se donne à l'expérience dans une incompréhensibilité choquante, et les tentatives de déploiement d'un savoir systématique (qui se donne à voir, par exemple, dans les publications scientifiques sur les meurtres de masse). Cette perspective a été introduite dans le premier mouvement. Elle sera examinée ici dans sa dimension tragique, c'est-à-dire dans la manière dont le drame de la fusillade pose un problème de compréhension aussi bien à l'ensemble de la population qui en fait l'expérience qu'aux sciences qui décident d'en faire l'objet de leurs recherches. Ce faisant, il sera donné d'exposer plus clairement les liens qui la rattachent à la perspective politique.

⁶⁰ L'entrevue est diffusée sur le réseau de télévision francophone de Radio-Canada le 13 septembre 2006. Les paroles seront rapportées par écrit en anglais sur le site internet anglais du réseau : « It's tragic. We can never explain why these things happen » (CBC, 2006).

« Politique » désigne ici les enjeux relatifs à l'élaboration continue des formes de coexistence humaine. Trois aspects importants relatifs à cette conception peuvent être portés à l'attention. D'abord, le terme « politique » est ici déployé dans un sens large. Il ne concerne pas strictement ce que la dénomination familière « la politique » recouvre : celle qui occupe, par exemple, les électeurs au moment du scrutin. Il serait possible de distinguer entre « le » politique et « la » politique, et de réserver le masculin pour ce sens plus large. C'est ce que Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe ont pu proposer au début des années 1980 dans le cadre des activités du Centre de recherches philosophiques sur le politique (1981, 1983)⁶¹. Cet usage possède l'inconvénient d'induire une dévaluation du sens plus restreint au profit du sens plus large : « la » politique des politiciens comme une politique dégradée « du » politique dont le sens large serait considéré comme plus noble⁶². L'important n'est pas de trancher entre deux domaines — encore moins entre deux niveaux hiérarchisés l'un par rapport à l'autre — mais d'ouvrir la pensée au problème de ce que « politique » peut signifier aujourd'hui. Ce problème ne s'épuise pas, par exemple, dans les manifestations intermittentes des activités et des discussions qui s'emparent de l'espace public et privé lors du processus électoral des sociétés dites démocratiques.

Ensuite, que la coexistence « appelle » à un mode, ou une manière d'organisation qui puisse être qualifiée de « politique » ne signifie pas pour autant que le fait politique soit déjà donné ni qu'il puisse être donné une fois pour toutes. Autrement dit, que la coexistence ouvre à des manières de vivre ensemble ne signifie pas que ces manières sont déjà données, mais qu'elles sont à venir. Tout est d'emblée politique (Nancy, 2000c).

⁶¹ Sur la distinction entre « la » politique et « le » politique, voir également Nancy (2012c, 2012d), Marchart (2007 : 61-84), Wall (2013).

⁶² Nancy a récemment exprimé de semblables réserves à l'endroit que de la distinction qu'il avait cherchée à développer avec Philippe Lacoue-Labarthe (2012e).

Pour reprendre sous une autre déclinaison un thème qui sera développé ailleurs, la coexistence ouvre à la possibilité de sa prise de forme, mais elle n'ouvre pas une fois pour toutes : le mouvement de donation ne s'achève ni ne s'épuise dans un donné déterminé. C'est par ailleurs très exactement par là que la coexistence, qui est une condition problématique — et spécifiquement problématique pour « nous » dans les conditions qui sont les « nôtres » — est aussi une opportunité en ce qu'elle excède tous les modes donnés du politique (Agamben, 2002 : 13-23, 121-130).

Enfin, il est utile de garder à l'esprit — en continuation avec les commentaires sur le « posthumanisme » qui ont été évoqués à la fin du précédent mouvement — que la coexistence n'est pas une condition exclusivement humaine. Sur la table, les livres qui s'empilent existent ensemble, avec la table, le crayon, le câble d'alimentation, la fenêtre et la poussière qui persiste à s'y accumuler. Demander si la manière par laquelle s'organisent ces choses appelle ou manifeste un mode politique peut sembler inapproprié, sinon farfelu. Plus concrète peut-être est la question de savoir si une meute de loups manifeste un mode d'organisation susceptible d'être qualifié politiquement. Le poids de cette question ne pèse pas uniquement sur la définition par laquelle il est possible de déterminer le sens du concept « politique ». Il pèse aussi, tout de suite, sur la manière par laquelle un être, animal et vivant, est susceptible d'acquérir un prédicat « humain ». L'idée que les animaux puissent avoir un mode de coexistence politique — d'une politique qui ne soit pas humaine — a d'ailleurs fait l'objet d'une étude récente de Brian Massumi (2015). Il vaut la peine de garder ces considérations à l'esprit à l'égard des problèmes politiques dont il sera question dans ce deuxième mouvement. Cela est particulièrement pertinent par rapport à la notion de « milieu » qui est présentée ici comme un problème politique, même si elle ne saurait se réduire, ici, à une dimension strictement humaine.

La perspective éthique — qui sera distinguée de la sphère du jugement moral — récapitule les deux premières en ce qu'elle concerne chaque fois le souci des manières, des modes, des façons par lesquelles la tragédie doit être appréhendée, quand bien même cette appréhension prendrait la forme d'un refus d'appréhension. Cette perspective recevra un traitement spécifique au troisième mouvement, mais l'examen qui suit s'en réclame déjà comme de l'horizon nécessaire vers lequel avance la dissertation.

2.1.2. Communication et excommunication

Le professeur de sociologie Jacques Beauchemin suggère, dans un texte d'opinion rédigé quelques jours après la fusillade, que le diagnostic des spécialistes de la santé mentale empêche, dans une certaine mesure, de bien comprendre le sens de l'événement en créant une distance « insondable » avec la personnalité troublée du tireur. Il suggère qu'une telle démonstration de violence possède au contraire une valeur heuristique irréductible capable de « nous » livrer « quelques enseignements en ce qui concerne notre société ». Or, si la prémisse de son hypothèse est intéressante, l'analyse sociopolitique qu'il offre des rapports entre les « communautés de marginaux » et le corps social l'amène curieusement à reconduire l'objet de sa critique : il termine son article en jugeant d'« insensée », d'« étrange et froide », la violence manifestée par le jeune meurtrier (Beauchemin, 2006).

L'essayiste allemand Hans Magnus Enzensberger esquisse en quelques traits, dans un petit livre paru un peu plus tôt la même année, le type psychologique du « perdant radical » dont il se sert pour expliquer l'inexplicable, embrassant sous le chapiteau de son analyse aussi bien les agissements d'Adolf Hitler que ceux des « tireurs fous »

(pères meurtriers, solitaires déséquilibrés, adolescents désaffectés) et des fanatiques terroristes (les « *suicide bombers* » notamment) (2006). En suggérant, a contrario des idées reçues, que le « perdant radical » est le résidu normal de la forme actuelle qu'adoptent « nos » sociétés occidentales, l'essai d'Enzensberger a le mérite de rapprocher ces sujets « désaxés » des communautés qu'ils prennent pour cibles et dont elles souhaitent, pour leur part, se dissocier... radicalement. Toutefois, l'étude du type psychologique qui s'ensuit recouvre plus qu'elle n'éclaire cette problématique : qu'en est-il de la nature des rapports, des relations, qu'entretiennent ces « perdants » (voire ces « collectifs de perdants »)⁶³ avec ce qu'ils ont perdu — le sens d'une certaine commune mesure, le partage des valeurs qui « nous » servent précisément à les qualifier de « *losers* »?

Sur les manières dont s'est ressentie l'expérience du drame chez ceux qui n'étaient pas présents sur les lieux ce 13 septembre — mais devant leur téléviseur, connectés au fil de presse électronique ou penchés sur le journal : le public, les spectateurs — les témoignages présentent une certaine ambiguïté. Plusieurs se disant profondément choqués par ce qui s'est produit trouvent néanmoins les capacités — sinon le besoin — de décrire froidement et en détail qui des photographies, qui les draps maculés de sang couvrant le corps du tireur, qui les déclarations du ministre de la Sécurité publique, etc. D'autres, au contraire, affirment ne pas avoir été touchés en raison de la distance provoquée par la surexposition à une machine médiatique incapable de recul, traitant l'actualité immédiatement, confondant les moyens de l'information directe avec les fins de son analyse.

⁶³ L'expression « collectifs de perdants » n'est pas sans rappeler la formule aporétique de Bataille sur la « communauté de ceux qui sont sans communauté », reprise et commentée par Blanchot dans son ouvrage de 1983, *La communauté inavouable*.

De cette dérangement expérience informée par l'intrication de la rumeur populaire et des discours experts (professeurs, psychologues, sociologues) émerge néanmoins avec insistance l'expression d'un refus de « comprendre » l'incident : de le prendre avec « nous ». Ce jeune homme devenu « fou », « insensé », une communauté entière n'en veut pas et manifeste ostensiblement sa volonté de rejeter jusqu'à son existence, voire de nier les liens qui l'unissent à lui. Tout se passe comme si les discours se solidarisaient dans le but de ne prendre pour objet le jeune homme que pour mieux s'en séparer. À un point tel où le caractère inexplicable de l'événement paraît avoir pour fonction — sinon pour effet — de faire communauté. Un processus de communication paradoxale semble à l'œuvre qui tire son mouvement d'une excommunication, c'est-à-dire étymologiquement d'une « mise-hors-de-la-communauté ». La mise en forme d'un monstrueux incommensurable apparaît intimement liée à une mise en commun⁶⁴.

D'une part, « nous » ne cessons de réitérer l'importance d'une coexistence politique harmonieuse, de penser les relations communes au profit des termes individués. En témoigne l'échange intensif entre désir populaire et émetteurs spécialisés organisé autour de thèmes tels la mondialisation, la « grande famille humaine », les droits humains, les périls menaçant « nos » frontières communes (réchauffement planétaire, etc.), les mobilisations mondiales contre la guerre, contre les génocides, contre la

⁶⁴ Le « monstrueux » est ce qui se présente — ce qui fait monstration — à l'entendement paradoxalement comme ce qui lui échappe. Dans la mesure où il n'y a pas de « savoir qui ne suppose et ne constitue des relations de pouvoir », comme l'a montré Foucault, le monstrueux pose d'emblée un problème politique (1975 : 32; 2001c; Nuzzo, 2013). Suivant cette fois ses rapports à l'incommunicabilité, il y aurait lieu de développer l'idée que la communication a, à certains égards, quelque chose de fondamentalement monstrueux. Ce serait une manière de souligner que son « fond sans fond », suivant l'expression de Blanchot, si elle présente bien une opportunité, constitue aussi un risque, et qu'en aucun cas elle ne se présente avec l'aisance d'une solution tranquille. La réflexion qui engage ici le monstrueux avec l'idée du commun est un premier pas en ce sens.

violence, etc. D'autre part, nul ne peut ignorer les effets qui secouent ces liens, parfois jusqu'à les rompre. L'idéal de communauté est agité de ressentiments, s'exprime dans la violence (montée des « communautarismes » identifiées à un « péril communautaire » : le cas de la dette publique grecque sera l'occasion d'y revenir), alors que les prêches en faveur d'un « vivre ensemble » prennent souvent la forme — à gauche comme à droite — de condamnation ou d'appel au schisme, à la division, à la suppression, à la désintégration, à la séparation. Les exemples sont aussi nombreux que disparates et se laissent observer sur différents plans, à différentes échelles. Les Mothers Against Drunk Drivers souhaitent « éliminer » l'alcool au volant; des associations juives poursuivent et, parfois, parviennent à faire emprisonner des auteurs dits « négationnistes »; l'association militante française « Les Identitaires » s'oppose farouchement au métissage ethnique et particulièrement à l'« islamisation » de l'Europe, l'ONU menace d'embargo économique la Corée du Nord qui se livre à des essais nucléaires dans la mer du Japon, etc. La tension oppositionnelle qui articule individualisme et forme de vie en commun semble tout à la fois intenable et persistante.

À l'automne 2001, les opposants à la politique interventionniste du président américain Georges W. Bush se sont acharnés sur le caractère réducteur de l'une de ces fameuses formules : « *You're either with us or against us* ». ⁶⁵ Ce qui n'a pas été suffisamment commenté, c'est à quel point la phrase reflétait — et reflète encore — une manière de vivre irréductible à un programme politique particulier, à une idéologie religieuse, voire à un système économique. Ceux qui brandissent le slogan *omnia sunt communia* partagent peut-être, malgré eux, cette manière avec l'ancien président américain.

⁶⁵ « *Adress to a Joint Session of Congress and the American People* » prononcée le 20 septembre 2001. Le texte intégral est disponible sur le site de la Maison-Blanche.

N'y aurait-il pas moyen de comprendre cette contradiction pour ce qu'elle est, sans chercher à l'infléchir vers un programme? De manière générale, la formation des communautés semble s'opérer en lien avec la désintégration d'un autre corps social, ou encore en réaction à la crainte de leur propre désintégration. Le processus d'inclusion semble systématiquement impliquer — quoiqu'à des degrés très variables et de diverses manières — un processus symétrique d'exclusion⁶⁶. Tony Seug l'exprime avec clarté dans un ouvrage consacré à l'idée de communauté chez Heidegger — ouvertement influencée par les travaux de Nancy — où il tente de déployer une « communauté sans identité » afin d'engager précisément cette impasse :

Communities, as such, have an appearance of inclusiveness. However, there is also a structure of exclusion inherent in the logic of communities – this is because the attempt to include a set of beings itself demands the exclusion of another set of beings. (2009 : 15; emphases de l'auteur)

Cela se vérifie au du point de vue grammatical, dans la fonction du « nous » qui peut être tout à la fois inclusif et exclusif, modeste et autoritaire, et que Michel Marcoccia a pu qualifier de « nous paradoxal » (2004 : 152). Comme copule langagière d'interaction, le « nous » — dont les fonctions d'exclusion et d'inclusion ne sont pas spécifiques au français, mais se retrouvent dans plusieurs autres langues — pointe par ailleurs déjà les dimensions politiques auxquelles il se trouve étroitement intriqué (Benveniste, 1966 : 233-236; Guespin, 1985). Alain Vinson suggère que l'inclusion n'est toujours qu'espérée et propose d'en faire un « nous d'espérance » (1986). Denis de

⁶⁶ Le fonctionnement d'une « inclusion exclusive » a notamment été mise en lumière par l'étude du paradigme des camps à laquelle s'est livrée Agamben dans l'essai *Homo Sacer* et dont le présent projet s'inspire, sans s'y toutefois s'y réduire (1997). Il faudrait montrer ailleurs à quel point l'effort que met Agamben à neutraliser l'articulation dialectique de l'exclusion et de l'inclusion participe de la même éthique — qui est le nom de sa méthode, s'il peut lui en être prêtée une — qui vise à penser la communauté sous un jour qui n'est pas celui qui se donne à penser dans la séparation du propre et du commun.

Rougemont souligne pour sa part le danger le plus grand que supporte cette espérance de communion en affirmant que « [les] partisans du *nous* ont fait erreur sur la personne » dans la mesure où ce « nous » est également celui du fascisme, peut-être l'expression la plus aiguë de l'« angle mort » examiné ici (1936 : 236-241). Chantal Mouffe repère cette tension comme une dimension inhérente de la démocratie parlementaire moderne (2000). Les problèmes associés à l'immigration — laquelle est notamment induite par la pression de crise économique, de guerres civiles et d'exactions religieuses — exposent cet enjeu avec gravité⁶⁷. Il apparaît ainsi que la question du vivre ensemble en est une de mouvement sans cesse reconduit, de processus d'inclusion et d'exclusion continu : vivre ensemble, c'est aussi bien vivre séparés, d'une séparation qui tranche parfois à même la vie.

Si cette dissertation s'arrêtait à ce dernier constat, qui au demeurant n'est pas un « simple » constat, elle s'engagerait sans doute dans la voie d'une « critique de la séparation ». Or ce n'est pas le problème qui l'intéresse. Une telle critique a déjà reçu de nombreuses formulations au cours des deux derniers siècles, avec au premier rang celle de Karl Marx, explicitement reprise par Raoul Vaneigem et Guy Debord, systématiquement reconduite par les différentes variations de la critique de l'aliénation qui verront — et voient toujours — le jour au 20^e siècle. La tentation inverse consisterait en une critique de l'« intégration », et à plus forte raison de l'intégration de la théorie critique, tel qu'elle a pu être esquissée à la fin des années soixante-dix par différents penseurs⁶⁸. C'est bien plutôt la confusion actuelle et effective — non pas simplement théorisée — d'un tel mouvement, sa forme aporétique d'emblée épistémologique,

⁶⁷ En avril 2015, c'est par centaines que se comptait le nombre de victimes qui périssaient par noyade alors qu'elles tentaient de fuir la Syrie et la Libye pour rejoindre, par la Méditerranée, les côtes des pays européens.

⁶⁸ Mon mémoire de maîtrise porte en large partie sur cette question (Theophanidis, 2004).

politique et éthique, qui motive la présente dissertation. Comment, sans tenter tout de suite de la dévaluer au profit d'une solution, rendre compte de cette confusion?

Comment penser l'être-avec de deux termes qui ne paraissent communiquer que par l'opération qui les sépare? Comment s'opère le lien entre la mise en forme de la communauté et l'apparente isolation d'individus définis comme restes élémentaires, ontologiquement séparés du corps social? Comment penser la conjugaison d'un idéal d'inclusion humaniste et celui d'une désintégration individuelle? Que gagnerait-on à penser l'impensable de ces événements moins en des termes statiques et prédéfinis que dans la perspective d'un processus proprement communicationnel concernant les manières, les modes par lesquels sont mises en forme les relations entre ce qui cherche précisément à se donner comme radicalement séparé?

Plutôt que d'apporter une réponse définitive à ces questions, ce que la fusillade du Collège Dawson doit d'abord permettre d'exposer c'est le noeud qui lie ensemble les problèmes épistémologiques aux enjeux politiques dans la difficulté qui consiste à comprendre l'incompréhensible. Cet incompréhensible — celui du geste meurtrier insensé — sera examiné à la lumière du thème de l'incommensurabilité. Son rapport aux formes de coexistence — de communauté — permettra de replacer le caractère insensé du geste posé en septembre 2006 dans un horizon historique plus large. Plutôt que d'en retirer « un » sens, il sera à tout le moins donné l'occasion d'apprécier le caractère commun, partagé, de sa béance, de sa blessure.

2.1.3. Incommensurabilité

Dans un discours livré le 12 janvier 2011 lors du mémorial *Together We Thrive : Tucson and America* tenu en hommage aux victimes de la fusillade de Tuscon, en

Arizona, où six personnes ont perdu la vie, le président Barack Obama a offert l'observation suivante :

You see, when a tragedy like this strikes, it is part of our nature to demand explanations—to try and pose some order on the chaos and make sense out of that which seems senseless. [...]

Scripture tells us that there is evil in the world, and that terrible things happen for reasons that defy human understanding. In the words of Job, “When I looked for light, then came darkness.” Bad things happen, and we have to guard against simple explanations in the aftermath. [...] For the truth is none of us can know exactly what triggered this vicious attack. (The White House, 2011).

Ces idées, qui rappellent celles exprimées à cinq ans d'intervalle par les politiciens canadiens lors de la fusillade du Collège Dawson, expriment avec acuité la nécessité contradictoire qui semble s'imposer à l'expérience chaque fois qu'une tragédie similaire se produit et qui « nous » tient écartelés comme au-dessus du gouffre qu'elle dévoile. D'une part, un besoin pressant demande de combler d'un sens la brèche insensée qu'est la tragédie, de suturer d'explications la déchirure que la mort inflige au frêle tissu qu'est ce « nous », même (ou surtout) dans ses manières problématiques. L'expérience à laquelle expose chaque itération de cette lacération semble constituer la limite même de ce qui peut être pensé, la limite du pensable. Ne sommes-« nous » pas réunis — récitent les mythes fondateurs de la pensée politique, notamment ceux hobbesiens — par crainte de la mort violente⁶⁹? Or voici qu'elle resurgit non pas aux frontières de notre cohésion — aux versants externes des valeurs, lois et normes que

⁶⁹ Esposito a examiné la fonction politique de la peur dans le chapitre de son ouvrage *Communitas* qu'il consacre à Thomas Hobbes : « En somme, et du moins de façon potentielle, la peur a une fonction non seulement destructive, mais également constructive. Elle ne détermine pas uniquement la fuite et l'isolement, mais aussi la relation et l'union; elle ne se limite pas à bloquer et immobiliser, mais pousse aussi à réfléchir et à neutraliser le danger; elle ne se tient pas du côté de l'irrationnel, mais du côté de la raison. » (2000 : 38). Brian Massumi offre de son côté un traitement actualisé du thème de la peur dans le contexte des enjeux de sécurité soulevés après les attentats du 11 septembre 2001 (2005).

« nous » partageons et qui « nous » rassemblent —, mais bien à l'intérieur même de ce « nous », en « nous », en notre intimité, au cœur de « nos » espaces publics, dans les écoles que fréquentent « nos » enfants, dans les bureaux où « nous » employons « notre » citoyenneté au maintien et à l'épanouissement de « notre » milieu de vie, dans les enceintes des universités où — selon la tradition — « nous » exerçons en groupe notre sens critique afin de maintenir la liberté qui fonde « nos » associations, jusqu'aux centres commerciaux où « nous » profitons de ce que cet effort commun confère en matière d'insulation contre les menaces imprévisibles qui planent dans « le silence éternel des espaces infinis ».⁷⁰ Comment la mort peut-elle surgir à même le dispositif déployé pour la prévenir, ou à tout le moins pour la maintenir au seuil de son inévitabilité? « Nous » demandons une manière d'accueillir cette expérience irrecevable; une manière qui peut de surcroît être commune, c'est-à-dire une façon d'absorber le choc ensemble, entre « nous », de partager ce bris d'insulation, mais d'un partage qui ne « nous » partagerait pas en retour.

D'un autre côté, il existe aussi le sentiment que certaines choses devraient demeurer dans l'ombre, ne pas être portées à la lumière. Non seulement est-il difficile d'assigner des explications là où, de surcroît, le motif est manquant, mais il semble parfois nécessaire de ne pas charger la raison d'une tâche aussi risquée. C'est ce qu'exprime l'inclination prescriptive du « Nous ne pouvons pas comprendre » énoncé par le politicien Gilles Duceppe au lendemain de la fusillade du Collège Dawson. Il ne s'agit pas seulement de « notre » incapacité à comprendre, mais de faire le choix délibéré de ne pas comprendre. Ces tragédies dépassent l'entendement, mais il peut aussi sembler nécessaire de tenir la raison loin de la source chaotique d'où elles ont pu jaillir. Aussi,

⁷⁰ La phrase est de Pascal (Laf. 201 / Br. 206; 2000 : 615). L'insulation réfère au « mécanisme d'insulation » de l'anthropogénèse, dans l'analyse qu'en propose Peter Sloterdijk (2000 : 45-48).

la détresse ne fuse-t-elle pas seulement de la contradiction entre le besoin d'explication et le caractère insensé du geste, mais de manière plus aiguë encore dans l'écartèlement douloureux entre le désir de comprendre et le sentiment que quelque chose de la tragédie, justement, ne doit pas être « pris », que quelque chose doit demeurer dans la distance insondable. Dans *L'écriture du désastre*, Blanchot rappelle l'âge de cet impératif d'apotropaïque :

C'est l'expérience grecque, tel que nous la reconstituons, qui privilégie la « limite » et qui confirme l'antique scandale de la rencontre de l'irrationnel, c'est-à-dire de la non-convenance de ce qui, dans la mesure, ne se mesure pas (le premier qui divulgua l'incommensurabilité de la diagonale du carré, périt, noyé dans un naufrage : c'est qu'il avait fait la rencontre d'une mort tout autre, le non-lieu du sans frontière...) (1980 : 160-161).

Comme dans la légende grecque, « nous » sentons qu'il existe un risque à s'exposer à un domaine qui ne relève pas de l'ordre que « nous » reconnaissons, comme si le contact avec ces magnitudes irrationnelles pouvait en quelque manière contaminer le tissu de cohérence qui règle notre coexistence. Afin de « nous » prémunir contre l'exposition au chaos, « nous » sentons que certaines choses doivent être gardées à distance, inconnaissables, irréprésentables et incommunicables⁷¹.

Dans un essai portant sur Thomas Kuhn — et visant explicitement à invalider sa thèse célèbre sur l'incommensurabilité des paradigmes scientifiques, dont il a déjà été question — le documentariste et écrivain Errol Morris argue que le récit de la crise

⁷¹ Encore tout récemment, au sujet des fusillades de Copenhague du 14 et 15 février 2015, il était suggéré : « *There is no understanding El-Hussein — let us state that in advance. It can be foolish to attempt to plumb the depths of what motivates someone to murder people he doesn't know, even if a political motive seems to exist.* » (Wheeler, 2015).

accompagnant la découverte des nombres « de magnitudes incommensurables » est une fabrication entièrement moderne :

Someone believed that there should have been a crisis even if there wasn't any. They believed that the Pythagoreans should have been upset about the discovery of incommensurable magnitudes. But it was a retrospective belief, that is, a belief formed hundreds, if not thousands of years, after the crisis was supposed to have occurred. (2011)

L'histoire de la crise accompagnant la divulgation de l'incommensurabilité de la diagonale est à la fois bien connue et chargée de controverses. Il ne s'agit pas d'arguer *contra* Morris qu'une crise a bel et bien eu lieu, mais bien de reconnaître qu'il existe, dans les textes anciens, des mentions d'une « légende », d'une « allégorie », d'un « récit » faisant état d'une telle crise et l'associant aux pythagoriciens ainsi qu'à la découverte des nombres irrationnels. L'interprétation de ces textes est encore sujette à débats. Les points de litige peuvent être rapidement résumés. Premièrement, il existe des débats concernant l'attribution de la découverte de la « doctrine des incommensurables » et de la théorie des nombres irrationnels. Certains suggèrent qu'ils ont été découverts par Pythagore (ca. -570 - ca. -495), d'autres que la découverte est l'œuvre de la communauté pythagoricienne en général. Dans certains documents, un nom spécifique est parfois évoqué : Hippase de Métaponte (vers 500 av. J.-C.), mais cette attribution est également débattue. Enfin, d'autres proposent que les mathématiciens indiens avaient déjà découvert ces principes mathématiques. Deuxièmement, la manière avec laquelle l'auteur de la découverte — s'il n'y en a eu qu'un — aurait été tué fait également l'objet de débats : a-t-il été jeté par-dessus bord ou est-il mort dans le naufrage du navire qui l'emportait? A-t-il seulement été tué en premier lieu? Troisièmement, il n'est pas non plus certain que la découverte des incommensurables provient bien de l'étude de la diagonale du carré. L'une des plus anciennes sources par lesquelles l'histoire a été transmise se trouve dans un ouvrage

de Jamblique (ca. 242 - 325) intitulé *Vie pythagoricienne*. D'autres versions sont données par Pappus d'Alexandrie (ca. 290 - ca. 350) et par Proclus (412 - 485). Ces deux derniers rapportent l'histoire de la découverte des irrationnels — et de la crise qui l'accompagne — dans les commentaires ou scholies qu'ils produisent au sujet des *Éléments* d'Euclide⁷².

Dans un appendice ajouté en 1976 à son livre *Si c'est un homme*, l'écrivain italien Primo Levi commente la « haine nazie » à l'endroit des juifs. Levi développe l'idée qu'un impératif moral « nous » interdit de « comprendre » cette haine :

Peut-être que ce qui s'est passé ne peut pas être compris, et même *ne doit pas être compris*, dans la mesure où comprendre, c'est presque justifier. En effet, « comprendre » la décision ou la conduite de quelqu'un, cela veut dire (et c'est aussi le sens étymologique du mot) les mettre en soi, mettre en soi celui qui en est responsable, se mettre à sa place, s'identifier à lui. Eh bien, aucun homme normal ne pourra jamais s'identifier à Hitler, à Himmler, à Goebbels, à Eichmann, à tant d'autres encore. Cela nous déroute et nous reconforte en même temps, parce qu'il est peut-être souhaitable que ce qu'ils ont dit — et aussi, hélas, ce qu'ils ont fait — ne nous soit plus compréhensible. (1987 : 211)

Le thème général qui motive le souci de Primo Levi a une histoire féconde. L'idée qu'une compréhension — ou un savoir — puisse présenter un danger pour celui ou celle qui choisirait de s'y exposer connaît en effet plusieurs déclinaisons : des apparitions divines mortelles — Sémélé consumée par les flammes à la vue de Zeus — , au bestiaire tellurique de H.P. Lovecraft chez qui l'abomination Cthulhu provoque la folie de ceux qui ont le malheur de le croiser du regard. Il vaut la peine de s'y attarder un moment. H.P. Lovecraft a exprimé les risques liés à cet enjeu avec adresse et acuité

⁷² Les manuscrits grecs par lesquels les écrits de ces trois auteurs « nous » sont parvenus ont tous été numérisés (Theophanidis, 2012).

dans les lignes qui ouvrent sa nouvelle « *The Call of Cthulhu* » publiée pour la première fois en 1928 :

The most merciful thing in the world, I think, is the inability of the human mind to correlate all its contents. We live on a placid island of ignorance in the midst of black seas of infinity, and it was not meant that we should voyage far. The sciences, each straining in its own direction, have hitherto harmed us little; but some day the piecing together of dissociated knowledge will open up such terrifying vistas of reality, and of our frightful position therein, that we shall either go mad from the revelation or flee from the deadly light into the peace and safety of a new dark age. (1999 : 139).

Retenons quelques points de ce constat pour le moins saisissant relatif aux périls associés à la « monstration » du monstrueux — dont il a été brièvement question dans une note précédente — ainsi qu’au thème du dévoilement. Ici, comme ailleurs dans cette dissertation, il convient de lire le « péril » dans son sens étymologique, donc dans la parenté avec le *poros* et l’aporie. Exposer, dévoiler, porter à la lumière sont des opérations qui loin d’être nécessairement souhaitables ou vertueuses, sont d’emblée risquées, porteuses d’une ambivalence lourde de conséquences : l’exposition de la raison à ce qui n’a pas d’ordre est susceptible de la faire basculer dans la folie (c’est précisément le thème associé au scandale que présente l’incommensurabilité pour les pythagoriciens).

Dans la mythologie grecque, Sémélé, l’une des nombreuses maîtresses de Zeus (leur union engendra Dionysos), demande à ce qu’il se présente à elle dans toute sa splendeur divine (comme il se présente à Héra), afin qu’elle puisse elle aussi connaître pleinement l’expérience d’être avec le dieu des dieux. Zeus obtempère à contrecœur et se montre avec sa foudre éclatante et son tonnerre assourdissant. C’est plus que n’en

peut supporter la pauvre mortelle qui meurt consumée par la vision⁷³. De ce dévoilement périlleux, dont les premières descriptions peuvent être repérées dans la très ancienne Épopée de Gilgamesh et que le lexique religieux nomme « théophanie », ma famille porte le nom.

Enfin, il est difficile de ne pas faire le rapprochement entre le retour à l'« âge obscur » évoqué par Lovecraft et les valeurs traditionnellement associées au mouvement intellectuel désigné sous le nom de « Lumières » (*Aufklärung*). Ce que souligne Lovecraft, presque deux décennies avant les explosions atomiques — aveuglantes — d'Hiroshima et de Nagasaki, c'est que l'avancement de la connaissance scientifique ne se fait qu'au prix d'un accroissement des dangers auxquels ses « progrès » « nous » exposent. Il en sera également question sous peu. Ces cas de dévoilement périlleux éclairent, à leurs façons, l'ambivalence associée à la tâche qui consiste à penser l'impensable d'une communication qui manifeste son incommunicabilité comme sa vérité même. Cherchant à saisir le dévoilement, les personnages évoqués sont saisis — transis — par ce qui est dévoilé. Augustin écrit dans ses *Confessions* : « il veut que rien ne soit caché pour lui. C'est le contraire qui lui arrive : la vérité vient le découvrir, et il ne la reconnaît point. » (1838 : 390; Livre X, Chap. XXIII). Agamben analyse l'interprétation que fait Heidegger de ce passage lors d'un séminaire sur Augustin et le néoplatonisme, à l'été 1921 (2006 : 254). Agamben suggère à cette occasion que la « facticité », comme vérité de l'être, est chez Heidegger caractérisée par cette double latence : « cachée dans son ouverture [...], exposé par son retrait même ». Ce point sera développé lors du troisième mouvement.

⁷³ Le récit est rapporté par Ovide dans ses *Métamorphoses* (Livre III, § 308-312) et est également mentionné dans les *Fabulae* de Caius Julius Hyginus (CLXXIX).

Les pythagoriciens craignaient que l'introduction des nombres irrationnels au sein de leur univers mathématiquement ordonné n'en déstabilise les fondations. Comme les mathématiques, loin de n'être qu'une science parmi d'autres, constituaient pour les disciples une véritable philosophie de vie, une perturbation semblable représentait une menace sérieuse pour l'intégrité de leur communauté :

Mais, en plus, ces philosophes mystiques pouvaient soupçonner, à juste titre, que le profane ne l'entendît pas ainsi et que, négligeant la domination du nombre sur l'incommensurable, il s'engouffrât dans la brèche de l'irrationalité. En conséquence, c'est toute la conception cosmo-théologique de la communion rationnelle des êtres, de la *κοινωνία* pythagoricienne dont Platon parle dans le *Gorgias* (508a), qui pouvait être mise à mal. (Périllé, 2001 : 17)

Les nombres irrationnels sont dits « τῶν ἀλόγων πραγματεῖαν »⁷⁴ les choses, événements ou affaires⁷⁵ qui ne relèvent pas du « λόγος » et dont il n'est pas possible de parler : indicibles, inintelligibles, innommables, sans éloquence. Dans son dictionnaire grec-français, Henri Étienne écrit encore : « des choses qu'il n'est pas permis de dire, qui doivent rester ensevelies dans le plus profond secret » (1817 : 48). Primo Levi propose une idée similaire dans son commentaire : comprendre la haine nazie, c'est s'exposer à l'irrationnel et risquer de sombrer dans l'ordre sans nom qui était le leur ou plus rigoureusement de l'introduire parmi « nous », l'autorisant peut-être à contaminer notre « λόγος ».⁷⁶ Il est également possible de vérifier cette

⁷⁴ L'expression est utilisée par Proclus dans ses commentaires sur le premier livre des *Éléments* de Euclide (1873 : 65). Proclus récapitule un passage similaire produit par Pappus d'Alexandrie dans ses propres commentaires aux *Éléments* d'Euclide (1930 : 64). Pour une discussion sur la source de l'expression, voir Fowler (1999 : 292-293). Le débat, déjà mentionné, portant sur la nature de la découverte attribuée aux pythagoriciens vient aussi de variations dans l'orthographe de l'expression « τῶν ἀλόγων πραγματεῖαν ». Certains manuscrits écrivent « ἀνά λόγων » en lieu et place de « ἀλόγων » : la variation transforme la théorie des nombres irrationnels en théorie des proportions.

⁷⁵ « Πραγματεία », de « πράγμα » lui-même un dérivé de « πρόσσω » (Chantraine, 1968 : 934-935).

⁷⁶ L'essai d'Arendt *Eichmann in Jerusalem* (1963) pourrait être cité en contre-argument à l'impératif éthique de Primo Levi. Elle a assisté au procès d'Eichmann à Jérusalem, en 1961, précisément pour

perspective chez Aristote. Si l'être humain est l'être — ou l'animal — qui possède le langage (ζῶον λόγον ἔχον⁷⁷), la privation du λόγος fait vraisemblablement chuter l'être vers la simple animalité. Par ailleurs, l'absence de mesure commune entrave l'expérience de la communauté, au moins dans la mesure où il n'y a pas de communication, il ne peut y avoir d'amitié, comme le suggère Thomas d'Aquin dans la lecture qu'il offre de l'*Éthique à Nicomaque* : « *si nulla esset communicatio non posset esse amicitia* » (1964 : VIII.9.§1661).

Notre situation diffère néanmoins de celle, scandaleuse, dont les pythagoriciens auraient fait l'expérience quelques 500 ans avant notre ère. Avant notre ère, c'est-à-dire avant l'ère « commune », il semble opportun de le noter⁷⁸. Le problème que pose la communication présente sans aucun doute possible ses spécificités contemporaines, mais celles-ci doivent être inscrites dans l'horizon plus large des problèmes que pose le « commun ». Problèmes qui, il a été permis de le voir, anticipent même l'ère dite « commune ». Lorsqu'au troisième mouvement ces problèmes seront traités dans la perspective de la question de l'être, ils prendront une dimension co-ontologique, non plus simplement chronologique.

confronter l'être humain, l'écouter et tenter de comprendre. Elle en a tiré des observations qui sont aussi notoires que controversées. Refusant de reconnaître un caractère monstrueux au fonctionnaire nazi, elle a à l'inverse avancé sa thèse sur la « banalité du mal ». Cette note n'a pas qu'une valeur historique. L'ensemble de cette recherche est notamment informée par les travaux de (et sur) Heidegger, dont les affiliations nazies font l'objet de nouvelles controverses avec la publication des *Cahiers noirs* (*Schwarze Hefte*, GA 94-96). Dans la foulée des débats suscités par ces publications, Nancy a récemment publié *La banalité de Heidegger* (2015a).

⁷⁷ Il s'agit en fait d'une paraphrase dont l'usage est répandu. Elle se trouve notamment à divers endroits dans l'œuvre de Heidegger, notamment *Être et temps* (1985 : §6 [25]) où il est suggéré de lire « λόγος » à la lumière de « λέγειν » c'est-à-dire non pas au sens traditionnel de *ratio* (raison), mais au sens de langage, ainsi que dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (1992 : 441). Cette paraphrase ne se trouve pas sous cette forme chez Aristote, où l'on trouve d'autres formules qui véhiculent la même idée : par exemple « λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων » (*Politique*, 1253a10).

⁷⁸ Selon la formule séculaire, proposée afin de remplacer la traditionnelle référence chrétienne « après Jésus-Christ ».

Aussi inquiétante puisse-t-elle avoir été, il s'agit encore pour eux d'une découverte alors que « nous » produisons l'incommensurable auquel « nous » sommes confrontés. Cette remarque ne vise pas à réduire la portée de l'événement, mais à distinguer « découverte » de « production ». Cette distinction ne vaut ici qu'à partir d'une compréhension usuelle des deux termes. Lorsque les pythagoriciens « découvrent » les nombres rationnels, ils ne les produisent pas au sens où « nous » produisons des voitures : une certaine fabrication sépare les deux mises-à-l'avant. Il serait toutefois possible de rapprocher les deux opérations dans la perspective où le « dé-couvrement » est aussi un « mener à l'avant », un « exposer », un « donner à voir », un « présenter ». Ce dernier terme pourrait servir de point de contact exemplaire pour une réflexion où « découverte » et « production » donneraient à penser la présence (au sens latin de *præ* + *esse*). C'est là un aspect où la question de la technique pourrait recevoir, ailleurs, un autre développement, notamment à partir des travaux de Heidegger sur le « *Gestell* ». ⁷⁹ Quelques remarques peuvent néanmoins servir la présente discussion.

Ces productions de magnitudes incommensurables sont immanentes à notre existence partagée. Bataille notait à cet effet : « (...) la disproportion, l'absence de commune mesure entre diverses entités humaines étant en quelque sorte un des aspects de la disproportion générale entre l'homme et la nature. » (1970 : 182). L'argument qui est développé ici, s'il reconnaît l'incommensurable comme une condition coexistentielle, ne suit pas tout à fait Bataille dans la séparation qu'il présuppose « entre l'homme et la nature ». « Nous » faisons constamment l'expérience

⁷⁹ Le thème du « *Gestell* » fait l'objet d'une discussion dans la seconde des quatre conférences de Bremen en décembre 1949. Une version remaniée de cette discussion est parue sous le titre « La question de la technique » (1958 : 9-48). La conférence est traduite en français sous le titre « Le dispositif » (2006 : 9-24).

de choses, d'événements ou d'affaires qui semblent sans limites, illimitées. Nancy évoque dans un contexte similaire comment la « mondialisation » ou « ce qui fait monde » relève notamment — mais pas seulement — d'un « processus d'arrondissement écotechnique illimité » (2002 : 140).⁸⁰ Or cette illimitation — et c'est là où Nancy rejoint les présents propos — ne se donne à penser qu'avec son corollaire, l'approfondissement des limitations des possibilités que « nous » ayons de faire sens du monde, de « faire monde » ou de faire communauté (2002 : 143). L'illimitation se produit ainsi « au creux même de la limite », comme l'écrivait ailleurs Florent Forestier (2013 : 116), d'une manière qui n'est pas sans rappeler celle par laquelle — c'est la thèse qu'avance cette dissertation — l'incommunicable manifeste une autre communication. En 2001, quelques mois après les attentats du 11 septembre, Nancy observe dans *La communauté affrontée* :

L'énorme déséquilibre économique, c'est-à-dire le déséquilibre de la vie, de la faim, de la dignité, de la pensée, est corollaire du développement d'un monde qui ne se produit plus (qui ne reconduit plus ni sa propre existence ni son propre sens), mais qui produit une illimitation de sa propre mondialité, telle qu'elle semble ne pouvoir qu'imploser ou exploser : car au centre de l'illimitation se creuse un écart qui n'est autre qu'une inégalité du monde à lui-même, une impossibilité de se doter de sens, de valeur ou de vérité, une précipitation dans l'équivalence générale qui devient progressivement la civilisation comme œuvre de mort. (2001 : 14-15)⁸¹.

Cette illimitation, par ailleurs, enceint dans son mouvement la production technique dont il a été question avec les montagnes, les atomes, les méduses et les jungles tropicales. La disproportion évoquée par Bataille ne passe pas tant « entre l'homme et la nature » qu'elle expose aujourd'hui la béance qu'ils partagent. Le choc

⁸⁰ La mention de l'« arrondissement » renvoie de toute évidence au « *Gestell* » heideggerien, susmentionné.

⁸¹ Nancy a donné au thème de l'« équivalence » un traitement plus élaboré dans l'ouvrage *L'équivalence des catastrophes (Après Fukushima)* (2012a). Il en sera fait mention plus loin.

qui s'en ressent est un des thèmes centraux de l'œuvre de l'écrivain américain Don DeLillo :

Many things that were anchored to the balance of power and the balance of terror seem to be undone, unstuck. Things have no limits now. Money has no limits. I don't understand money anymore. Money is undone. Violence is undone, violence is easier now, it's uprooted, out of control, it has no measure anymore, it has no level of value. (2003 : 76)

« Nous » sommes présentés — mis en présence — en compagnie d'événements et de choses que « nous » produisons, mais dont « nous » ne pouvons, ni ne voulons comprendre. Ils se tiennent devant « nous », avec « nous », dans la plus grande intimité, et pourtant en retrait, bien au-delà de l'étendue que notre raison s'autorise à embrasser. C'est ainsi que Heidegger ouvrait sa série de conférences à Bremen, en décembre 1949 :

Seulement cette suppression hâtive de toutes les distances n'apporte aucune proximité : car la proximité ne consiste pas dans le peu de distance. Ce qui grâce à l'image du cinéma, grâce au son de la T.S.F., est dans la distance la moins éloignée de nous, peut nous demeurer lointain. Ce qui en distance est intensément loin peut nous être proche. Petite distance n'est pas encore proximité. Grande distance n'est pas encore éloignement. (1958 : 194-195).

Il est difficile, sinon impossible, d'imaginer l'exécution systématique de millions d'êtres humains pendant la Seconde Guerre mondiale. La raison s'égare lorsqu'elle s'engage à considérer les effets immédiats de l'explosion atomique dans le ciel d'une matinée ensoleillée à Hiroshima, le 6 août 1945. Des rapports ont bien pu faire état du déversement équivalent à 53 000 barils par jour de pétrole après l'explosion catastrophique de la plateforme pétrolière *Deepwater Horizon*, le 20 avril 2010, mais

comment assigner un sens à ce nombre? L'expérience, suggère Benjamin, « devient de moins en moins communicable » (2000b : 119)⁸².

Günther Anders nomme ce phénomène « le décalage prométhéen » (*Das Prometheusche Gefälle*) : la différence abyssale entre ce que « nous » produisons et notre capacité à comprendre les effets de cette production, entre ce que « nous » savons et ce que « nous » parvenons véritablement à comprendre :

J'appelle « prométhéenne » la différence qui résulte du décalage entre notre « réussite prométhéenne » — les produits fabriqués par nous, « fils de Prométhée » — et toutes nos autres performances, la différence qui existe une fois que nous avons réalisé que nous ne sommes pas à la hauteur du « Prométhée qui est en nous ». (2002 : 301)

Lors d'une rare apparition à la télévision allemande, en 1963, Heidegger explique au jeune moine bouddhiste Bhikku Maha une idée analogue :

*Today everyone knows how to use a radio and a television set without understanding the physical laws governing it, without understanding the necessary methods and research of these laws*⁸³.

Une décennie avant la publication de *Underworld*, Don DeLillo — dont l'œuvre est notablement marquée par cette thématique — a mis en scène ce problème dans un autre roman, *White Noise*. Forcée d'évacuer précipitamment leur domicile après la déclaration par les autorités d'un incident atmosphérique toxique, une famille bourgeoise américaine se retrouve précipitée dans une situation d'urgence, hors du cadre familial

⁸² La citation provient de son essai « Le conteur » (1936). Il avait déjà proposé une observation similaire dans un essai antérieur, « Expérience et pauvreté » (1933) : « N'a-t-on pas alors constaté que les gens revenaient muets du champ de bataille? Non pas plus riches, mais plus pauvres en expérience communicable. » (2000a : 365)

⁸³ La discussion est reproduite dans les *Gesamtausgabe* vol. 16 (2000 : 589-593). Heinrich Wiegand Petzet a assisté à la rencontre entre Heidegger et le jeune moine bouddhiste. Il en offre le compte-rendu détaillé dans son livre *Encounters and Dialogues* (1993 : 166-183).

de son existence quotidienne et tranquille. La nuit tombée, lors d'un moment de répit sur les chemins empruntés pour quitter la ville, l'adolescent de la famille confie avoir l'impression que l'évacuation les a tous fait reculer à « l'âge de pierre ». Sans l'encadrement technologique par lequel leur existence est normalement régulée, ils se trouvent aussi avancés que les tribus primitives, moins bien équipés même que les anciens Grecs, inventeurs de la trigonométrie. Bouleversé, il confronte son père :

“What is a radio? What is the principle of a radio? Go ahead, explain. You're sitting in the middle of this circle of people. They use pebble tools. They eat grubs. Explain a radio.”

“There's no mystery. Powerful transmitters send signals. They travel through the air, to be picked up by receivers.”

“They travel through the air. What, like birds? Why not tell them magic? They travel through the air in magic waves. What is a nucleotide? You don't know, do you? Yet these are the building blocks of life. What good is knowledge if it just floats in the air? It goes from computer to computer. It changes and grows every second of every day. But nobody actually knows anything.” (1986 : 148–149)⁸⁴

Des nombres irrationnels à la fusillade du Collège Dawson, une tension aporétique semble ainsi insister qui lie un problème épistémologique (comprendre) à l'enjeu politique des manières de notre vie en commun. Le caractère insensé de la tragédie qui a frappé l'établissement d'enseignement montréalais éclaire l'angle mort associé à « nos » manières de vivre en commun sous trois perspectives, qui informe la division tripartite de cette dissertation. Il s'agit maintenant de récapituler ce que ce triple éclairage donne à penser, avant d'avancer au deuxième cas, où l'angle mort sera cette fois appréhendé par le biais du thème de « milieu ».

⁸⁴ « *Why not tell them magic?* »: l'argument rappelle la loi célèbre énoncée par Arthur C. Clark, « *Any sufficiently advanced technology is indistinguishable from magic.* » (1977 : 39). Le titre de l'essai de Clark où apparaît cette remarque rejoint remarquablement l'argument de Anders : « *Hazards of Prophecy : The Failure of Imagination* ».

Non seulement peut-il être difficile, sinon impossible de saisir par la raison des gestes qui semblent s'être déployés hors de tout cadre rationnel, mais il peut aussi être risqué et contre-productif de se prêter à l'exercice. Cela est risqué parce que la raison ne s'expose pas au déraisonnable sans courir le risque d'un vacillement — d'une perte de maîtrise —, et contre-productif parce qu'il y a sans doute quelque chose d'incohérent à tenter de classer ou de catégoriser — de mesurer — de qui précisément se manifeste comme une rupture de toute mesure, comme le refus de participer à toute forme de classification ou d'organisation. « Qu'ont en commun ces meurtriers de masse? » : cette question, mentionnée au préambule, relève d'une tentative raisonnable de classer, sinon de maîtriser ce qui demeure incompris à partir d'un plan de cohérence familial. Or elle se butte d'emblée à une manifestation — le meurtre de masse — qui prend effet non seulement comme un refus de participer à un ordre donné, mais comme un effort visant à le détruire. Ce qu'ont en commun les meurtriers de masse, c'est notamment la volonté de n'avoir, précisément, plus rien en commun avec ce qu'il y a de plus commun : la coexistence elle-même. Ils ont en commun de n'avoir rien en commun : ce n'est pas là une explication, mais précisément ce qui y échappe.

La violence exercée contre les victimes qui ont été directement exposées à l'assaut mené indistinctement par le jeune homme ce sombre jour de septembre 2006 s'étend par ailleurs à l'ensemble d'une communauté frappée — même indirectement — dans l'intégrité de sa cohésion. La déchirure provoquée par le crime expose brutalement la fragilité des rapports qui « nous » unissent et des manières par lesquelles « nous » tentons de coexister. Sous cet éclairage, ces manières se donnent à voir non comme le fond obscur des affrontements qui sont toujours susceptibles de « nous » déchirer, de mettre à mal précisément ce « nous », mais comme ces affrontements eux-mêmes. C'est ce problème qu'évoque Nancy lorsqu'il écrit que « "la" communauté comprend que

c'est elle qui est béante – ouverte béante sur son unité et sur son essence absentes – et qu'elle affronte en elle cette brisure. » (2001 : 17). La communication, ici, est concernée par le problème de la communauté dans sa dimension politique. C'est la communication comprise à la fois dans ses visées téléologiques et idéologiques – dont l'héritage a été examiné précédemment –, c'est-à-dire comme ce processus qui vise spécifiquement à surpasser la séparation entre les individus afin de réaliser leur convergence, leur concorde, ou leur cohésion harmonieuse⁸⁵.

L'événement qui s'est produit le 13 septembre 2006 – pas plus que la panne qui a touché mon poste de travail en juillet 2013 – ne se laisse circonscrire ni au collègue où il a eu lieu, ni même à la ville de Montréal. Il ne peut être réduit ni à une dimension sociale ni à une dimension individuelle. Il ne se résume pas aux enjeux entourant la loi sur les armes à feu, ni aux politiques d'immigrations et d'intégration culturelle, ni à la culture gothique. L'événement qui « nous » a frappé ce jour n'est pas non plus médiatique au seul sens où il « nous » aurait atteints par l'intermédiaire des « médias de masse ». Sa secousse pointe davantage vers l'incommensurabilité du milieu de vie que « nous » produisons par et comme synthèse politique, selon des modalités qui ont par ailleurs été évoquées.

Ce faisant, il indique la tâche qui « nous » concerne : « notre » tâche, peut-être la plus haute. C'est en ce sens que le problème épistémologique se pose d'emblée comme problème politique, que les soucis théoriques sont immédiatement des soucis pratiques et qu'ensemble ils indiquent les enjeux éthiques qui doivent – c'est un devoir –

⁸⁵ C'est précisément à « déconstruire » cette conception de la communication comme transcendance des différences que s'emploie Brian G. Chang dans son ouvrage *Deconstruction Communication* (1996). Il identifie par ailleurs cette conception à une « *ideology of the communicative* ». (*Ibid.* : xi).

« nous » occuper. Comment créer les conditions adéquates de cette vie en commun lorsque ces mêmes conditions de vie en commun paraissent produire, simultanément, les conditions de « notre » affrontement, sinon de la désintégration du « nous »? Ce n'est pas l'intention de cette dissertation de répondre directement à cette question, pour des motifs qui seront exposés plus loin. Tout au plus est-il possible ici d'entrouvrir — à nouveau — cette impasse afin de commencer à y déceler une autre manière de la penser, une autre manière d'y communiquer.

Que peut impliquer, outre ce qui a déjà été examiné, le fait de ne pas comprendre la tragédie ensemble? De prendre avec « nous » cette incompréhension, de comprendre que « nous » avons encore, malgré tout, dans la démesure qui « nous » écartèle et « nous » affronte, la possibilité d'avoir cette incommensurabilité en commun? Il est impératif de travailler l'ambivalence dans son ambivalence, sans chercher à la faire basculer hors d'elle-même, vers une valence déterminée. Qu'est-ce à dire? Que dans le plus grand risque gît la plus grande opportunité⁸⁶.

La brèche que « nous » sommes, celle-là qui vient d'être examinée, ne peut pas être appréhendée d'une manière familière. C'est là le problème qu'elle pose, mais c'est là aussi l'opportunité par laquelle elle s'offre à « nous ». Encore une fois — c'est sans doute un exercice qui ne doit jamais cesser —, le problème, l'impasse, l'aporie n'est pas à contourner, à surpasser ou à surmonter, ni même peut-être à passer, sinon justement à

⁸⁶ Il s'agit d'une paraphrase des vers qui ouvrent le poème *Patmos* composé par Hölderlin au tout début du 19e siècle, auquel l'interprétation de Heidegger a offert une notoriété renouvelée : « *Wo aber Gefahr ist wächst / Das Rettende auch* » « Mais où est le péril, là / croît aussi ce qui sauve » (suivant la traduction qu'offre Wolfgang Brokmeier de l'essai de Heidegger « Pourquoi des poètes? », 1962 : 355). Par ces vers, il peut être donné à entendre, notamment, que l'aporie offre elle-même les voies qui autorisent le mouvement.

passer sans cesse. Comment penser cette opportunité? Dans un texte magnifique sur « Le chaos en poésie », D.H. Lawrence offre une ouverture, sous la forme d'une fente :

L'homme érige un merveilleux édifice de sa propre création entre soi et le sauvage chaos, puis il s'étirole et s'asphyxie petit à petit sous son parasol. Vient alors un poète, ennemi de la convention, qui pratique une fente dans l'ombrelle; et, miracle! le chaos révélé est une vision, une fenêtre ouverte sur le soleil. (1997 : 43)

Commentant ce texte, Gilles Deleuze et Félix Guattari font remarquer que c'est le rôle de l'artiste de détruire les clichés et les opinions établies, par lesquels un certain ordre est stabilisé. Ces clichés et opinions, Deleuze et Guattari les nomment « communication ». Ils entendent par là une certaine communication usuelle, habituelle, qui n'est peut-être pas étrangère au *Gerede* de Heidegger (dont il sera question dans le troisième mouvement). Ils énoncent plus clairement la manière par laquelle ils pensent cette communication — mais la pensent-ils? — dans l'introduction à leur ouvrage lorsqu'ils discutent du geste qui consiste à créer des concepts :

Enfin le fond de la honte fut atteint quand l'informatique, le marketing, le design, la publicité, toutes les disciplines de la communication s'emparèrent du mot concept lui-même, et dirent : c'est notre affaire, c'est nous les créatifs, nous sommes les concepteurs! (*Ibid.* : 15).

Cette communication commune, ordinaire, est sans doute nécessaire à certains égards, mais tout aussi nécessaire est le geste de l'artiste qui entaille cet ordre, cette communication, afin de l'exposer au chaos et de redonner « l'incommunicable nouveauté qu'on ne savait plus voir » (1991 : 192). Chez Lawrence, le poète ouvre à l'incommunicable, à irreprésentable, à ce qui est sans ordre établi. Cette incommunicabilité n'en constitue pas moins une expérience. Dans la mesure où cette fente est un acte de création et où la pensée elle-même peut-être conçue comme un tel acte, l'expérience de cette incommunicabilité manifeste une autre communication, celle

des êtres qui participent ensemble à (et de) cette création. « L'ami », avancent encore Deleuze et Guattari, « est une condition de possibilité de la pensée même » (*Ibid.* : 9). C'est le sens premier de « philosophie » qui, très loin de se réduire à une discipline académique spécialisée dont certains savants auraient le monopole, peut être comprise comme une manière de communiquer, au sens cette fois du partage — certes risqué — de l'incommunicabilité. À ce sujet, Esposito fait remarquer :

Tandis que le savoir a tendance à recoudre n'importe quelle déchirure, le non-savoir consiste à tenir ouverte l'ouverture que nous sommes déjà. À ne pas occulter, mais à exhiber, la blessure *dans* et *de* notre existence. (2000 : 149).

Non seulement la philosophie « nous » concerne tous, « nous » qui partageons ce monde, incommensurable et incommunicable — mères, pères, enfants, collègues, amis, amants —, non seulement en tant qu'acte de création commun renvoie-t-elle dos à dos les clichés de l'opinion et les savoirs institués⁸⁷, mais surtout elle indique l'autre nom de l'ouverture qu'est l'aporie qui « nous » occupe et « nous » préoccupe : amour.

Mirandole, dont il a déjà été suggéré que la pensée et l'apport ne s'épuisent pas avec le déclin de l'humanisme, peut ainsi écrire : « Orphée dit que l'amour est "sans yeux", parce qu'il est au-delà de l'intellect [*intellectum*]. » (2002 : 159 [§605]). La philosophie, sous le jour qui la présente ainsi, ne se laisse pas contenir par la « connaissance », la « raison », ni l'« intellect ». Non pas simplement « l'amour de la pensée », ni « la pensée de l'amour », ni même « la pensée est l'amour », mais bien comme a pu l'exposer ailleurs magistralement Nancy, « la pensée est amour » (1991 : 228-229).

⁸⁷ Derrida propose une opération similaire dans son allocution d'ouverture aux États généraux de la Philosophie, livrée en 1979. Il s'agit, là aussi, de prémunir la philosophie contre sa dérive en opinions stratifiées tout comme son enfermement dans les structures institutionnelles d'enseignement. La philosophie n'appartient ni à l'un ni à l'autre. (1990 : 253-279).

Il semble approprié d'évoquer ce nom — amour — alors que le chemin s'ouvre maintenant au milieu de la dissertation, aussi bien dire à son cœur. Non pas à son centre — encore moins à son fondement ou à son essence —, mais bien au milieu, c'est-à-dire dans l'espace des espacements que sont « nous » manières d'être ensemble.

Il doit commencer à être clair que la question éthique qui « nous » concerne ne consiste pas à trouver un moyen de se sortir de cette situation. Cette situation, ce sont précisément « nous » manières d'être ensemble, les manières de ce « nous ». Or il n'est donné à aucune entité existante de se « sortir » de ses manières. Le thème de l'amour devra attendre. Il faut d'abord s'avancer encore vers « nous » afin de comprendre comment « nous » pouvons être, pour « nous-mêmes », un milieu de mort.

2.2 Milieu de la crise⁸⁸

2.2.1. Biopolitique de la guerre lacrymogène

Le 12 juin 2013, une courte vidéo amateur est mise en ligne sur la plateforme de partage *YouTube* (Anonyme, 2013). L'enregistrement montre ce qui semble être une attaque soudaine et massive de gaz lacrymogène lancée contre une large foule rassemblée à proximité de la Place Taksim à Istanbul, en Turquie. Cela semble, à première vue, être un autre témoignage des vagues de manifestations qui ont eu lieu cet été-là en guise de protestation contre la démolition du parc Gezi.

Même si ces protestations visent au début explicitement la démolition prévue du parc Gezi, il est intéressant de noter qu'elles évolueront jusqu'à embrasser des revendications beaucoup plus larges, jusqu'au point où elles paraîtront ne plus être portées par des exigences spécifiques. Ce caractère vague, indéterminé, de la protestation a également été relevé à l'automne 2011 lors des manifestations du mouvement identifié sous le nom « Occupy Wall Street » (Bellafante, 2011; Elliott, 2011). C'est pourtant précisément de ce flou que s'est élevée la clameur d'un « *We are!* ». Vingt ans plus tôt, Agamben formulait déjà une observation similaire au sujet des manifestations de Tian'anmen qui se sont déroulées en avril et juin 1989, à Pékin (1990 : 87-90). L'expression d'un commun qui ne revendique aucune visée ni identité proprement déterminée, mais émerge au contraire de l'appropriation de son impropriété constitutive sera examinée dans le troisième mouvement.

⁸⁸ Ce texte a d'abord été publié en ligne le 23 août 2013, avant d'être inclus dans *The Funambulist Papers Volume 2* (Theophanidis, 2015b : 14-23). Il est présenté ici dans une version remaniée.

La vidéo mise en ligne à l'été 2013 est en outre frappante à plusieurs égards. La vitesse avec laquelle le gaz se répand jusqu'à envelopper complètement l'ensemble de la zone où la foule est assemblée est stupéfiante. Quelques quarante secondes après l'impact des premières cartouches de gaz, le ciel n'est déjà plus visible : un nuage dense et jaunâtre emplit la totalité du cadre de l'image. L'opérateur de la caméra — qui demeure hors champ pendant tout l'enregistrement — tourne alors son attention vers une jeune femme se tenant à proximité⁸⁹. Tout comme le vidéaste, elle se trouve enveloppée par un nuage chimique, coincée sur le toit d'un autobus immobilisé, apparemment incapable de fuir. Le masque respiratoire rudimentaire qu'elle porte sur son visage ne peut visiblement pas la protéger adéquatement dans cette situation. Les effets incapacitants du gaz sont donnés à voir de manière dramatique dans la détresse aiguë qui s'empare de la jeune femme : la vidéo la montre d'abord tomber à genoux, puis se mettre à hurler. L'expérience, à n'en pas douter, doit être terrifiante. Dans la position précaire où elle se trouve, la seule chose qui pourrait la prémunir contre les effets du gaz serait de réprimer une fonction qui est pourtant essentielle à sa survie : respirer. Son corps se trouve contraint dans une violence extrême à soutenir les conditions de sa détresse. Il n'a en effet d'autre choix que de collaborer avec l'agent chimique présent dans l'atmosphère. Sloterdijk a commenté la dynamique mortelle de ce paradoxe dans sa courte généalogie de la guerre chimique :

*the air attack of the gas terrorist (Gasterroristen) produces in the attacked the despair of being forced to cooperate in the extermination of their own lives, because they cannot not breathe*⁹⁰. (2009 : 23)

⁸⁹ Le site *News APPS* a suggéré qu'il s'agissait d'une étudiante de philosophie, sans toutefois divulguer ni la source de cette information ni l'étudiante en question, pour des raisons de sécurité (Schliesser, 2014).

⁹⁰ La citation vient du livre *Terror From The Air*, d'abord publié en 2002 sous le titre original allemand *Luftbeben : An den Wurzeln des Terrors*. Une version augmentée de ce livre a plus tard été reprise dans l'introduction au troisième volume de la trilogie *Sphères : Écumes. Sphères III* (2005a : 79-230). D'autres observateurs ont relevé le lien entre l'essai de Peter Sloterdijk sur la généalogie de la guerre des gaz au

L'analyse qui suit s'inspire de deux cadres conceptuels. Elle s'appuie d'une part sur les études menées par Foucault autour du concept de biopolitique. Elle emprunte d'autre part à certains des arguments développés par Peter Sloterdijk dans son *opus* majeur qu'est sa trilogie des *Sphères*. L'objectif est de situer l'événement dont rend compte l'enregistrement vidéo dans l'horizon du problème contemporain de « notre » coexistence politique. L'argument qui découle de cette analyse peut être résumé dans les trois propositions suivantes.

Premièrement, l'attaque aux gaz lacrymogènes contre la foule de manifestants est, d'une certaine manière, exemplaire d'un régime contemporain de gouvernement concerné non seulement par la gestion des sujets et de leurs corps discrets, mais également par le contrôle biologique de populations d'emblée disposées en un milieu de vie. Ici, l'analyse des guerres atmosphériques de Sloterdijk entrecroise clairement celle de Foucault sur l'environnement biopolitique.

Deuxièmement, le régime de coexistence n'est pas imputable aux seules intentions d'un pouvoir souverain. Même si son fonctionnement peut se laisser saisir à travers les activités d'un gouvernement d'état, ce que Foucault nomme le « biopouvoir » ne peut être monopolisé, approprié, ni possédé par un agent en particulier (fusse un mouvement révolutionnaire)⁹¹. Il est associé plutôt au mode d'être humain en général,

20^e siècle et l'usage contemporain des gaz lacrymogènes contre des populations civiles (Taylor, 2012; Parikka, 2013; Nieuwenhuis; 2013).

⁹¹ C'est sur point d'ailleurs qu'une distinction peut être faite entre les manières avec lesquelles Michael Hardt et Antonio Negri, d'une part, et Agamben d'autre part, s'approprient l'analyse de Foucault. Les premiers envisagent dans leur analyse une « bonne » biopolitique, c'est-à-dire la possibilité d'une appropriation critique comme opportunité effective de lutte contre ce qu'ils nomment ailleurs « l'empire » (2009 : 57-63). Il n'est pas possible de trouver un traitement semblable chez Agamben. Ce

avec ses caractéristiques historiques spécifiques, et existe comme réseau dynamique de rapports de force. Dans cette perspective, l'enregistrement vidéo soulève également le problème des conditions nécessaires pour qu'une forme de vie ou une manière de vivre s'actualise sans reconduire les conditions qui la déterminent actuellement, en première instance.

Troisièmement, la détresse manifestée par la jeune femme illustre de manière ostensible le seuil d'articulation où un gouvernement du vivant se transforme en une politique mortifère exercée *sur* le vivant et le milieu qu'il constitue. Ce seuil illustre l'aporie déjà identifiée par Foucault où, à travers les guerres notamment, la gestion des populations devient une œuvre de mort. L'affrontement capté par la vidéo est exemplaire, en ce sens, d'une manière d'être ensemble qui peut, sous certaines réserves, être interprétée comme une « guerre civile mondiale ».

En développant davantage ces trois propositions il devient possible de comprendre l'attaque aux gaz lacrymogènes comme une espèce spécifique d'opération biopolitique emblématique à plus d'un égard du problème coexistentiel contemporain dont il questionne dans la présente dissertation. Dans une telle perspective, la situation de la jeune femme prise dans un nuage de gaz irritant « nous » concerne tous. Et cela non pas au sens où « nous » partagerions une unité consensuelle — par exemple au sujet des motifs de la révolte —, bien au contraire. C'est « notre » manière d'être aporétique en commun : « nous » partageons, à la fois en la produisant et en subissant ses effets, ce que Sloterdijk a pu décrire comme une « une guerre mondiale virulente des formes de vie » (2002 : 80). Vivre ensemble est une condition de « notre » milieu de vie — une

n'est pas le seul point de divergence entre ces auteurs qui accordent au problème du « commun » et de la « communauté » un traitement très différent.

condition médiatique, s'il est possible de comprendre ce terme autrement qu'en son sens usuel — où la gestion politique du vivant a lieu comme la possibilité de l'annihilation de la vie. En fin de compte, l'analyse permettra d'exposer plus spécifiquement l'urgence et la nécessité de réviser les thèses humanistes de Mirandole. Être ensemble *au* milieu du monde ne peut plus être appréhendé comme « notre » dignité, ni dans sa valeur (idéologique), ni dans sa portée (téléologique). Être ensemble *est* le milieu du monde, et ici ce milieu se donne à voir comme le théâtre de « notre » affrontement.

2.2.2. Milieu vivant

Dans l'enregistrement vidéo, il apparaît clairement que les cartouches de gaz sont lancées et/ou tirées indistinctement en direction de la foule. Elles ne visent pas des individus spécifiquement⁹². Le gaz relâché par les cartouches est plutôt destiné au volume atmosphérique où la foule se trouve rassemblée à un certain moment donné. C'est par le biais de cette modification temporaire d'un milieu de vie que certaines caractéristiques génériques du corps humain sont visées, et cela à des fins de contrôle. Officiellement, le gaz lacrymogène n'est pas conçu pour être létal. Ses composantes chimiques réagissent plutôt avec les muqueuses du corps humain, provoquant irritations et sensations de brûlure. Par cet effet, il force le corps à chercher un espace plus hospitalier et, conséquemment, à quitter la position où les conditions de vie sont devenues insupportables.

⁹² Il existe des exceptions documentées à cet usage officiel où une cartouche de gaz est tirée directement vers un individu dans le but délibéré de provoquer des blessures plus sérieuses (*B'Tselem*, 2012).

Michel Foucault appelle « biopolitique »⁹³ la capture en masse de la vie par le pouvoir politique. Il ne s'agit ni de l'exercice d'une souveraineté sur des sujets ni de la discipline de corps singuliers. La biopolitique désigne plutôt le contrôle statistique des populations par le biais d'actions effectuées sur l'environnement qu'elles ont pour milieu de vie. En d'autres mots, elle concerne « la prise en compte des relations entre l'espèce humaine, les êtres humains en tant qu'espèce, en tant qu'être vivant, et puis leur milieu, leur milieu d'existence » (1997 : 218).

Les sujets et les corps ne sont pas pour autant abandonnés comme siège de l'exercice du pouvoir, mais se trouvent plutôt intégrés à une nouvelle forme de contrôle, dont l'usage des gaz lacrymogènes fournit une illustration exemplaire. En continuité avec la guerre chimique analysée par Sloterdijk, l'usage des gaz lacrymogènes dans la vidéo porte à l'attention les caractéristiques partagées de « nos » conditions de vie biologique :

With the phenomenon of gas warfare, the fact of the living organism's immersion in a breathable milieu arrives at the level of formal representation, bringing the climatic and atmospheric conditions pertaining to human life to a new level of explication. (Sloterdijk, 2009 : 23)

La capacité de l'être humain à modifier les conditions dans lesquelles il vit ne s'arrête pas à l'usage de gaz chimiques. L'événement enregistré à Istanbul à l'été 2013

⁹³ Un des tout premiers usages du terme « bio-politique » (avec un trait d'union que délaissera Foucault par la suite) se trouve dans la deuxième lecture qu'il donne dans le cadre du cours de médecine sociale à l'Université d'État de Rio de Janeiro, en octobre 1974 (voir spécifiquement 2001b : 210). Le concept est ensuite développé, aux côtés du concept de « bio-pouvoir », dans le cours du 17 mars 1976 donné au Collège de France sous le titre *Il faut défendre la société* : « Après l'anatomo-politique du corps humain, mise en place au cours du XVIIIe siècle, on voit apparaître, à la fin de ce même siècle, quelque chose qui n'est plus une anatomo-politique du corps humain, mais que j'appellerais une "biopolitique" de l'espèce humaine. » (1997 : 216). Une synthèse des idées développées pendant ce cours est publiée la même année dans le premier volume de *Histoire de la sexualité* dans la section finale intitulée « Droit de mort et pouvoir sur la vie » (1976 : 175-211). Une excellente étude de l'histoire du concept de « biopolitique », qui précède les analyses de Foucault, est offerte par Esposito dans son livre *Bíos* (2008 : 13-44).

est un rappel que la biopolitique est également un phénomène technologique qui se confond dans son extension au monde lui-même. Cela non pas parce que « nous » respirons tous des gaz lacrymogènes — ce n'est pas le cas — ni simplement parce que les mêmes cartouches de gaz étaient utilisées cet été-là aussi bien en Turquie qu'au Brésil (Reuters, 2013). C'est plutôt en raison de « nos » capacités collectives à transformer les conditions de « notre » milieu de vie commun à une échelle sans précédent dans l'histoire humaine, tel que cela a déjà été évoqué précédemment.

La biopolitique, précise Foucault, est également « le problème de ce milieu [de vie], en tant que ce n'est pas un milieu naturel et qu'il a des effets de retour sur la population; un milieu qui a été créé par elle. » (1997 : 218) Pour le penseur des conditions spatiales de la coexistence qu'est Sloterdijk, cela signifie plus spécifiquement que les populations humaines ne sont situées ni strictement dans l'*Umwelt* décrit par Jakob von Uexküll, ni non plus proprement dans le *Welt* heideggerien. Elles habitent un espace intermédiaire construit — « médiatique » —, qui est précisément celui analysé dans la trilogie des *Sphères*. Cet espace n'a ni tout à fait la détermination fermée de « l'environnement » animal (Uexküll) ni l'ouverture radicalement indéterminée du monde dans lequel Heidegger situe, à son avis, une certaine modalité d'être du *Dasein* (2000 : 42-43; 2005b). Un développement plus long serait nécessaire afin de montrer clairement comment la théorie des sphères de Sloterdijk hérite des thèses de Heidegger, sans pour autant s'y réduire. Il s'agirait alors d'examiner plus finement la relation entre le *Gestell* heideggerien, la théorie des sphères et l'« écotechnie » de Nancy. Une telle recherche permettrait de déployer plus en avant les idées avancées ici, notamment en direction de l'horizon vers lequel elles tendent et auquel il est possible de donner le nom provisoire d'« ontologie médiatique » (sous l'importante réserve que son « ontologie » n'est pas traditionnelle).

2.2.3. L'agent du pouvoir

Là où la technologie disciplinaire pouvait, en certaines circonstances, être assignée à un pouvoir souverain bien circonscrit, les technologies de contrôle biopolitique ne sont pas nécessairement centralisées dans une forme spécifique d'État, de gouvernement ou de système. Foucault est clair à ce sujet dans la définition qu'il donne du « pouvoir » :

Par pouvoir, je ne veux pas dire « le Pouvoir », comme ensemble d'institutions et d'appareils garantissant la sujétion des citoyens dans un État donné. Par pouvoir, je n'entends pas non plus un mode d'assujettissement, qui par opposition à la violence, aurait la forme de la règle. Enfin, je n'entends pas un système général de domination exercée par un élément ou un groupe sur un autre, et dont les effets, par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier. L'analyse, en ce qui concerne le pouvoir, ne doit pas postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'État, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination; celles-ci n'en sont plutôt que les formes terminales. (1976 : 121)

Cela ne signifie pas pour autant que les actions du gouvernement turc à l'été 2013 ne méritent pas un examen critique. Il y a bien dans les faits ce que Foucault appelle une « étatisation du biologique » (1997 : 213). Il suffit par exemple de rappeler les lois concernant la recherche sur les cellules souches, l'avortement ou encore le contrôle des naissances (la politique de l'enfant unique mise en vigueur en Chine à partir de 1979 constitue un exemple probant de ce dernier cas). Les décisions politiques stratégiques du Premier ministre turc Recep Tayyip Erdoğan ont sans aucun doute un certain rôle à jouer dans l'attaque au gaz capturée par l'enregistrement amateur dont il est question ici.

Toutefois, la perspective avancée par Foucault au sujet de la biopolitique implique que le pouvoir n'est pas un prédicat déterminé qui pourrait être assigné à un individu

ou à un groupe d'individus : à un agent en particulier. Il ne s'agit pas non plus d'un donné substantiel qu'il serait possible de s'approprier, au détriment de ceux qui en seraient ainsi dépossédés. En ce sens, le slogan populaire « *More power to the people* » ne représente pas adéquatement les théories foucaaldiennes. Dans le paradigme biopolitique, « [l]e pouvoir est partout; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout » (1976 : 122). Ce « réseau de relations de pouvoir » forme plutôt « des points de résistance mobiles et transitoires » (*Ibid.* : 127). Lors des manifestations contre la destruction du parc Gezi par exemple, des tactiques localisées de climatisation ont émergé afin de contrer la stratégie de répression fondée sur l'usage de gaz lacrymogènes : les manifestants ont développé une technique pour neutraliser les cartouches de gaz qui étaient tirées contre eux qui consistait à s'en saisir rapidement et à les enfermer dans un contenant vide comme un bidon ou une cruche. Ce que Foucault souligne néanmoins, ce sont les manières par lesquelles ces flux de résistance sont susceptibles d'une (re)capture ou d'une cooptation institutionnelle :

Et, c'est sans doute le codage stratégique de ces points de résistance qui rend possible une révolution, un peu comme l'État repose sur l'intégration institutionnelle des rapports de pouvoir. (*Ibid.*)

Agamben, qui a donné une nouvelle direction aux travaux de Foucault, a montré comment l'institution pieuse des « droits de l'homme » participe elle-même à la gestion politique de la vie humaine dont elle dénonce par ailleurs les effets :

Les Déclarations des droits de l'homme représentent la figure originelle de l'inscription de la vie naturelle dans l'ordre juridico-politique de l'État-nation. Cette vie nue naturelle qui était dans l'Ancien Régime politiquement insignifiante et appartenait à Dieu comme vie de la créature, et qui, dans le monde classique, se distinguait clairement (du moins en apparence), en tant que *zōē*, de la vie politique (*bios*), émerge désormais au premier plan dans la structure de l'État, et devient le fondement terrestre de sa légitimité et de sa souveraineté. (1997 : 138)

Dans cette perspective, il y a lieu de considérer les droits de l'homme comme appartenant pleinement à l'héritage d'un mode de pouvoir qui autorise — et dont émerge — l'usage de gaz lacrymogènes comme moyen spécifique d'une opération biopolitique. Sans qu'il soit nécessaire de développer cette idée ici, il est possible de pointer le problème que constitue, à cet égard, une certaine forme d'activisme qui cherche à faire reconnaître aux animaux les mêmes droits que ceux qui sont reconnus — lorsqu'ils sont reconnus — à l'être humain.

Une telle mise en contexte donne à voir l'importance des efforts actuels consistant à penser différentes formes de vie commune, distinctes des formes institutionnelles qui sont offertes par le pouvoir biopolitique en vigueur. Il s'agit précisément d'ouvrir de nouvelles voies à la pensée qui ne soient pas basées sur « une opposition binaire et globale entre les dominateurs et les dominés » ou sur « des partages binaires et massifs », cela afin d'échapper « à ce système Souverain-Loi qui a si longtemps fasciné la pensée politique » (Foucault, 1976 : 124, 127, 128). En d'autres termes, si le pouvoir n'est pas imputable à un agent particulier, mais circule plutôt « entre nous », comment envisager une manière d'être ensemble qui ne soit pas une menace pour elle-même?

Le repérage de la « singularité quelconque » chez Agamben comme le travail de Nancy sur le « singulier pluriel » constituent des exemples significatifs en ce sens. Ces deux auteurs sont engagés depuis plus de trois décennies dans une entreprise à portée éthique consistant à penser de nouvelles formes de vie politique, pour lesquelles ils ont tous deux recours, avec les réserves de rigueur, au terme problématique de « communauté ». Ils le font par ailleurs d'une manière qui, à la fois est explicitement non dialectique et met l'accent sur un processus événementiel « inopérateur », c'est-à-dire qui n'œuvre pas à fonder une communauté donnée ni, à plus forte raison, un

programme politique déterminé. C'est au prix de ces efforts qu'ils donnent à penser un mode ou des manières où la coexistence ne participe pas d'emblée à sa propre perte. Les enjeux de ces analyses informent le troisième mouvement de la dissertation.

Pour l'instant, l'attention doit se reporter encore une fois à la vidéo amateur captée à Istanbul. Dans la section qui suit, il s'agira de tenter de penser les modalités de coexistence où se déploie une violence sans agent ni centre. Cette conception du pouvoir, loin de suggérer une diffusion des responsabilités, porte plutôt la responsabilité à un seuil critique.

2.2.4. Guerre civile mondiale

Jusqu'ici, il a été suggéré que les événements enregistrés près du parc Gezi exposent le rôle crucial joué par un milieu de vie partagé. Il a en outre été avancé qu'il y a plus à penser dans ce qui s'y passe qu'une simple opposition binaire entre deux groupes engagés dans une lutte « pour » le pouvoir. Comment, à la lumière de ces observations, comprendre l'affrontement qui s'y déroule?

Il peut sembler à première vue exagéré d'évoquer la catégorie de la guerre pour en rendre compte. Les événements dont il est question ne semblent pas relever proprement d'une situation militaire. Ils se produisent dans les rues d'une ville, et leurs protagonistes ne sont pas des soldats (pas plus les manifestants que les forces de l'ordre). De plus, l'usage de cartouches lacrymogènes par les policiers est légalement destiné au contrôle de populations civiles⁹⁴. En effet, si l'usage militaire d'armes

⁹⁴ L'usage massif de gaz lacrymogènes lors des manifestations au parc Gezi ne constitue pas une première. Cette pratique est commune au contrôle des foules dans de nombreux autres pays. À l'été 2013, d'importantes manifestations au Brésil ont été contrôlées de la même manière. À ce sujet, le lecteur est invité à consulter l'ouvrage d'Anna Feigenbaum examinant l'histoire de ces usages (2015).

chimiques a été le sujet de nombreuses lois internationales l'interdisant depuis la Convention de La Haye, l'usage civil de gaz lacrymogènes pour le contrôle des foules demeure autorisé par la loi internationale. Ainsi, le Centers for Disease Control and Prevention, un organisme gouvernemental américain, considère le gaz lacrymogène comme étant un « *riot control agent* » : plutôt que de s'y référer comme à un « *chemical weapon* », il le classe parmi les « *chemical compounds* » (Centers for Disease Control and Prevention, 2013).

De surcroît, les conflits civils sont loin d'être un nouveau phénomène. D'après l'interprétation qu'en donne Platon dans le *Protagoras*, lorsque les premiers humains se sont rassemblés dans des cités, ils se portaient atteinte les uns aux autres (« *they did wrong to one another* »), car il leur manquait encore « l'art politique » (πολιτικὴν τέχνην), qui englobe en outre, chez Platon, « l'art de la guerre » (1924 : 135; 322b). L'histoire de ces conflits peut ainsi être retracée jusqu'à la *stasis* grecque qui désignait, en son temps, une confrontation violente entre les membres civils d'une cité-État (πόλις) donnée. L'historienne helléniste française Nicole Loraux a pu montrer, dans une étude monumentale, que ce mode d'interaction conflictuel était en fait au cœur du concept politique chez les Grecs de l'Antiquité (1997). Plus récemment, Esposito a souligné l'importance qu'une certaine tradition de la philosophie politique italienne — Machiavel en tête — accorde à « l'immanetisation de l'antagonisme », c'est-à-dire au fait que le conflit est constitutif de l'ordre (2012 : 45-58)⁹⁵.

⁹⁵ Il faut encore mentionner l'ouvrage de Agamben traitant précisément de cette question, *Stasis : Civil War as a Political Paradigm* (2015a). L'analyse offerte par cet ouvrage, qui paraît au moment d'écrire ces lignes, n'a toutefois pas pu être intégrée à la dissertation.

Pourtant, l'intensité de la violence capturée par la vidéo se laisse difficilement penser à partir de l'idée classique d'un « contrôle des foules » mesuré. En août 2012, l'organisation indépendante *Physicians for Human Rights* publiait un rapport intitulé « Weaponizing Tear Gaz », où elle s'inquiétait de l'usage « sans précédent » du gaz lacrymogène comme agent de contrôle lors des phases les plus soutenues des soulèvements populaires à Bahreïn, en 2011. Le rapport suggérait en outre explicitement que le gaz — auquel il se réfère comme à un « agent toxique chimique » — pouvait et avait été utilisé comme arme d'assaut (Atkinson, 2012).

À l'été 2013, le Premier ministre de la Turquie a par ailleurs, pendant un moment, menacé de déployer les forces militaires de l'État dans la ville d'Istanbul afin de rétablir l'ordre (Al Jazeera, 2013)⁹⁶. Un tel déploiement a soulevé le spectre d'une guerre civile, à l'image de celle qui secouait alors la Syrie et qui la secoue encore au moment d'écrire ces lignes.

À elle seule, cette menace autorise une association entre les manifestations turques et un phénomène plus général par lequel, partout dans le monde, la sphère des opérations militaires pénètre la sphère civile. C'est ce phénomène que je souhaite maintenant considérer.

Les événements enregistrés par la vidéo amateur en Turquie sont effectivement loin d'être exceptionnels : bien au contraire, ils semblent être exceptionnellement familiers.

⁹⁶ Au même moment, les autorités brésiliennes annonçaient le déploiement de la Force nationale de Sécurité publique (*Força Nacional de Segurança Pública*). Cette force est composée de membres de la Police militaire brésilienne. La qualification « militaire » d'une force de police responsable de l'ordre public est un autre indicateur de l'indifférenciation entre la sphère civile et la sphère de la guerre dont il sera question ici (BBC, 2013b).

Ils se sont donnés à voir aussi bien dans les rues de Montréal en 2012 que dans le cadre du mouvement protestataire de 2013 au Brésil. Aux États-Unis, une certaine militarisation des interventions dans la sphère civile s'est exprimée dans le déploiement du Massachusetts National Guard dans la ville de Boston, dans les jours qui ont suivi les attentats du 15 avril 2013, et cela, à la suite de la signature d'une « Déclaration d'urgence » par le président Barack Obama (Theophanidis, 2013, 2015). Elle s'est donnée aussi à voir dans le flux inversé d'équipements militaires américains, d'abord déployés outre-mer au cours de la dernière décennie dans le contexte des conflits au Moyen-Orient, puis récemment rapatriés et remis à la disposition des forces de l'ordre du pays (Appuzo, 2014)⁹⁷. L'émergence des firmes militaires privées, qui jouent un rôle aussi bien à l'étranger que sur la scène nationale, doit être liée au même phénomène⁹⁸. Un an à peine après le gazage massif des manifestants au parc Gezi, à Istanbul, c'est sur les pelouses des maisons de la ville de Ferguson aux États-Unis que s'exposait à nouveau la rencontre de toutes ces tendances. Sous prétexte d'assurer l'ordre public, on a fait un usage intensif de gaz lacrymogènes, des équipements militaires atypiques ont été déployés dans les rues de la ville et les membres des forces de l'ordre ont adopté une méthode d'intervention agressive — officiellement condamnée — à l'endroit de la population civile (Lowery, 2014 ; Rubin, 2014 ; Caldwell, 2014).

⁹⁷ À l'analyse de l'intégration d'équipements militaires au sein des forces de l'ordre chargées d'assurer la protection civile devrait s'ajouter celle de la militarisation des techniques d'intervention utilisées par ces mêmes forces (Barko, 2013).

⁹⁸ De telles firmes ont notamment été déployées en Nouvelle-Orléans après le passage de l'ouragan Katrina, en 2005. Sur l'émergence des sociétés militaires privées au cours des dernières décennies, je réfère à l'article désormais classique de P.W. Singer « Corporate Warriors » (2002). L'auteur et journaliste Jeremy Scahill a analysé plus récemment le cas spécifique de la firme militaire privée Blackwater dans son livre *Blackwater : The Rise of the World's Most Powerful Mercenary Army* (2007).

Dans son essai *On Revolution* paru en 1963, Arendt observe que la distinction entre le domaine de la guerre (qui prenait place dans l'espace qui sépare les États souverains) et la sphère civile (interne à chacun de ces États) a commencé à s'estomper dès la Première Guerre mondiale en raison, notamment, des nouveaux types d'armements utilisés (et elle pensait sans doute aussi bien au début des techniques de bombardement aérien qu'à l'usage des gaz qui fait l'objet de l'essai de Sloterdijk dont il a déjà été question ici⁹⁹). Cette observation pousse Arendt à parler de « *total war* » et encore de « *a kind of civil war raging all over the earth* » (2006 : 17).

Dans cette perspective, le début de ce qu'on a appelé la « guerre contre le terrorisme » (aussi connue en anglais sous le nom de *Global War on Terror*¹⁰⁰) participe sans doute de la même tendance planétaire. Cette initiative a en effet étendu *de facto* le théâtre des opérations militaires américaines à l'ensemble du globe, et conséquemment a porté jusqu'à l'intérieur des frontières internationales qui délimitent les espaces nationaux. Toute la controverse, complexe, portant sur les frappes ciblées menées par une flottille de drones américains télécommandés doit éventuellement être appréhendée à la lumière de ce « pliage » de la sphère militaire sur la sphère civile.

Ces remarques doivent certainement être comprises avec les nuances appropriées. D'une part, l'argument voulant que le taux des victimes civiles associé à des conflits militaires ait connu un accroissement marqué au 20^e siècle demeure controversé

⁹⁹ C'est pendant la Seconde Guerre mondiale que les techniques de bombardement aérien pénètrent de manière marquée à l'intérieur de la sphère civile, avec le déploiement par les Alliés de la stratégie dite du « *area bombing* » ou « *carpet bombing* », qui abandonne explicitement les cibles militaires au profit des zones industrielles et civiles et cela, notamment, à des fins de « démoralisation ». (Theophanidis, 2004).

¹⁰⁰ En 2009, l'administration du président Barack Obama a officiellement abandonné l'usage de ce terme au profit de l'expression « *overseas contingency operations* » (Burkeman, 2009).

(Roberts, 2010). D'autre part, un effort doit assurément être fait pour distinguer entre l'accroissement des incidents violents et l'accroissement de la couverture médiatique réservée aux incidents violents, elle-même inséparable du phénomène de globalisation technologique (Achenbach, 2011).

Cela étant dit, il ne s'agit ici en aucune manière d'avancer un argument quantitatif sur le nombre de victimes associé à des événements violents et/ou à des opérations relevant d'une conception traditionnelle de l'engagement militaire. C'est notamment sur la base d'une analyse essentiellement quantitative que s'appuie la thèse controversée de Steven Pinker selon laquelle la violence dans les sociétés humaines est aujourd'hui à son niveau historique le plus bas (2011).

Il s'agit bien plutôt de pointer vers une transformation générale des modes qualitatifs de coexistence à la lumière d'un bouleversement associé, entre autres, à la crise de l'État souverain comme mode principal de synthèse politique (Theophanidis, 2016). Tout se passe comme si l'expérience d'une certaine violence, en partie militarisée, se fait aujourd'hui sentir à l'échelle plus intime d'une variété d'espaces publics et privés, où elle prend diverses formes : répressions musclées par les forces de l'ordre, mais aussi attentats à la bombe, assassinats ciblés, meurtres de masse, émeutes incendiaires ou insurrections armées.

Dès le début des émeutes en Turquie, en mai 2013, des efforts ont été faits pour associer ce mouvement de protestation à d'autres événements similaires ayant agité la scène internationale au cours des années précédentes. Deux des principaux exemples récents sont le mouvement « Occupy Wall Street » en Occident et le « Printemps arabe » au Moyen-Orient (Groll, 2013). Il est sans doute effectivement raisonnable de penser

qu'au-delà de leurs spécificités régionales, plusieurs de ces événements partagent dans une certaine mesure un profil global commun.

Toutefois, il semble difficile d'ignorer qu'à côté de ce qui pourrait être compris comme le partage d'un désir pour le renouveau d'une certaine unité politique se profile aussi l'expression d'un mode d'être ensemble dramatiquement caractérisé par la violence, le conflit, l'affrontement. Les tempêtes meurtrières qui ont fait frémir le 20^e siècle expriment de manière aiguë ces mutations, qui se poursuivent par ailleurs jusqu'au seuil du siècle suivant, c'est-à-dire jusqu'à « nous ». Comme il a déjà pu être suggéré, cette hypothèse implique que le mouvement même qui porte les êtres humains les uns vers les autres — une certaine idéologie du « vivre ensemble » — est susceptible d'alimenter dans les faits des formes de vie politique fondées sur la destruction mutuelle. C'est ce point particulier qui doit motiver une révision de la catégorie de la guerre comme monde antagoniste réglé.

Dans la conclusion de son essai *Le malaise dans la culture* publié en 1930, Sigmund Freud avait déjà identifié le défi auquel l'espèce humaine s'apprêtait à faire face. Serait-il possible pour les humains, demandait-il, de développer une manière de vivre ensemble tout en réussissant « à se rendre maîtres de la perturbation apportée à la vie en commun par l'humaine pulsion d'agression et d'auto-anéantissement » (1995 : 89)? Cette inquiétude a depuis été répétée par de nombreux auteurs, particulièrement au regard du bombardement atomique du Japon en 1945, notamment par Benjamin, Anders, Camus et Arendt.

Vingt ans avant les remarques de Arendt à l'égard de la guerre civile qui lui semblait s'emparer du monde, Carl Schmitt évoquait au sujet du bouleversement de l'ordre

mondial provoqué par la crise de l'État souverain une « guerre civile mondiale » : *Weltbürgerkrieg* (traduit en anglais par « *global civil war* » ou « *international civil war* »).¹⁰¹ L'effondrement de l'ancienne distribution des pouvoirs entraînait à son avis le déchaînement de guerres illimitées qui échapperaient à l'encadrement du droit international (encadrement que Schmitt désigne avec l'expression « *eine Hegung des Krieges* »). La distinction posée par Schmitt entre amis et ennemis (*Freund-Feind-Unterscheidung*), par laquelle les relations antagonistes légitimes entre les États souverains étaient régulées, s'en trouve modifiée. Dans ces nouvelles conditions, l'État n'est plus simplement un agent de régulation, mais un objet de litige au sein de cette « guerre civile mondiale » (Kochi, 2006 : 284)¹⁰².

Là où Schmitt se préoccupe de « droit international public » (*Völkerrecht*), ce sont ici les modes d'être en commun — de communication — qui retiennent l'attention de l'analyse. C'est précisément sur ce terrain que Nancy positionne ses analyses depuis le début des années 1980. Lorsque, quelques semaines seulement après les attentats du 11 septembre 2001 et dans la continuité de ses travaux sur la communauté, il rédige *La communauté affrontée*, Nancy ouvre son essai en évoquant lui aussi une guerre, mais une guerre dont la dynamique n'est clairement plus limitée à une conception classique :

L'état présent du monde n'est pas une guerre de civilisations. C'est une guerre civile : c'est la guerre intestine d'une cité, d'une civilité, d'une

¹⁰¹ Carl Schmitt, qui a pu avoir emprunté le concept à Ernest Jünger, utilise le terme *Weltbürgerkrieg* pour la première fois en 1943 dans son essai « Die letzte globale Linie » (1995). Sur les origines incertaines du mot, voir Louiza Odysseos (2008). Le terme est également mentionné dans une entrée du *Glossarium* datée du 8 octobre 1947 (1991 : 29).

¹⁰² Les observations de Schmitt relatives à la transformation de l'ordre mondial participent étroitement à sa théorie du « Nomos de la Terre » (dont le traité éponyme paraît en 1950). La reconfiguration de la distinction entre ami et ennemi à la lumière de la *Weltbürgerkrieg* est développée dans l'essai *Théorie du partisan*, paru pour la première fois en 1963, c'est-à-dire la même année où paraît l'essai de Arendt *On Revolution*, où elle traite elle-même d'une « guerre civile » à l'échelle planétaire.

citadinité qui sont en train de se déployer jusqu'aux limites du monde et, de ce fait, jusqu'à l'extrémité de leurs propres concepts¹⁰³. (2001 : 11)

Quelques années plus tard, lorsqu'Agamben publie son essai *État d'exception*, en dialogue critique avec l'œuvre de Schmitt, il diagnostique lui aussi une « guerre civile mondiale » comme expression emblématique du passage à une crise permanente — l'« état d'exception » —, qu'il présente comme le « paradigme de gouvernement dominant dans la politique contemporaine » (2003 : 12)¹⁰⁴. C'est au final cet aspect que Sloterdijk désigne, de son côté, par l'expression « guerre des écumes » :

L'image morphologique du monde polysphérique que nous habitons n'est plus la sphère, mais l'écume. [...] Ce que l'on célèbre aujourd'hui confusément dans tous les médias comme la globalisation constitue, d'un point de vue morphologique, la guerre des écumes étendue à l'univers. (2002 : 80-82)

C'est une des forces de l'analyse menée par Foucault que d'avoir montré comment, à l'époque actuelle, les politiques de gestion de la vie sont toujours susceptibles de se renverser en politiques de production de la mort¹⁰⁵. Cette situation devient possible parce que, explique-t-il, politique et guerre sont deux stratégies complémentaires de codage biopolitique du pouvoir : deux stratégies différentes, mais toutes deux « promptes à basculer l'une dans l'autre » (1976 : 123). En effet, les conflits les plus meurtriers du siècle dernier ont été menés, d'une manière apparemment paradoxale, au nom de la sauvegarde de l'intégrité de certaines formes de vie (classes, races) :

¹⁰³ L'argument d'une guerre intestine qui se déploie comme la manière globalisée de l'être-en-commun est repris dans deux autres très courts essais de Nancy (2002b, 2003).

¹⁰⁴ L'argument avancé par Agamben n'est pas sans rappeler le commentaire de Benjamin selon lequel « "l'état d'exception" dans lequel nous vivons est la règle » (2000b : 433). Agamben y fait d'ailleurs référence au tout début de son ouvrage (2003 : 18)

¹⁰⁵ Cet aspect de la biopolitique a reçu des développements importants au cours des dernières années, notamment sous les appellations de « thanatopolitique » et de « nécropolitique » (Mbembe, 2003; Esposito, 2008 : 110-145; Campbell, 2011).

Les guerres ne se font plus au nom du souverain qu'il faut défendre; elles se font au nom de l'existence de tous; on dresse des populations entières à s'entre-tuer réciproquement au nom de la nécessité pour elles de vivre. Les massacres sont devenus vitaux¹⁰⁶. (*Ibid.* : 180)

Un major de l'armée américaine a exprimé ce paradoxe sous sa forme la plus claire et la plus concise en commentant le bombardement du village vietnamien de Ben Tre pendant l'offensive du Têt, en 1968, bombardement mené sans considération pour les pertes civiles : « *It became necessary to destroy the town to save it* » (*The New York Times*, 1968)¹⁰⁷.

À la lumière de ces quelques observations, il est maintenant possible de comprendre comment la catégorie traditionnelle de la « guerre » gagnerait à être révisée et comment, sur la base d'une telle révision, elle pourrait s'appliquer adéquatement à ce qui se produit sur la place du parc Gezi dans l'enregistrement vidéo. Cette révision permettrait aussi de rendre compte d'autres phénomènes impliquant non seulement des opérations militaires menées en zones civiles, mais également des impacts dévastateurs de catastrophes industrielles ou naturelles.

Il devient en effet nécessaire, sinon urgent de considérer les désastres environnementaux sans précédent auxquels « nous » sommes exposés depuis le

¹⁰⁶ Il est intéressant de noter que le problème de la guerre a beaucoup préoccupé Foucault, et ce jusqu'à la fin de sa vie. Outre le traitement qu'il y a accordé dans ses cours — *La société punitive* en 1973 et *Il faut défendre la société* en 1975-76 —, il signale encore l'intérêt qu'il porte à ce thème dans un entretien accordé à André Berten en 1981 : « Donc si vous voulez, je croise sans cesse le droit sans le prendre comme objet particulier. Et si Dieu me prête vie, après la folie, la maladie, le crime, la sexualité, la dernière chose que je voudrais étudier ce serait le problème de la guerre et de l'institution de la guerre dans ce que l'on pourrait appeler la dimension militaire de la société. Là encore j'aurais à croiser le problème du droit aussi bien sous la forme du droit des gens et du droit international, etc., que sous celle de la justice militaire : ce qui fait qu'une nation peut demander à quelqu'un de mourir pour elle. » (1988 : 19)

¹⁰⁷ La citation du major n'a jamais été formellement authentifiée (Keyes, 2006 : 43-44).

dernier siècle — sinon depuis le début de la révolution industrielle — comme une extension de la guerre civile globale que l'espèce humaine s'impose à elle-même. La crise coexistentielle qui survient lorsqu'une gestion de la vie se trouve associée à la manipulation potentiellement mortelle des conditions environnementales — ou médiatiques — de la vie s'illustre en effet également dans le débat contemporain entourant l'augmentation des gaz à effet de serre (GES). Les ciels saturés de smog, dont des exemples dramatiques sont régulièrement donnés à voir aussi bien à Singapour qu'à Beijing, à Mexico et à Los Angeles, illustrent le seuil critique où un régime de vie en commun se retourne contre lui-même.

Lors de sa visite à la ville de Lac-Mégantic, où le déraillement d'un convoi de wagons-citernes a provoqué un des pires accidents ferroviaires de l'histoire moderne du pays — dont il a déjà été question dans le préambule de cette dissertation —, le Premier ministre du Canada a comparé la scène à une « zone de guerre » (BBC, 2013a). Ce n'est certainement pas le premier désastre industriel à être associé au paradigme de la guerre.

Les limites de cette comparaison apparaissent surtout lorsqu'on comprend la « guerre » à partir de sa conception traditionnelle (celle de Clausewitz par exemple), où un front offensif est clairement identifié — généralement entre deux États souverains —, et où la sphère civile est exclue de la sphère des opérations militaires. Lorsque la catégorie de la guerre est révisée selon les modalités exposées jusqu'ici, ce qui se donne à penser, c'est un mode de coexistence où, comme jamais auparavant, la vie humaine paraît œuvrer à son propre anéantissement. De ce point de vue, il est possible de lire les discussions visant à reconsidérer l'époque géologique actuelle comme relevant de l'« anthropocène » (plutôt que de l'holocène) comme une autre

déclinaison de préoccupations générales associées aux manières d'être ensemble mortifères dont il a été question dans cette section.

2.2.5. La vallée des larmes

L'humanisme de la Renaissance avait fourni à l'espèce humaine — sous la forme d'une « humanité » qualifiée — une position privilégiée, supérieure, qui, sans être divine, était distinctement séparée de la terre, « au milieu du monde », comme l'écrivait le prince de la concorde, Mirandole. La modernité est souvent interprétée comme le moment où cette position est perdue, alors que les êtres humains retombent pour ainsi dire parmi les entités qu'ils contemplaient de haut (dans ce qui peut être lu comme un redoublement ou une élévation en puissance des divers récits, mythologiques et bibliques, qui associent la genèse de l'être humain au thème de la chute). Cette transformation s'accompagne de la réalisation que la vie humaine n'est pas absolument exceptionnelle, mais qu'elle est au contraire intimement intriquée à un environnement biotechnologique spécifique mis en forme par son existence même, et partagée avec d'autres espèces, d'autres entités. Les conditions critiques de cette « écotechnie », comme l'a nommée Nancy dans un court commentaire sur la biopolitique — déjà cité —, se manifestent aujourd'hui de manière marquée et quotidienne (2002 : 140).

Ce que l'examen précédent montre, en particulier, c'est que les opérations qui concernent le contrôle et l'organisation de la vie en commun ne s'effectuent pas dans une réalité distincte et isolable : comme dans les hautes tours d'un château sinistre. À l'inverse, le réseau de gestion de pouvoir qui tente pour le meilleur et pour le pire d'offrir à la coexistence des êtres humains une forme adéquate coïncide partout dans le monde avec la vie elle-même : il s'agit d'abord et avant tout de « nous ». Plutôt que d'être *au* milieu du monde, « nous » nous découvrons *être* le milieu même de ces

manières, étudiées ici sous l'angle de la biopolitique. Or à ce constat s'ajoute immédiatement le caractère dramatiquement aporétique de la situation. L'exemple des événements survenus près du parc Gezi en est une illustration criante. Tout comme la jeune femme saisie à la gorge par un nuage de gaz asphyxiant, les possibilités mêmes de ce « nous » semblent aujourd'hui porter les conditions de sa propre destruction.

Dans la troisième étude de cas, il sera donné à voir plus précisément, et sous un autre angle, comment « nous » sommes à la fois agents et patients de cette crise, et comment des solutions avancées pour y remédier peuvent participer, au contraire, à la reconduire.

2.3. Notre faillite¹⁰⁸

2.3.1. La crise de la dette publique grecque

Dans un essai intitulé « Dans cet exil. Journal italien 1992-1994 », Agamben cite les mots suivants attribués par l'écrivain anglais E.M. Forster au poète grec Constantin Cavafy : « Vous, les Anglais, ne pouvez pas nous comprendre; nous, les Grecs, avons fait banqueroute il y a bien longtemps. » (2002 : 150)¹⁰⁹. Agamben emprunte les mots de Cavafy afin de commenter la situation mondiale contemporaine dans une perspective politique. À son avis, depuis la formulation de ce commentaire dans les années 1920, ce sont « tous les peuples d'Europe (et, peut-être, de la terre) [qui] ont fait banqueroute » (*Ibid.*). « Nous » existerions « après la faillite des peuples » (*Ibid.*). Dans la perspective qui est celle du philosophe italien, cette faillite [*fallimento*] prend la forme aiguë — la plus aiguë — des massacres qui ont marqué le 20^e siècle : Auschwitz, la guerre civile espagnole, les viols d'Omarska en Serbie dans les années 90. Que faire de cet héritage, négatif au sens non seulement de la valeur négative qu'il porte, mais aussi au sens de la « faute », du « manque », de la « privation » par laquelle il se présente à « nous ». Que peut signifier pour « nous » de recevoir et de porter en commun, comme héritage, cette absence? « Même perdre est encore nôtre », suggère de manière émouvante Rainer Maria Rilke dans un poème dédié à Hans Carossa en 1924 (1972 :

¹⁰⁸ Ce texte est d'abord paru en ligne sur le site de la revue *Chronos* (Theophanidis, 2014). Il est présenté ici dans une version remaniée.

¹⁰⁹ Dans l'édition originale italienne, la citation est rendue ainsi : « *Voi inglesi non potete capirci : noi greci abbiamo fatto bancarotta tanto tempo fa* » (1996a : 110). Le philosophe italien paraphrase Forster. La manière dont Forster rapporte les observations que Cavafy a partagées avec lui dans les années 1920 est la suivante : « *Never forget about the Greeks that we are bankrupt. That is the difference between us and the ancient Greeks, and my dear Forster, between us and yourselves.* » (Lago & Furbank, 1985 : 118). Dans son livre *In Byron's Shadow : Modern Greece in the English & American Imagination*, David Ernest Roessel fait le commentaire suivant sur l'authenticité et le sens de la citation que Forster attribue à Cavafy : « *Whether Cavafy ever said this or not, it accurately reflects Forster's opinion of the gap between the ancient and the modern Greeks and his belief that the ancient Greek spirit could now be found in England.* » (2002 : 319, n. 28)

445). La question de savoir ce qu'il faut « faire » de cette faillite rappelle encore le mot de René Char cité par Arendt dans sa préface à *La crise de la culture* : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament » (1972 : 11). Agamben, tout en mettant rapidement en lumière ce problème, clôt son commentaire avec cette remarque : « Comme dirait aujourd'hui en souriant le poète alexandrin : "Maintenant, du moins pouvons-nous comprendre, puisque vous aussi vous avez fait banqueroute." » (2002 : 151).

Avant de pouvoir apprécier la portée de ce commentaire, il importe de bien examiner les circonstances dans lesquelles elle a pu être formulée. Agamben ne pensait sans doute pas à la crise de la dette publique grecque lorsqu'il écrivait ces lignes, au début des années 1990, mais celle-ci offre néanmoins la possibilité de comprendre la perspective historique générale qui le préoccupait.

À l'entrée de ce deuxième mouvement, il a été donné à penser combien le sujet éprouvait de difficultés à connaître et comment l'objet présentait une certaine incommensurabilité. Loin de pouvoir traiter ces deux problèmes séparément, leurs dimensions épistémologiques et politiques se sont avérées être intriquées à la tâche éthique qui s'est imposée à « nous ». Au cœur du deuxième mouvement, la gravité de cette tâche a reçu un éclairage sous le jour des affrontements violents que prennent « nos » manières d'être ensemble. De ce milieu de mort, que « nous » sommes, il n'y a pas d'issue. Il y réside seulement — mais ce n'est pas rien — la possibilité d'être ensemble autrement.

L'examen de la crise de la dette publique grecque doit permettre de comprendre plus spécifiquement les dimensions historiques qu'ont pu prendre, et que prennent encore, les formes ou les manières de ces affrontements. Denis de Rougemont l'a

exprimé le plus succinctement en suggérant, comme il a déjà été fait mention, que le « nous » est aussi le nom que prend le fascisme. Le fascisme — dont le nazisme est l'une des manifestations historiques déterminées — constitue la forme la plus tragique que « nos » manières de vivre ensemble ont pu connaître au cours des derniers siècles. En ce sens, il s'agit de la forme la plus aiguë des risques que l'aporie de la communication « nous » fait courir. À ce point-ci, il est possible d'avancer que la communication, dans son équivoque problématique, est toujours déjà concernée par le fascisme. Ce problème « nous » concerne donc de près et le fascisme, loin d'être le nom d'un passé qu'il serait aisé de répudier, est l'un des noms de la béance que « nous » sommes, celle où « nous » risquons toujours de « nous » engouffrer. Si un « nous » souhaite encore se donner la possibilité de se comprendre, même dans son incommunicabilité, il doit en effet le faire à partir de cet héritage négatif. Ce troisième examen présente donc en quelque sorte l'intensification de l'examen précédent, tout en spécifiant davantage sa détermination politique et historique.

Ainsi, la crise de la dette publique grecque présente la possibilité d'illustrer clairement deux aspects de la problématique générale qui occupe cette dissertation. D'une part, elle montrera que la crise n'est pas que financière et que la question de la dette possède une dimension coexistentielle qui informe de manière cruciale aussi bien la catégorie de la communauté que celle de la communication. D'autre part, elle offrira à penser — pour qui veut bien penser — à quel point la crise qui secoue la Grèce n'est pas exclusivement grecque, mais se présente d'emblée, elle aussi, comme l'expression d'une crise plus vaste. Il s'agira donc moins d'offrir une analyse détaillée de la crise de la dette publique grecque que de donner à penser ce qu'elle manifeste de « notre » dynamique coexistentielle.

2.3.2. L'objet de la crise

L'exposé adopte dans un premier temps la distinction traditionnelle entre le sujet et l'objet de la crise. Or, cette distinction n'est mise en scène que pour mieux donner à voir à quel point la crise en brouille l'efficace. Il s'agit donc de détailler, dans un autre contexte, une observation qui a déjà été avancée, brièvement, dans le premier mouvement : celle qui portait sur la distinction entre le sujet connaissant et l'objet de connaissance. Ce sera donc l'occasion de « nous » donner à penser. La première observation concerne donc l'objet de la crise, tel qu'il pourrait être entendu au sens usuel. Sur quoi porte la crise de la dette publique grecque?

La dimension financière associée à la dette publique grecque est sans aucun doute la première et la plus aisée à saisir, du moins son caractère général. C'est également celle à laquelle la couverture médiatique prête le plus d'attention. Ce problème de la dette est également un problème aux proportions endémiques que partagent à l'heure actuelle plusieurs nations. La déclaration d'insolvabilité annoncée par l'Argentine en juillet 2014 n'est qu'une des récentes itérations de ce phénomène. Même si le problème de la dette souveraine des nations européennes a occupé une part importante de l'attention ces dernières années, l'enjeu des dettes financières peut tout aussi bien être retracé jusqu'aux États-Unis, où il prend diverses formes. Les crises des *subprimes* en 2008, la débâcle généralisée de l'endettement étudiant et l'accroissement marqué de la dette nationale au cours des dernières années — elle a doublé depuis 2006 — indiquent que cet enjeu est largement répandu et qu'il affecte la société à tous les niveaux, du simple particulier aux banques centrales (la Réserve fédérale américaine)¹¹⁰. Le Canada

¹¹⁰ Entre ces deux échelles, les villes elles-mêmes sont aussi touchées. Au début de l'année 2013, un tribunal américain a ainsi autorisé la ville de Stockton à déclarer officiellement faillite. Avec près de 300 000 habitants, Stockton est la treizième ville en importance dans l'État de Californie. À la même

n’y échappe pas plus : le rapport entre l’endettement des ménages et le revenu personnel est passé de 66 % en 1980 à 150 % en 2011 (Chawla & Uppal, 2012). Les inquiétudes qui accompagnent les possibilités pour un État de faire défaut sur le paiement d’obligations détenues par une variété d’intérêts transnationaux montrent bien les risques de contagion de la crise financière au-delà des frontières d’une entité nationale particulière. Ce n’est donc pas une coïncidence si le concept de dette reçoit depuis quelques années une attention particulière et renouvelée¹¹¹. Aussi, si l’objet de la crise grecque comporte bien une dimension financière, ses effets ne sont pas restreints à la Grèce, mais se font sentir sur l’ensemble de la scène internationale.

En effet, tous les phénomènes financiers évoqués plus haut pointent vers une agitation qui, loin d’être restreinte à un seul État-nation, touche l’ensemble du monde contemporain dans un processus qu’il est devenu usuel de nommer sa « globalisation ». Ainsi, après les attentats du 11 septembre 2001, il aurait été erroné de croire que ces événements ne touchaient que les citoyens des États-Unis. Dans les mois et les années qui ont suivi, ses effets ont pris des proportions véritablement mondiales (il en a été question précédemment). Dans un autre registre, lorsque le volcan Eyjafjöll a fait éruption en 2010, plusieurs vols en provenance ou à destination d’Europe furent détournés ou plus souvent annulés, dévoilant par là l’intime relation qui peut unir l’activité volcanique du sud de l’Islande avec les activités de l’ensemble de la planète. De manière similaire, lorsque les réacteurs de la centrale nucléaire japonaise de

période, en mars 2013, l’État du Michigan déclarait une situation d’urgence financière pour la ville de Détroit (dont la population, en 2011, atteignait les 700 000 habitants).

¹¹¹ À titre indicatif, il suffira ici d’évoquer le documentaire *Payback* de Jennifer Baichwal (2012) adapté du livre *Payback : Debt and the Shadow Side of Wealth* de Margaret Atwood (2008), le livre de David Graeber déjà cité (2011), ainsi que *La Fabrique de l’homme endetté. Essai sur la condition néolibérale* de Maurizio Lazzarato (2011) et sa suite, *Gouverner par la dette* (Les prairies ordinaires, Paris, 2014). L’étude déjà citée de Esposito est, dans la perspective de la présente recherche, particulièrement significative (2000).

Fukushima Daiichi ont été sévèrement endommagés par l'effet combiné d'un tremblement de terre et d'un tsunami en mars 2011, les Américains et les Canadiens de la côte ouest se sont sentis suffisamment concernés pour se procurer, en masse, des comprimés d'iodure de potassium censés les protéger contre les retombées radioactives appréhendées.

Jean-Luc Nancy appelle ce phénomène « l'équivalence des catastrophes » (2012). Cette « équivalence » ne signifie pas que toutes les crises et catastrophes se valent ni qu'elles sont égales. Elle signifie qu'à l'époque actuelle, les populations humaines se sont mises dans une situation où toute catastrophe significative — naturelle ou technologique : la distinction entre ces deux catégories est levée — est toujours immédiatement vécue comme une menace à l'existence humaine en général. Autrement dit, il n'y a plus de catastrophe majeure qui soit localisée, circonscrite : toute catastrophe — financière dans le cas de la Grèce — se répercute à l'échelle du globe.

Toute financière qu'elle soit, la crise de la dette publique grecque est associée à des causes et à des effets qui débordent largement cette économie, lorsque celle-ci est comprise au sens restreint des enjeux financiers. Le tumulte social provoqué par les mesures d'austérité qui ont accompagné les divers plans de sauvetage de la Grèce depuis 2010 en témoigne de manière manifeste. La crise n'a jamais été que financière parce que la sphère de l'économie — entendue en son sens le plus large — n'évolue pas indépendamment du réglage de l'existence commune des êtres humains dont elle rend compte. En d'autres mots, la crise a toujours déjà été une crise coexistentielle, affectant la communauté humaine à l'échelle globale alors qu'elle tente avec plus ou moins de succès de soutenir une manière adéquate d'être ensemble.

Ce à quoi il est donné d'assister aujourd'hui pourrait très bien être qualifié de processus d'emballlement ou d'amplification — pour emprunter un terme à la cybernétique dont Gregory Bateson a déjà fait un usage écologique plus large — qui est ou est en voie de devenir incontrôlable, un processus dont les « ruées bancaires » appréhendées pendant les crises financières ne sont qu'une des expressions (1987 : 447). Dans cette perspective, l'objet de la crise — ce qui fait crise — ce n'est pas seulement la dette publique grecque, ni même les marchés financiers : c'est « nous ».

2.3.3. Le sujet de la crise

Comme ces premières observations peuvent déjà le suggérer, la soi-disant crise de la dette publique grecque n'est pas une crise proprement grecque. C'est-à-dire que le sujet de la crise — ceux-là qui en font l'expérience et qui en sont les responsables — n'est pas seulement les Grecs. Cette crise a sans conteste ses spécificités nationales, mais de la même manière que « nous » sommes concernés par les gaz lacrymogènes turcs, « nous » sommes aussi engagés dans la crise grecque, que « nous » soyons Grecs ou non : la crise est partagée, comme une crise générale de la communauté. Ce point a d'ailleurs été jugé suffisamment important pour être inclus dans l'appel « Sauvons le peuple grec de ses sauveurs » consigné par un collectif d'artistes et d'intellectuels européens en février 2012 :

Il devient plus qu'urgent de démystifier l'insistance raciste sur la « spécificité grecque », qui prétend faire du caractère national supposé d'un peuple (paresse et roublardise à volonté) la cause première d'une crise en réalité mondiale. Ce qui compte aujourd'hui ne sont pas les particularités, réelles ou imaginaires, mais les communs : le sort d'un peuple qui affectera tous les autres. (Skoumbi et coll., 2012)

Le monde, dans son illimitation dont il a déjà été question, est également devenu incommensurable à « notre » compréhension : c'est ce qui a été exposé à l'entrée de ce

mouvement. Le problème de l'iniquité — des revenus, par exemple — peut encore être compris comme le nom donné au phénomène par lequel une unité commune de mesure semble manquer à certains groupes sociaux. Le mouvement *Occupy* qui a popularisé la taxonomie socio-économique déparant le « 1 % » du « 99 % » apparaît dans cette perspective comme l'expression du sentiment croissant de cette incommensurabilité. La célèbre déclaration radiophonique du 28 mars 1969 prononcée par le poète grec Georges Séféris selon laquelle « l'anomalie doit cesser » évoque aussi, à sa manière, l'incommensurabilité caractérisant la balance des pouvoirs sous la dictature des colonels (1997 : 591-592).

Comme certains des exemples précédents le donnent à penser, « nous » sommes les agents de la crise que « nous » subissons comme patients. C'est la raison pour laquelle la crise financière grecque, avant que d'être financière et avant que d'être grecque, est « notre » crise : la crise du « nous ». Comment pouvons-« nous » — si un « nous » peut encore être affirmé — trouver une voie ou un passage à travers et au-delà de cette crise, « nous » qui avons perdu notre chemin (perte qui, dans les mots d'Agamben, est la faillite de « tous les peuples »)? Il n'y a pas de réponse simple à ce problème, comme il sera donné à voir maintenant, parce que ses conditions de possibilités s'appuient notamment à même les tentatives qui sont déployées pour y remédier. La situation en Grèce offre ici aussi une illustration criante de cette impasse.

2.3.4. Le problème avec les solutions

La tâche consistant à penser cette impasse comme problème de la communauté demeure depuis le début des années 80 l'une des principales préoccupations de Jean-Luc Nancy. Dans son essai marquant « La communauté désœuvrée » (1983), Nancy approche l'idée de la coexistence humaine d'une manière significativement renouvelée

par rapport aux perspectives traditionnelles, notamment humanistes et communistes¹¹². Il y déploie une enquête ontologique — ou plutôt *co*-ontologique — sur les enjeux liés au thème de la communauté afin de comprendre ce que peut signifier pour l'existence humaine d'être, en premier lieu, l'enjeu d'une *co*existence. Ce faisant, il expose clairement comment les principaux efforts déployés historiquement afin de tenter de répondre à cette question se sont tous soldés par des échecs tragiques. Il donne ainsi à voir la nécessité — l'urgence — de penser la communauté dans une perspective qui évite explicitement les voies traditionnelles par lesquelles elle a été précédemment appréhendée. Son approche rejette toute forme d'idéologie — religieuse, politique, humaniste —, et refuse de surcroît de se laisser guider par un élan nostalgique envers la communauté perdue, qu'il s'agisse de la *πόλις* grecque, de la communauté chrétienne, de celle de Rousseau, ou encore de la *Gemeinschaft* dont Ferdinand Tönnies a donné une représentation dont il a déjà été question plus tôt (Nancy, 1999 : 29-30). De plus, son travail de pensée sur le thème de la communauté ne trouve pas réponse dans le cliché usé et problématique d'une « nature sociale » de l'être humain qui est souvent présenté de manière axiomatique, plutôt que problématique, et dont il a déjà été brièvement question.

¹¹² La question de la communauté fait déjà l'objet d'un certain traitement dans *Le partage des voix*, publié en 1982. C'est toutefois l'essai « La communauté désœuvrée » qui l'établit comme thématique majeure dans l'œuvre de Nancy. Cet essai, qui fait suite à un séminaire qu'il a consacré l'année précédente à Bataille, a d'abord été publié dans un numéro de la revue *Aléa* consacré au thème « la communauté, le nombre » et édité par Jean-Christophe Bailly. À l'automne de la même année, Blanchot répond à l'essai de Nancy avec un livre d'égale importance, *La communauté inavouable* (1983). Nancy poursuit son travail sur le thème de la communauté dans un livre portant le même titre que l'essai paru dans *Aléa*. Publié en 1986 ce livre compte des essais supplémentaires portant sur le même thème. Depuis, Nancy n'a cessé de penser la communauté, l'être-avec. Parmi les ouvrages marquants, il faut mentionner *La comparution*, écrit en collaboration avec Jean-Christophe Bailly et publié en 1991 avec le sous-titre (supprimé dans les rééditions suivantes) « politique à venir », *Être singulier pluriel*, déjà cité, et *La communauté affrontée* (2001), où Nancy revient sur le contexte de publication de l'essai de 1983 et sur son rapport à Blanchot (dont il discute également dans *Blanchot : passion politique*, 2011). Plus récemment, Nancy a proposé un examen systématique de la réponse publiée par Blanchot en 1983 dans *La communauté désavouée* (2014). L'œuvre de Nancy est immense : ce bref recensement ne saurait prétendre à l'exhaustivité.

L'un des principaux arguments avancés par Nancy dans son livre *Être singulier pluriel* d'abord paru en 1996 puis réédité récemment (2013), concerne la nécessité de prolonger — en même temps que de réviser — l'analytique existentielle offerte par Heidegger dans *Être et temps* sous la forme d'une analytique co-existentielle. L'« être-avec » et le « *Dasein*-avec » (*Mitsein*, *Mitdasein*) sont bien examinés dans la section § 26 de l'ouvrage de Heidegger, qui porte pour titre « L'être-Là-avec des autres et l'être-avec quotidien » (1985 : §26 [117]). Heidegger y insiste notamment sur le fait que le *Dasein* ne peut être pensé sans l'« avec », que cet « avec » doit bien être compris « existentiellement, non pas catégorialement » (ces termes seront examinés plus en détail au troisième mouvement). Il n'en demeure pas moins que ce traitement apparaît marginal par rapport à l'examen principal des modes d'être du *Dasein* qui occupe l'essentiel de l'analytique existentielle, elle-même déployée afin de penser sous un jour nouveau la question de l'être (*Seinsfrage*). À cet effet, Nancy remarque : « Or l'analytique du *Mitsein* y reste esquissée, et subordonnée, alors même que le trait du *Mitsein* est donné comme co-essentiel au *Dasein*. » (2003 : 117)¹¹³. Pour le résumer d'une façon concise, mais sans doute trop simplifiée, là où Heidegger se préoccupe de l'oubli de l'être, Nancy s'interroge sur l'oubli de l'être-avec. L'effort qu'il déploie n'est pas en complète rupture avec la pensée du philosophe de l'analytique existentielle, qui exerce une influence certaine sur l'ensemble de son œuvre. Il y demeure lié, tout comme il

¹¹³ Nancy est loin d'être le seul à avoir posé cette évaluation à l'endroit du traitement accordé au *Mitsein* dans *Être et temps* (Vogel, 1994; Olafson, 1998; Swindal, 1999 : 79-80; Critchley, 2002; Raffoul, 2004; Kleinberg, 2005 : 243; Stolorow, 2011 : 64). Par ailleurs, Nancy et Esposito arguent tous deux que dans sa configuration, le problème du *Mitsein* ne peut pas donner lieu à une analyse « achevée », parce que l'inachevé est son sens et qu'il doit donc être sans cesse repris par la pensée (Nancy, 2003 : 117; Esposito, 2000 : 167).

demeure lié à la longue et riche tradition de pensée aux prises avec la question de l'être, et dont certaines expressions seront examinées plus loin.

Il semble approprié ici de suggérer qu'il y a chez Nancy, à certains égards, une ouverture qui permet de penser la communication comme philosophie première. C'est une perspective qui peut être avancée sous deux conditions. D'une part, elle demande d'entendre le mot « communication » hors de son acception commune, sous un jour que cette dissertation s'emploie par ailleurs à exposer depuis qu'elle s'est mise en mouvement. D'autre part, elle ne doit pas suggérer qu'il faille subordonner l'étude de la communication à celle de la philosophie. C'est de l'inverse qu'il s'agit. Ce n'est pas simplement — et ce n'est déjà pas simple — que l'étude de la communication pourrait être conçue comme l'espace privilégié où pourrait se déployer une ontologie de l'être en commun (qui devrait immédiatement se donner à entendre comme co-ontologie, sinon comme co-ontogenèse). C'est surtout que si la philosophie est un souci commun — au sens entendu précédemment où l'amitié est une condition de la pensée et où « la pensée est amour » —, alors la communication est d'une certaine manière la première philosophie. Certains de ces aspects recevront un examen plus détaillé au troisième mouvement.

Pour le moment, il importe encore de noter un autre aspect crucial. Bien qu'il soit fait mention d'« ontologie », d'« analytique existentielle » et de « philosophie première », « nous » n'avons pas quitté la scène politique — problématique — que s'applique à déployer l'ensemble de ce deuxième mouvement. Notamment parce que « nous » sommes cette scène. L'analytique existentielle peut très bien s'employer à interroger l'être hors des contingences historiques, il n'en demeure pas moins qu'elle est venue dans un contexte historique déterminé. Ainsi, dans l'ouvrage qu'il consacre à

Heidegger en 1978, George Steiner se demande comment évaluer l'impact de la Première Guerre mondiale et la débâcle morale et économique de la République de Weimer sur la composition de *Être et temps* (1978 : 75). Peter Sloterdijk note pareillement comment, dans l'œuvre de Heidegger, « se reflète en dépit de lui-même, le moment historique et social dans lequel cette œuvre a été composée, et même si elle affirme fortement être une analyse ontologique, elle fournit involontairement une théorie de l'époque présente » (1987 : 263). Les compromissions politiques de Heidegger — qui ne se limitent pas à son adhésion au Parti national-socialiste entre mai 1933 et avril 1934 — demandent que la rigueur herméneutique qu'exige déjà la lecture de son œuvre soit doublée de la plus grande probité éthique. C'est aussi là la tâche qui « nous » incombe. « Nous » y reviendrons dans le troisième mouvement, mais aussi bien dire ici franchement que « nous » avons sans cesse à y revenir et que nul ban, nulle censure, ne saurait lever ce devoir. Le péril du fascisme ne commence ni ne s'épuise chez Heidegger : c'est bien ce qui doit être donné à voir ici, et ce qui a déjà été suggéré précédemment¹¹⁴. Ces remarques, trop brèves, semblent d'autant plus nécessaires au moment d'écrire ces lignes. En effet, le débat en cours entourant la publication récente des *Schwarze Hefte* dans la *Gesamtausgabe* (*Œuvres complètes*) est sur le point de connaître une intensification marquée avec l'arrivée d'une première traduction anglaise attendue pour 2016 (Heidegger, 2016)¹¹⁵.

¹¹⁴ C'est aussi l'argument que développe Nancy dans un court essai publié en juin 2014 sous le titre « Heidegger et nous » (2014). Agamben avance un argument similaire dans son essai « Heidegger et le nazisme », d'abord présenté en 1996 dans le cadre d'une lecture donnée à Paris (2006 : 273-281).

¹¹⁵ Le débat entourant les *Cahiers noirs* a déjà suscité un nombre considérable d'interventions. Il ne peut pas être ici question d'en livrer un examen détaillé. Le lecteur est invité à consulter les deux excellents comptes rendus qu'en offrent Jeff Malpas (2015) et David Farrell Krell (2015). Ces essais offrent une approche rigoureuse et nuancée à un débat autrement brouillé par les prises de position passionnées et les jugements intempestifs. Ce qui demeure par ailleurs compréhensible, considérant les enjeux qui le motivent.

Il faut souligner à quel point ce problème « nous » rassemble tous, jusqu'aux auteurs mobilisés ici, dont la vie, l'existence, est pareillement intriquée à ces questions. Nancy écrit *La communauté désœuvrée* après un séminaire d'un an consacré à l'œuvre de Bataille (2001). Nancy reconnaît à Bataille un effort important et nécessaire pour penser autrement la synthèse politique des êtres humains, c'est-à-dire du point de vue de Bataille, autrement que dans les démocraties défailtantes des années 1930, autrement, surtout, que dans le fascisme meurtrier qui émergeait à la même époque, autrement, enfin, que dans le communisme totalitaire. L'effort de Bataille est « un antifascisme antidémocratique et non communiste » (Surya, 1992 : 359). Cet effort l'exposera au problème des manières de la vie en commun sans pour autant le prémunir contre ses périls, comme il sera donné à voir plus loin. Dans l'étude qu'il lui consacre, Nancy repère déjà un problème ou un danger chez Bataille : la volonté de fonder, de réaliser cette autre communauté, dont les expériences que constitueront *Contre-attaque*, *Acéphale* et le *Collège de Sociologie* seront autant de déclinaisons. Blanchot — qui répond au livre de Nancy par un autre livre soucieux, lui aussi, du thème de la communauté — a de manière similaire tenté de former une autre forme de communauté autour de la *Revue internationale*, effort qui échouera (Dautrey, 2010). Blanchot, il est sans doute nécessaire de le rappeler, s'est lui-même laissé aller à certaines errances regrettables — notamment antisémites — dans ses écrits de jeunesse, errances qui font l'objet d'une autre étude que lui consacre Nancy (2011). L'œuvre et la vie de Carl Schmidt, citées précédemment, sont intimement liées à ce même problème, comme l'est encore la vie de Arendt, qui a vécu une passion amoureuse avec Heidegger, dans les années qui précèdent la publication de *Être et temps*. Benjamin se suicide à Portbou, alors qu'il tente de fuir l'Espagne fasciste. Agamben assiste aux séminaires donnés par Heidegger — qui y est invité par René Char — dans la commune française de Le Thor en 1966 et en 1968. Il a été suggéré dans le premier mouvement que les théories sont

vivantes; ce n'était pas une métaphore : elles ont leurs biographies. Ce qu'éclairent ces remarques, c'est sans doute une observation banale, mais qu'il est nécessaire de réitérer au cœur d'une dissertation académique : nos manières de vivre ensemble, y compris celles des auteurs dont la pensée « nous » parvient ici, sont faites de ce mélange d'amour et de mort, d'amitiés et de déchirements. « Nos » vies se disposent dans le même jardin.

Dans le chemin qu'ouvre cette dissertation, l'oubli de la condition coexistentielle — de l'être-avec, de « nous » comme « entre nous » — manifeste deux enjeux. Le premier concerne l'oubli, déjà évoqué, qu'être les uns avec les autres est une condition, avant que d'être une valeur (Nancy, 2000 : 9). Non seulement cette condition ne coïncide pas avec la qualité sociale avec laquelle, depuis Cicéron, il est devenu usuel de déterminer la « nature humaine », mais elle ne consiste pas en une caractéristique de prédication, ni d'un fond ou d'une essence de l'être par laquelle ou de laquelle émergerait cette spécificité « humaine ». L'oubli recouvre l'« entre » qui « nous » expose les uns aux autres. Aussi, la condition coexistentielle ne doit pas être appréhendée comme une solution, une qualité positive, une substance, un idéal. L'« entre », écrit encore Nancy, « n'a ni consistance propre, ni continuité. Il ne conduit pas de l'un à l'autre, il ne fait pas tissu, ni ciment, ni pont. » (2013 : 23). Il en sera question plus loin. Le second enjeu, corollaire au premier, concerne le fait que la coexistence, à cet égard, si elle doit être pensée pour et par elle-même, c'est-à-dire sans être subordonnée à un sujet ou à un prédicat qui lui préexisterait, est une béance, un écartèlement, un espace, une ouverture. Elle peut encore être comprise comme un manque — ce qui manque « entre nous » — si la précaution est immédiatement prise de ne pas supposer par là qu'il manquerait de quelque chose, que quelque chose aurait été perdu, ou serait à venir. « Ce manque », écrit Nancy, « est manque de rien. De rien : c'est-à-dire d'aucune

chose dont il y aurait à déplorer l'absence, puis à la combler pour accomplir notre être ou notre "humanité". Rien ne manque à notre être (...) » (1993a : 229-230). Nancy a développé cette positivité du « rien » à divers endroits de son œuvre, notamment dans *La création du monde ou la mondialisation* (2002 : 53). Il discute par ailleurs de l'expression « il s'en faut d'un rien » — qui donne exemplairement à voir cette valeur positive dans une entrevue récente (2014b). Dans *Être singulier pluriel*, il développe l'idée que « rien » est ce par quoi se dispose le *Dasein* comme « *Mitsein* » :

Être n'est rien de commun, mais *rien* en tant que l'écartement où se dispose et se mesure l'en-commun, c'est-à-dire l'avec, l'auprès-de-soi de *être* comme tel, *être* de part en part transi de sa propre transitivité : *être* étant tous les étants, non pas comme leur « soi » individuel et/ou commun, mais comme *la proximité qui les écarte*. [...] *Être n'est pas le nom de la consistance, c'est le verbe de la disposition*. (2013 : 120, emphase de l'auteur)

Conséquemment, ce qui fonde la disposition des êtres les uns avec les autres — ce qui « nous » fonde —, ce n'est pas une fondation partagée où il « nous » serait possible de communier et de disparaître dans la fusion d'une totalité unificatrice, mais plutôt le partage d'un « sans fond », le fait d'être avec ce manque en commun, un rien qui « nous » expose dans l'écartèlement, « entre nous ». En d'autres termes, « nous » partageons la béance qui « nous » partage. « *Ungrund* plutôt que *Abgrund* », précise Nancy, « mais non moins vertigineux » (1999 : 70). Il a déjà été fait mention, dans l'excursus sur Kafka, du commentaire de Arendt à l'endroit de la table qui rassemble en gardant à distance. Peter Sloterdijk fait une observation similaire dans une entrevue accordée en 2005, lorsqu'il insiste sur les enjeux éthiques qui accompagnent cette disposition :

Voilà la donnée primordiale d'une éthique des écumes. On ne peut pas faire ce que l'on veut dans sa propre bulle lorsque l'on partage la tâche de gérer la statique très compliquée d'un édifice ultra-artificiel dont les parois ne sont la propriété de personne; on ne peut pas être propriétaire de parois

dans une écume. Les voisins se trouvent si proches les uns des autres qu'on ne peut plus déterminer qui est le propriétaire du mur. Nous partageons le séparateur. Cela semble littéralement et métaphoriquement vrai lorsque l'on pense la coexistence à venir : le défi de gérer le séparateur est la première urgence. (2005c)

« Nous » circulons dans cet espace, en équilibre délicat, toujours au péril de basculer soit dans la tentation de l'unité immanente (ce sont les totalitarismes), soit dans une fragmentation telle que les rencontres ne seraient plus possibles, que les possibilités mêmes d'un « nous » se seraient évanouies.

Lorsque cette condition coexistentielle sans fond est négligée, ignorée ou oubliée, des efforts sont en effet déployés — comme il a été suggéré — pour réaliser un mode d'être en commun, une manière de vivre ensemble, dans une essence ou une valeur déterminée. Ce que Nancy a notamment donné à penser dans *La communauté désœuvrée*, c'est l'idée qu'une communauté qui se fonde comme l'actualisation ou la réalisation d'une essence partagée le fait en s'ouvrant à des manières qui sont toujours susceptibles de prendre des formes violentes, et ultimement d'œuvrer à la mort (1999 : 11-16). Cette essence partagée peut prendre diverses formes : allégeances politiques, mouvements idéologiques, croyances religieuses, identifications ethniques, ensemble de pratiques, considérations territoriales, etc¹¹⁶. Certains de ces efforts ont conduit aux formes de totalitarisme les plus meurtrières que l'histoire récente ait connues¹¹⁷. Des efforts

¹¹⁶ Ce serait une manière de comprendre l'avertissement avec lequel Slavoj Žižek a choisi d'ouvrir l'allocution qu'il a donnée à Liberty Plaza, à New York, lors des manifestations *Occupy Wall Street*, le 9 octobre 2011 : « *Don't fall in love with yourselves* » (2011).

¹¹⁷ Dans sa préface au livre *Communitas* de Esposito, Nancy distingue prudemment entre les deux formes de totalitarisme du 20^e siècle : « Il ne faut pourtant pas cesser non plus de souligner la dissymétrie entre les fascismes, qui procèdent d'une affirmation sur l'essence de la communauté, et les communismes, qui prononcent la communauté comme *praxis* et non comme substance : cela fait une différence qu'aucune mauvaise foi ne peut supprimer — ce qui n'est pas une raison pour oublier le chiffre des victimes... (ni

similaires sont toujours déployés avec une extrême violence dans différentes régions du monde. Dans cette configuration, la communauté est chaque fois déterminée comme classe d'individus partageant les mêmes propriétés : le commun, comme il a déjà été suggéré, s'en trouve problématiquement défini comme propre, comme l'a clairement montré Esposito :

Qu'il nous faille nous approprier notre « commun » (pour les communismes et les communautarismes) ou communiquer notre « propre » (pour les éthiques de la communication), des deux cas il résulte que la communauté demeure étroitement liée à la sémantique du *proprium*. [...] Si l'on réfléchit un instant hors des schémas habituels, la question la plus paradoxale est que le « commun » soit identifié exactement à son plus évident contraire : est commun ce qui unit en une identité unique la propriété — ethnique, territoriale, spirituelle — de chacun des membres de la communauté. Ceux-ci ont en commun leur « propre »; ils sont les propriétaires de leur « commun ». ¹¹⁸ (2000 : 15-16)

Cette manière de répondre — d'apporter une solution — au problème que pose la coexistence ne peut trouver son efficace que dans la stricte mesure où elle annihile tout ce qui est susceptible de menacer ce qui lui est le plus propre, c'est-à-dire tout ce qui lui est impropre. Parce qu'il ne peut s'ouvrir effectivement à ce qui est hors de lui sans risquer l'intégrité de son immanence, ce mode d'être en commun existe dans un état d'affrontement perpétuel :

Une telle incarnation de l'humanité, son ensemble comme être absolu, par-delà le rapport et la communauté, figure le destin que la pensée moderne a voulu. Le « combat inapaisable » est celui dont nous ne sortirons

les propositions substantialistes, communautaristes et racistes, dissimulées ici et là dans le communisme dit "réel"). » (2000 : 5, note 1)

¹¹⁸ Le problème qui consiste dans la propriété partagée d'un commun trouve une illustration dans la « tragédie des biens communs » identifiée au 19^e siècle et dont l'analyse a été renouvelée au 20^e siècle (Hardin, 1968). L'important travail qu'y a consacré Elinor Ostrom lui a valu de devenir la première femme à recevoir le prix Nobel d'économie, en 2009.

pas tant que nous n'aurons pas pu soustraire la communauté à ce destin.
(Nancy, 1999 : 19-20).

En Grèce, la mobilisation de telles « solutions » — terme où il est difficile parfois de ne pas entendre *die Endlösung*, la solution finale nazie — trouve ses expressions les plus inquiétantes dans la progression du parti d'extrême-droite Aube Dorée (Χρυσή Αυγή), qui occupe au moment d'écrire ces lignes 17 sièges au Parlement hellénique (sur un total de 300 sièges). Les solutions que propose ce parti politique, visant notamment à redresser la situation économique du pays et à lutter contre le chômage, se fondent dans une large mesure sur la promotion d'une identité ethnique et nationale. Du point de vue du parti, la communauté grecque peut guérir si elle se donne les moyens, notamment, de lutter contre la menace que représente à ses yeux l'immigration. Cette soi-disant réponse à la crise que traverse le pays, loin de la résoudre, engendre des actions violentes perpétrées par les membres du parti, mais également contre eux. Crimes haineux, meurtres, intimidations, attentats à la bombe : les factions se dressent les unes contre les autres, la communauté est affrontée à elle-même. Cette manière de vivre ensemble s'avère intrinsèquement autodestructrice, et cela alors même qu'elle prétend se déployer afin de protéger son intégrité. De ce point de vue, ces solutions paraissent être d'insolubles contradictions internes : une expression de la crise plutôt qu'une manière d'y répondre. Plus que problématiques, ces solutions sont aporétiques.

Malgré l'accent que l'examen met sur le fascisme, il doit être souligné que ces manières aporétiques d'être ensemble sont loin d'être l'exclusivité du parti Aube Dorée. Il a déjà été suggéré que les problèmes que pose la communauté sont aussi bien ceux des totalitarismes fascistes que des totalitarismes communistes. Au moment d'écrire ces lignes, la Grèce subit encore une politique d'austérité sans précédent, cela afin de sauver cette fois l'intégrité économique de l'Union européenne. Cette politique

d'austérité, en retour, menace la vie d'une large part de la population grecque. Sous ces conditions, la réalisation effective de cette « union » au moyen d'un plan de sauvetage financier soulève le risque d'une désunion destructive. Dans le tourment qui résulte de ces pressions, divers groupes se tournent les uns contre les autres dans de violentes confrontations : étudiants, travailleurs, policiers, banquiers, politiciens, immigrants, etc. Le fait que la crise est commune, comme il a été suggéré, signifie également que ses ressorts traversent l'ensemble du spectre politique. Elle se manifeste dans chaque forme d'association, de parti, de communauté, de groupe, et chaque fois reconduit le processus par lequel l'inclusion alimente des forces d'exclusion. À cet effet, Agamben fait observer :

Notre époque n'est alors que la tentative implacable et méthodique de combler la scission qui divise le peuple en éliminant radicalement le peuple des exclus. Cette tentative rapproche, selon des modalités et des horizons différents, la droite et la gauche, les pays capitalistes et les pays socialistes, unis dans le projet — en dernière analyse vain, mais en partie réalisé dans tous les pays industrialisés — de produire un peuple un et indivis. (1997 : 192).

La crise de la dette publique grecque est assurément un lourd fardeau, particulièrement pour ceux et celles qui en subissent directement les effets. Ce qui devrait être clair à ce point, c'est à quel point — à quel degré — un danger encore plus grand réside dans la tentation de mettre en œuvre les solutions expéditives avancées par des groupes d'intérêts d'horizon divers qui échouent toutefois à prendre en compte la dimension aporétique des enjeux qu'elles cherchent à résoudre et, ce faisant, les intensifient mortellement. Conséquemment, en parallèle aux enjeux financiers associés à la crise de la dette publique grecque, cette situation aporétique doit être minutieusement considérée si « nous » ne voulons pas être engloutis dans ses périls.

Dans un magnifique et touchant essai qu'il a consacré à la figure de l'aporie, Jacques Derrida offre à ce sujet l'avertissement suivant :

Quand quelqu'un vous propose une solution pour sortir de l'impasse, vous pouvez être à peu près sûr qu'il commence à ne plus comprendre, à supposer qu'il l'ait fait jusque là. (1996 : 65)

C'est précisément dans cette impasse qu'il s'agit maintenant de s'engager, afin de trouver les moyens de la penser rigoureusement et les manières d'en répondre — sans la résoudre ni en sortir — adéquatement. La dissertation poursuit ainsi vers le troisième et dernier mouvement, qui aborde, celui-là, l'éthique. Le sourire affiché par le poète alexandrin dont Agamben a fait mention trouvera alors la disposition qu'il appelle.

EXCURSUS – Georges Bataille

Que le problème épistémologique de la communication soit d'emblée le problème politique de la communauté, une anecdote qui concerne la relation entre Benjamin et Bataille le donne à voir de manière exemplaire. Benjamin a fait plusieurs séjours à Paris, dès les années 20, et il y émigre peu après la prise de pouvoir en Allemagne du Parti nazi, en janvier 1933. Dans la capitale française, il se lie d'amitié avec plusieurs grandes figures intellectuelles, notamment Pierre Klossowski. Ils se rencontrent d'abord dans le contexte des activités du mouvement antifasciste *Contre-Attaque* organisé à l'initiative de Bataille et André Breton (Hollier, 1995 : 503). C'est à la suite de la rupture de ce mouvement que Bataille lancera les initiatives de la société secrète *Acéphale* et de sa revue publique (1936-1939), ainsi que du collectif réuni autour du *Collège de Sociologie* (1937-1939). Pendant cette période, Pierre Klossowski produira pour Benjamin une première traduction française du célèbre essai « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (version de 1936)¹¹⁹. Benjamin assiste en outre à plusieurs des rencontres du *Collège de sociologie* — il en est un « auditeur assidu » d'après Klossowski — et doit même y donner une présentation en 1939, qui n'aura finalement jamais lieu (Hollier, 1995 : 608-609, 884; Besnier, 1988 : 88). Benjamin fuit Paris en juin 1940, alors que les Allemands brisent la défense française et s'emparent de la capitale. Son suicide, dont il a déjà été fait mention, a lieu à Portbou trois mois plus tard, dans la nuit du 25 au 26 septembre 1940.

¹¹⁹ L'expérience de la traduction de cet essai aura été, pour Klossowski, pénible. Il s'en confie à Jean-Maurice Monnoyer dans une série d'entretiens publiés sous le titre *Le peintre et son démon* (1985 : 187), ainsi que dans la « Lettre sur Benjamin » adressée à Adrienne Monnier, d'abord publié dans le *Mercur de France* en 1952, puis reprise dans *Tableaux vivants : Essais critiques, 1936-1983* (2001 : 81-87).

L'événement dont il est question est rapporté par Pierre Klossowski à Agamben, lors d'une visite que ce dernier lui fait dans son « petit studio de la rue Vergniot », à Paris¹²⁰. Klossowski évoque alors ses rencontres avec Benjamin (c'est Agamben qui raconte) :

Parmi les images qui restaient encore bien gravées dans sa mémoire, il y avait également celle d'un Benjamin qui, les mains levées en un geste d'admonestation (Klossowski, tout en racontant, s'était mis debout pour l'imiter), répétait, à propos des activités d'*Acéphale* et, plus particulièrement, des idées exposées par Bataille dans son essai sur la « notion de dépense » (paru trois ans plus tôt dans la revue *Critique sociale*) : « Vous travaillez pour le fascisme! » (Agamben, 1996 : 88)¹²¹

La force de l'anathème est saisissante. Ne s'agit-il pas là d'amis? Benjamin n'a-t-il pas confié à Bataille — dans un geste qui évoque toute la confiance qu'il plaçait en lui — ses précieux manuscrits du projet des « Passages » avant de quitter précipitamment Paris¹²²? Ne sont-ils pas de surcroît tous unis par la volonté de lutter contre le fascisme? Bataille offre une des toutes premières analyses du fascisme publiées dans la revue *La Critique Sociale* en 1933¹²³ (Bataille, 2009). En 1930, Benjamin a déjà publié sa critique d'un collectif édité par Ernst Jünger sous le titre « Théories du fascisme allemand » (2000a : 198-215). Son essai sur « L'œuvre d'art... » se termine par le constat bien connu

¹²⁰ Agamben ne mentionne quand a lieu cette visite, mais sa date est nécessairement antérieure au compte-rendu qu'il en offre, dont les premières mentions apparaissent en 1995 dans *Homo Sacer* (1997 : 124).

¹²¹ Agamben mobilise déjà cette anecdote dans la première version italienne de *Homo Sacer*, d'abord parue en 1995 (1997 : 123-126).

¹²² Ce dossier sera caché par Bataille à la Bibliothèque nationale, où il travaille alors comme libraire (1994 : 639; 1999 : xiv; 2006 : 30).

¹²³ *Le journal d'Allemagne* de Denis de Rougemont, composé de notes prises lors de son séjour en Allemagne à l'hiver 1935-1936, paraît cinq ans plus tard, en 1938. Il donne un rare compte-rendu de la vie quotidienne allemande sous le national-socialisme. Un passage clé de l'œuvre, qui raconte l'hystérie collective qui s'empare de la foule rassemblée pour saluer le passage du Führer, inspirera Eugène Ionesco à composer sa pièce *Rhinocéros* (1991 : 1406-1407).

sur « l'esthétisation de la politique que pratique le fascisme » (2000b : 113)¹²⁴. Qu'est-ce qui autorise Benjamin, dans ces circonstances, à accuser ainsi son ami? Selon Klossowski, Benjamin suit les activités du *Collège de Sociologie* avec autant de « consternation que de curiosité » (2001 : 86-87). Qu'est-ce qui motive cette ambivalence?

Il n'a pas lieu ici d'offrir une analyse détaillée des rapports entre Bataille et le fascisme, rapports qui ont par ailleurs déjà fait l'objet d'analyses détaillées et controversées (Surya, 1992; Wolin, 1996, 2006). Il suffira d'insister sur deux points complémentaires qui exposent tous deux les périls politiques que manifeste l'aporie de la communication au cœur de la présente dissertation. Le premier point concerne la proximité malaisée qui existe entre le thème de la communauté et les dérives tragiques du nazisme en particulier et des fascismes en général. L'effort visant à réaliser et à fonder des manières d'être ensemble dans un idéal de communauté est également celui qui a pu autoriser la prise de pouvoir en Allemagne du parti national-socialiste, précisément dans le contexte de la débâcle socio-économique de la République de Weimar, au lendemain des austères conditions imposées par le traité de Versailles.¹²⁵ Thomas Kühne a exposé le lien constitutif qui a pu exister alors entre le déploiement et le maintien d'un sentiment de communauté (*Volksgemeinschaft*) et les crimes commis au nom d'un idéal d'unité ethnonationale (2013). Déjà, dans un essai publié en 1939, Svend Ranulf avait avancé la thèse révisionniste selon laquelle les fondateurs de la sociologie,

¹²⁴ L'histoire des nombreuses versions et traductions qu'a connues cet essai est très complexe. La citation se réfère ici à la traduction française de la première version de 1935, réalisée par Rainer Rochlitz.

¹²⁵ C'est à partir de ce contexte historique qu'il faut comprendre l'affirmation de l'ancien ministre des Finances grec à l'effet qu'un « nouveau Traité de Versailles hante l'Europe ». Les mesures d'austérités imposées à la Grèce, au-delà des dimensions économiques qu'elles représentent, sont susceptibles d'entraîner des bouleversements sociaux qui pourraient favoriser la montée des partis d'extrême-droite en Grèce (Varoufakis, 2015).

au rang desquels il rangeait Ferdinand Tönnies et Émile Durkheim, étaient les véritables précurseurs du fascisme : « *indulgence in glorifications of the Gemeinschaft and in deprecation of the Gesellschaft is equivalent to a piece of fascist propaganda unsupported by genuine science* » (1939 : 34). Les efforts du *Collège de Sociologie* visant à soustraire l'idéal de la communauté de toute récupération politique en y assignant une essence « sacrée » ont eux-mêmes soulevé des problèmes importants (Falasca-Zamponi, 2006). Ce sont ces aspects qui alimentent la méfiance de Benjamin, qui le porte à repérer un « esthétisme préfascisant » dans les activités du *Collège de Sociologie* et l'incite à dénoncer les thèses avancées par Bataille dans « La notion de dépense », publiée pour la première fois en 1933 (Hollier, 1995 : 884; Klossowski, 1985 : 188). C'est aussi cette mystification sacrée¹²⁶ de la communauté et l'ambiguïté des thèses avancées par le projet *Acéphale* qui, de l'avis de Klossowski, mènent Benjamin à s'objecter à sa « surenchère métaphysique et [sa] politique de l'incommunicable » (Hollier, 1995 : 884). L'essai « La communauté désœuvrée » que publie Nancy en 1983, suite à son séminaire sur Bataille, peut être lu comme un examen détaillé de ce problème. Nancy cherche explicitement à reprendre l'effort de Bataille de penser une autre communauté, mais il le fait à partir des insuffisances et des risques qu'il décèle dans les thèses du penseur de l'athéologie.

Le second point est corollaire du premier et rappelle les difficultés auxquelles doit s'exposer le troisième mouvement. L'accusation que Benjamin adresse à Bataille souligne de façon éclatante les périls qui résident non seulement dans la tentation de trouver une solution — idéale et définitive — au problème de la communauté, mais également dans le fait même de s'engager à une telle entreprise. Du point de vue de

¹²⁶ Ce n'est pas une coïncidence si Ionesco considère sa pièce *Rhinocéros* comme une « tentative de démystification » (1991 : 1406).

Benjamin, Bataille participait sans le savoir à ce contre quoi il prétendait pourtant lutter. Comment peut-il être possible de penser l'équivoque de la communication sans travailler à y assigner un sens donné et, ce faisant, sans participer — même indirectement — à reconduire les périls qui la menacent? Que faire? À quoi œuvrer qui ne soit ni un projet politique — orienté par une nouvelle téléologie idéologique —, ni une nouvelle mystification? À quelle communication se vouer lorsque les possibilités de vocations demeurent suspendues à ses équivoques? À ces questions, les auteurs déjà mobilisés — au premier rang desquels Nancy, Agamben et Esposito — ont pu apporter des développements subtils et éclairants. Il ne s'agit pas ici de reprendre dans le détail les analyses fines qu'ils ont proposées — de repasser par les chemins déjà ouverts —, mais de donner à voir une manière par laquelle ces analyses sont susceptibles d'aider à manœuvrer l'impasse qui occupe et préoccupe la présente recherche.

À cet égard, Bataille, chez qui Benjamin a cru déceler la plus grande dérive de la pensée de la communauté, offre néanmoins une fenêtre sur une manière singulière par laquelle il sera possible de procéder. Dans une lettre qu'il rédige à l'attention d'Alexandre Kojève à l'époque où l'immigré russe enseigne son cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* à la Sorbonne, Bataille écrit :

Si l'action (le « faire ») est — comme le dit Hegel — la négativité, la question se pose alors de savoir si la négativité de qui n'a « plus rien à faire » disparaît ou subsiste à l'état de « négativité sans emploi » : personnellement, je ne puis décider que dans un sens, étant moi-même exactement cette « négativité sans emploi » (je ne pourrais me définir de façon plus précise). Je veux bien que Hegel ait prévu cette possibilité : du moins ne l'a-t-il pas située à l'issue des processus qu'il a décrits. J'imagine que ma vie — ou son avortement, mieux encore la blessure ouverte qu'est ma vie — à elle seule constitue la réfutation du système fermé de Hegel. [...] (1995 : 75-76).¹²⁷

¹²⁷ Il s'agit du brouillon d'une lettre rédigée par Bataille deux jours après que Kojève eu prononcé une conférence au *Collège de Sociologie* sur le thème de la fin de l'histoire, le 4 décembre 1937 (Hollier, 1995 :

Par ce commentaire, Bataille propose la neutralisation ou la suspension du travail de la négativité dans la dialectique hégélienne, tel qu'elle est introduite en France par Kojève. Il faudrait assurément s'attarder en détail sur le problème difficile que cette dialectique représente, sur l'importance qu'elle représente pour toute une génération de penseurs, et avec quelle intensité une autre génération a pu chercher — cherche encore — à s'en déprendre (Descombes, 1979 : 21-28). Il n'y a pas à douter que l'effort visant à penser la communication dans son équivoque s'inscrit dans cette tradition, dans une mesure qui recevra sous peu certaines précisions. Il n'est toutefois pas question ici de faire un long détour par la philosophie hégélienne. Quelques indications, avancées sous réserve de l'examen plus détaillé qu'elles demanderaient ailleurs, suffiront.

La négation joue, pour la dialectique hégélienne, un rôle important. C'est l'opposition de l'antithèse à la thèse qui ouvre la voie, par le travail qu'elle exige et manifeste, à la résolution synthétique des contraires. Hegel lui-même n'a jamais résumé sa dialectique sous la forme thèse-antithèse-synthèse (Verene, 2007 : 18-19; Mueller, 1996 : 301-305). Cette forme est mobilisée ici, avec ses insuffisances, pour deux raisons. D'une part, elle offre un modèle heuristique susceptible d'illustrer les difficultés qui consistent à tenir l'équivoque d'une opposition des contraires sans faire travailler un terme à la négation de l'autre en vue d'une résolution finale. D'autre part, elle permet néanmoins de contextualiser, même brièvement, la tâche qui consiste à penser cette

61-74). Le brouillon incomplet n'a jamais été terminé, mais il a néanmoins été communiqué à Kojève (*Ibid.* : 75, note 1). Une version remaniée de la lettre a été portée en appendice au *Coupable* paru en 1944. La même lettre, accompagnée d'un appareil de notes, est reproduite dans le cinquième tome des *Œuvres complètes* (1973a : 369-371).

difficulté dans l'horizon d'une tradition philosophique qui la précède et dont elle hérite.

La négation travaille. Elle œuvre à produire une résolution qui puisse tenir les oppositions dans une nouvelle totalité. En ce sens, la synthèse dépasse l'opposition tout en conservant ses termes dans une nouvelle organisation. Ainsi de l'affrontement des groupes humains opposés qui peut trouver sa résolution dans l'atteinte d'un nouvel ordre social émergent comme la stabilisation de la relation entre les vainqueurs et les vaincus. Cet ordre n'est maintenu que jusqu'à ce qu'une nouvelle opposition éclate, qui demande à son tour une nouvelle résolution. Ainsi le mouvement dialectique œuvre, par le travail de la négation, en vue d'une fin : c'est le sens du progrès historique comme destinée idéale. Jean Hyppolite a montré comment chez Hegel cet idéal « est celui de la communauté vivante et organisée, la belle totalité éthique que l'étudiant de Tübingen situait dans l'antiquité grecque » (1983 : 89). Or, précise tout de suite Hyppolite, pour Hegel la réalisation de cet idéal par le biais du travail de la négativité implique l'affrontement violent des peuples : « La relation de peuple à peuple peut être une relation de coexistence, un ordre plus ou moins stable de paix, mais du fait même de l'individualité des peuples, de son caractère exclusif et négatif, elle est nécessairement à un moment ou à un autre une relation de guerre. » (*Ibid.* : 92-93). En effet, « un » peuple est individuel et unique en ce qu'il a « un génie propre, une manière à lui d'exister », manière par laquelle il s'oppose nécessairement aux autres peuples qui ne partagent pas cette manière, et qui doivent être conséquemment exclus (*Ibid.* : 92). Cette notion d'individualité du peuple, qui rappelle le paradoxe identifié par Esposito par lequel le commun se définit à partir d'une logique du *proprium*, implique encore selon Hyppolite que la guerre lui soit une « nécessité intime » et non pas extérieure (*Ibid.* : 94-94; Philonenko, 2003 : 65-78). Pour Kojève, la guerre devient cette « notion paradoxale

de négativité féconde nécessaire à la transformation de l'histoire et au progrès » (Descombes, 1979 : 46-47).

Comment penser une communauté qui ne déploie pas son caractère propre sur la base d'une œuvre destructrice d'exclusion? Judith Revel décline ce problème à l'aune d'un cercle dialectique susceptible de relever toute forme de contre-pouvoir dans une nouvelle forme de pouvoir :

When confronted with a given power that subjugates and oppresses me, I have to organise a resistance. But to only define it against this power, as the struggling other of this power, entails being its reversed double; nothing ensures that — when in some cases resistance prevails and reverses power — the movement of rising up against the intolerable will not in turn generate a power that is even crueller. (2008)

C'est notamment dans cette perspective que doit également être pensé l'effort déployé récemment par Agamben pour penser un « pouvoir destituant » (2014). Dans un exposé sur la sémiologie de Hegel présenté au Séminaire de Jean Hyppolite en janvier 1968, Derrida demandait déjà « [que] serait un “négatif” qui ne se laisserait pas relever? » (1972 : 126)¹²⁸. Il proposait de donner à penser l'« impensable » de ce qu'il serait possible d'appeler ici une « machine désœuvrante », c'est-à-dire une « machine définie dans son pur fonctionnement et non dans son utilité finale, son sens, son rendement, son travail. [...] Qui fonctionnerait sans être en cela réglé par un ordre de réappropriation. » (*Ibid.*). C'est ce que Bataille a pu chercher à faire en suggérant à Kojève la manière d'une « négativité sans emploi » : une négativité sans œuvre, désœuvrée. Encore faudrait-il tout de suite avoir la précaution d'avancer deux remarques complémentaires. S'il ne doit pas s'agir de fonder la communauté comme

¹²⁸ Derrida utilise « relève » pour traduire l'*Aufhebung* auquel il est possible, dans le contexte limité de la présente discussion des idées de Hegel, d'associer la synthèse dans laquelle l'opposition entre la thèse et l'antithèse trouve sa résolution temporaire.

une propriété, la manière « désœuvrée » ne peut pas être substituée au destin du mouvement dialectique hégélien comme ce qui pourrait le remplacer. Il ne s'agirait alors que de changer une prédication individualisante pour une autre. En ce sens, le désœuvrement de la « négativité sans emploi » ne doit pas être conçu comme un produit, comme le terme déterminant et constitutif de la communauté. Aussi — c'est là la seconde remarque —, la suspension de la négativité doit être entendue dans sa dimension transitive. La négativité, si elle ne doit pas travailler à produire une nouvelle fin, ne doit pas cesser d'être sans emploi. Son désœuvrement est continuellement désœuvrant, au point où il doit être possible de le penser sans le rapporter à une œuvre antérieure qui lui préexisterait.

Loin de s'offrir comme une solution simple, la « négativité sans emploi » de Bataille possède ce caractère impensable identifié par Derrida. C'est à ce prix seulement qu'elle peut prétendre à être politiquement inopérationalisable, c'est-à-dire ouvrir à une pensée de la communauté qui ne puisse être absorbée par un programme politique déterminé.¹²⁹ Bataille lui-même semblait en avoir conscience en écrivant sa lettre à Kojève. En effet, bien qu'il identifie la « négativité sans emploi » à une ouverture (« la blessure ouverte qu'est ma vie »), il ajoute quelques lignes plus loin : « l'homme de la "négativité sans emploi" [...] est devant sa propre négativité comme devant un mur. » (Hollier, 1995 : 78). L'ouverture qu'est la « négativité sans emploi » ne mène nulle part,

¹²⁹ Le terme « inopérationalisable », bien qu'il ne soit pas usuel, peut-être compris comme un équivalent de l'infinitif « désœuvrant » sur la base d'étymologie latine « *opera* » et « *opus* » (de l'étymon indo-européen *op-*). D'une politique qui n'œuvre pas à une fin déterminée par un idéal ou une idéologie, il serait possible d'avancer qu'elle est un « ouvrage » cette fois en jouant de la confusion avec « ouvrir ». Une politique de l'ouvrage consisterait à ouvrir les déterminations à d'autres possibilités, encore indéterminées.

ne préside à aucun progrès ni destinée. Aussi, dans les mains de Bataille, la négativité « n'a plus d'issue » : elle ouvre à une impasse (*Ibid.* : 79).

Une dernière observation est utile avant de quitter cet excursus et d'engager le troisième mouvement. Comme cela a été suggéré plus haut, la négativité qui motive l'affrontement des peuples motive aussi l'affrontement des pensées. À nouveau, le problème qui consiste à penser l'équivoque de la communication — son aporie — présente d'emblée ses dimensions à la fois épistémologiques et politiques. Dans sa Leçon inaugurale au Collège de France, prononcée en décembre 1970, Foucault peut déclarer sans détour : « toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel » (1971 : 74). La difficulté subtile qui consiste à reconduire la dialectique de Hegel en s'y opposant n'a pas échappé à Foucault, qui invite tout de suite « à mesurer en quoi notre recours contre [Hegel] est peut-être encore une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs. » (*Ibid.* : 74-75). Le constat a été repris depuis à maintes occasions : nier Hegel, c'est encore travailler au mouvement dialectique visant à le surpasser. C'est donc reconduire — même en la dépassant — sa pensée (Butler, 1987 : 183-184; Žižek, 2008b : 353, note 36).¹³⁰ La présente dissertation ne prétend pas échapper à ce problème. Au contraire, c'est bien la situation qu'elle tente de reconnaître. Dans le troisième et dernier mouvement, il sera question justement de

¹³⁰ Le constat que pose Deleuze en 1968 à l'effet que « l'air du temps » est notamment caractérisé par un « anti-hégélianisme généralisé » anticipe le commentaire de Foucault et, dans une mesure qu'il faudrait prendre ailleurs, s'applique encore aujourd'hui (1968 : 1). Il est utile de remarquer comment cette inclination a pu, dans son effort, simplifier la figure dont elle essaie de se déprendre. En d'autres termes, il semble y avoir davantage d'appels à dépasser Hegel qu'il n'y ait d'études rigoureuses de sa pensée. Certaines tentatives sont néanmoins avancées qui visent à réévaluer son œuvre à l'aune du contexte contemporain (Malabou, 1996; Houle et Vernon, 2013; Žižek, 2013).

disposer les problèmes dont il a été question jusqu'ici dans l'horizon plus vaste d'un dialogue — qui est aussi un affrontement — au sujet de la question de l'être.

3. ÉTHIQUE

« Le sens de l'éthique ne s'éclaire que si l'on comprend que le bien n'est pas ni ne peut être une chose ou une possibilité bonne à côté ou au-dessus d'une chose ou possibilité mauvaise, que l'authentique et le vrai ne sont pas des prédicats réels d'un objet, parfaitement analogues (même s'ils lui sont opposés) au faux et à l'inauthentique.

L'éthique ne commence que là où le bien se révèle n'être qu'une saisie du mal et où l'authentique et le propre se révèlent dépourvus d'autre contenu que l'inauthentique et l'impropre. Tel est le sens de l'ancienne maxime philosophique selon laquelle *veritas patefacit se ipsam et falsum*¹³¹. »

¹³¹ Giorgio Agamben, *La communauté qui vient* (1990 : 18).

3.1. Le propre et le commun¹³²

Une communauté, un peuple¹³³, se définit à partir d'une propriété essentielle. Leur existence tout entière s'emploie nécessairement à affronter tout ce qui ne leur est pas propre, c'est-à-dire impropre. Cette manière propre d'être en commun exige paradoxalement l'exclusion de ce qui est impropre, c'est-à-dire de ce qui est commun. La contradiction de ce mode d'existence n'est pas qu'épistémologique : sa dimension politique éclate dans les manifestations de violence qui ont déjà été étudiées. Le fait que cette situation d'affrontement soit apparemment sans issue autorise d'y penser comme à une aporie, comprise dans son sens usuel, c'est-à-dire comme à une impasse. Le caractère aporétique de cette manière d'être ensemble expose l'équivoque de la communication. Ce faisant, elle impose la tâche de penser une autre manière d'être ensemble : c'est l'impératif éthique qui doit occuper ce troisième et dernier mouvement.

« Éthique » ne signifie pas ici « morale ». Dans son introduction à *L'usage des plaisirs* (1984), Michel Foucault revient sur l'ambiguïté du terme « morale » en donnant à voir l'articulation entre sa fonction substantive et celle adjectivale. Ainsi la « morale » peut, d'une part, être entendue comme code de conduite, c'est-à-dire comme « un ensemble de valeurs ou de règles d'action [...] proposées aux individus et aux groupes » à l'intérieur d'une société donnée (1984 : 36). D'autre part, la « morale » peut référer à la nature de la réponse qu'offrent ces mêmes individus, ces mêmes groupes, à la proposition du code, c'est-à-dire à « la manière dont ils se soumettent plus ou moins

¹³² Une partie de ce texte a d'abord été publié en ligne (Bonenfant et Theophanidis, 2008).

¹³³ Le terme est employé ici pour marquer la continuité avec les remarques précédentes de Jean Hippolyte dans le contexte de la discussion sur le travail de la négation contradictoire qui anime le mouvement dialectique. Agamben a montré ailleurs comment le concept que désigne ce terme manifeste une « amphibologie inhérente » (1997 : 190-193). Il s'agit de la même amphibologie qui travaille le concept de « commun » déjà examiné. C'est sur la base de logique ambivalente que les termes « communauté » et « peuple » peuvent être rapprochés.

complètement, [...] dont ils résistent ou obéissent, [...] respectent ou négligent » ce code (Ibid. : 36-37). D'un côté, la substance du code de conduite proposé, de l'autre, la qualité de la réponse de la conduite adoptée à l'aune de ce même code. Mais la « morale » peut encore concerner la manière de se conduire non pas par rapport au seul code, mais par rapport à soi-même en tant que sujet exposé au code. Cette distinction permet notamment de rendre compte de la différence qui peut exister entre une conduite adoptée et la réflexion du sujet qui l'actualise.

Cette pratique de soi par rapport au code, Foucault en fait la spécificité de l'éthique. L'éthique consiste, dans cette perspective, en la mise en forme — adéquate — d'un comportement (*êthos*) par le moyen de techniques (*texhnè*) exercées sur soi-même. Faire preuve d'une conduite éthique, c'est développer l'art de se comporter, sans pour autant assujettir entièrement ou aveuglément sa manière d'être à des règles de conduite préétablies. Afin de se comporter « comme il faut », le sujet doit donc se livrer à l'évaluation sans cesse reconduite de sa propre attitude au sein du contexte qui l'accueille. Enrico Carontini propose une distinction similaire en s'appuyant plutôt sur Paul Ricœur et Jürgen Habermas : « l'éthique désigne la "vie bonne", une forme de vie définie par rapport à une certaine conception du "vivre bien", propre à un individu ou à un groupe, et que la morale désigne des normes, des obligations, adressées à la conscience individuelle et collective, qui ont une prétention à l'universalisation » (2015 : 13). La présente recherche emprunte cette distinction sans toutefois la déployer à partir d'une théorie du sujet.

Il n'y a pas qu'une seule manière d'aborder cette tâche, bien au contraire. Il sera possible de voir que l'exercice auquel se prête cette dissertation est une déclinaison spécifique d'un effort qui la précède de plusieurs millénaires. C'est celui qui occupe la

pensée depuis qu'elle s'est avancée dans le vide de l'espace laissé par le retrait des dieux. La présente contribution, si elle ouvre à certains horizons, ne saurait donc prétendre à l'achèvement de cette tâche. Cette remarque n'est pas simplement motivée par les contraintes que pose la forme de cette dissertation ni par une simple modestie. La dimension éthique de la tâche dont il est question exige qu'elle se déploie en marge de toutes visées totalisantes et de toutes ambitions téléologiques. Cette une tâche sans fin. Par où commencer? Tous les mouvements de cette dissertation sont préoccupés par les thèmes du conflit, de la confrontation, de l'affrontement. La scène adéquate où déployer cette tâche est celle d'un champ de bataille qui a l'âge de la dialectique platonicienne. Il s'agit du champ où s'affrontent les géants dans la dispute au sujet de la question de l'être.

Le propre et le commun doivent être pensés ensemble de telle manière que leur relation n'en soit pas une de contradiction. Il est donc nécessaire de lever le privilège qui permettrait de les subordonner l'un à l'autre. De surcroît, il ne doit pas s'agir de chercher la résolution — ou la relève — de la contradiction dans une synthèse qui s'offrirait comme une nouvelle propriété essentielle de la communauté. Pour qu'un jour puisse éclairer cette relation d'une lumière nouvelle, une fente doit être aménagée dans les manières trop familières par lesquelles elle est habituellement appréhendée. Le mouvement dialectique qui meut cette relation dans une contradiction sans cesse reconduite n'est pas étranger à celui qui articule, depuis Parménide, l'être et le non-être.

Un examen des manières par lesquelles a pu se mettre en branle une certaine logique de l'être peut fournir une première prise à la compréhension du mouvement dialectique par lequel le commun et le propre s'opposent. Cette approche permettra en

outre d'offrir un exposé plus développé du contexte à partir duquel peut être pensée une logique de l'être-avec. L'examen portera d'abord son attention sur l'ontologie aristotélicienne. Il ne s'agira pas d'en offrir un exposé général, mais de comprendre comment la logique de l'être a pu y être élaborée comme la dialectique de couples mis en relation par le biais d'oppositions. L'explication portera spécifiquement sur les manières par lesquelles Aristote donne à penser le rapport de la forme et de la matière. Dans son ouvrage *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*¹³⁴, Heidegger insiste sur le poids que fait peser la distinction forme/matière sur la pensée :

Thereby is posited that distinction (forma—materia, form—content) which, incipiently and in the sense of the dominant, guiding question, prevails in all metaphysical thinking. It does so most strongly and surely but at the same time most inflexibly, in Hegel. (2012a : 150)

Un premier effort pour tenter de se déprendre de cette tradition et s'ouvrir à une autre manière de penser sera autorisé par la critique du schème hylémorphique aristotélicien avancée par le philosophe Gilbert Simondon dans sa thèse sur l'individuation. Cette ouverture conduira ensuite l'effort sur le terrain de l'analytique existentielle, elle aussi aux prises avec la bataille des géants concernant la question de l'être. Les efforts de Heidegger pour penser le mode d'être authentique du *Dasein* comme « saisie modifiée » de l'inauthentique seront examinés à l'aune notamment du traitement que lui ont accordé Jean-Luc Nancy et Giorgio Agamben. Qu'il puisse être possible de penser l'authentique comme une manière de l'inauthentique, c'est précisément ce qui doit éventuellement permettre de penser la tâche éthique qui

¹³⁴ La traduction française de cet ouvrage — publié sous le titre *Apports à la philosophie : De l'avenance* en 2013 est problématique à certains égards, notamment par son choix de rendre « *Ereignis* » par l'archaïque « *avenance* ». Par souci de cohérence, et dans la mesure où la présente discussion est informée par les thèmes de l'événement et de l'appropriation — étroitement lié à l'*Ereignis* — il sera référé ici à la traduction anglaise proposée par Richard Rojcewicz et Daniela Vallega-Neu (2012a).

« nous » incombe : une manière d'être ensemble capable de clamer son impropriété comme de ce qui lui est le plus propre.

3.2. La bataille des géants concernant la question de l'être¹³⁵

3.2.1. Situer le problème du *sunolon* chez Simondon et Aristote

L'œuvre du philosophe français Gilbert Simondon a reçu une attention renouvelée lors de la dernière décennie, particulièrement en ce qui a trait à son travail sur l'objet technique (De Boever, 2012). Toutefois, dans le cadre de la présente recherche sur l'aporie de la communication et de l'être-avec, c'est son travail sur la question de l'être qui fera l'objet d'un examen. Spécifiquement, il doit s'agir de comprendre la manière par laquelle Simondon s'approprie le concept aristotélicien de *sunolon*. Au tout début de la thèse principale, dont la première partie est publiée pour la première fois en 1964 sous le titre *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Simondon écrit :

Le modèle de l'être, c'est le σύνολον [*sunolon*] avant la genèse de l'individu. Au lieu de concevoir l'individuation comme une synthèse de forme et de matière, ou de corps et d'âme, nous la représenterons comme un dédoublement, une résolution, un partage non symétrique survenu dans une totalité, à partir d'une singularité (2005 : 63)¹³⁶.

Dans cet extrait, Simondon affirme d'une part que le « modèle de l'être », c'est le *sunolon*. D'autre part, il soutient que le *sunolon*, ce n'est pas l'individu. Ce faisant, il prend clairement ses distances par rapport au modèle aristotélicien de l'être. Simondon ne mentionne le *sunolon* qu'à quelques reprises dans l'ensemble de sa thèse, mais il en

¹³⁵ Une version de ce texte a d'abord été publiée en ligne, en anglais (Theophanidis, 2014b). Le texte est présenté ici dans une version remaniée.

¹³⁶ La discussion au sujet du *sunolon* apparaît dans la première partie de la thèse principale, au chapitre 1, section III-2. Cette première partie a été publiée séparément aux Presses universitaires de France, sous le titre *L'individu et sa genèse physico-biologique*. La seconde partie n'a été publiée que 25 ans plus tard, sous le titre *L'individuation psychique et collective*. Toutefois, toutes les citations mobilisées ici proviennent de la première édition complète de l'ensemble de la thèse de Simondon, parue en 2005 sous le titre *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (ci-après *ILNFI*). Il est à noter que cette édition a depuis été remaniée pour être publiée à nouveau en 2013. Le *sunolon* est également mentionné dans l'introduction générale produite par Simondon pour l'ensemble de sa thèse (2005 : 24).

fait néanmoins le fondement de sa philosophie de l'individuation. La question qui consiste à déterminer le rôle du *sunolon* au regard du problème de « l'être en tant qu'être » est significative, non seulement pour l'œuvre de Simondon, mais pour l'ensemble du débat, toujours en cours, au sujet du problème de l'être.

Dans le contexte d'une discussion sur l'individuation, la forme et la matière — qui constituent les thèmes centraux du premier chapitre de la thèse de Simondon — le *sunolon* réfère à la *Métaphysique* de Aristote. Bien que le terme apparaisse aussi chez Platon, il n'a pas tout à fait la même signification et n'est, dans tous les cas, pas développé de manière aussi systématique.

Chez Aristote, le terme « σύνολον » reçoit l'attention la plus soutenue dans le livre VII (Z) où il apparaît sous diverses déclinaisons : « τὸ σύνολον », « τῆς συνόλου », « τῆ συνόλω », « ἡ σύνολος ». À chaque fois, il renvoie à l'unité de la forme (« μορφή » ou parfois, comme dans l'extrait qui suit, « εἶδος ») avec la matière (« ὕλη »). Comme il s'agit du terme central de la présente discussion, le passage où il reçoit une définition est offert dans sa langue originale, ainsi que dans une traduction anglaise et une traduction française :

οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία (*Métaphysique*, Livre VII, 1037a29-30, 2003 : 370)

the substance is the indwelling form, of which and of the matter the so called concrete substance is composed. (Ibid. : 371)

Car la substance est la forme immanente, dont l'union avec la matière constitue ce qu'on appelle la substance composée. (1991 : 285-286)

Le mot « σύνολος » est composé de « σύν » (avec, ensemble) et « ολος » (tout), et signifie « tout ensemble », « complet », « somme », « intégral », « totalité ». En rapport

à « οὐσία », il signifie « substance concrète » (Aristote, 1986 : 862). En anglais, il est rendu par une variété de traductions. Dans celle proposée par Tredennick, il est fait alternativement usage de « concrete thing » (2003 : III, 995b), « concrete substance » (dans l'extrait cité ci-haut) and « concrete whole » (*Ibid* : VII, 1033b, 1035b; XIII, 1060b). Ailleurs, il est également possible de trouver « compound », « composite », « whole-together », « concrete individual thing », « individual compound », « substantial individual ».

Dans la mesure où le *sunolon* est, pour Aristote, l'inséparable, mais sensible et indépendante composition de la forme avec la matière, il peut être compris, avec une certaine prudence, comme l'« individu » (du latin « *in-dividuus* »). Cet être in-dividuel ne peut être divisé et, comme tel, constitue le mode fondamental de l'être. Il représente donc une entrée vers la « philosophie première » (« πρώτης φιλοσοφίας ») d'Aristote, ou pour le dire autrement, vers la science de l'être en tant qu'être (« τὸ ὄν ἢ ὄν »; en anglais : « *being qua being* ») dont la *Métaphysique* propose l'étude.

Dans l'« Introduction » qu'il rédige pour l'édition de *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Jacques Garelli adopte cette lecture :

Le premier présupposé est de caractère ontologique, dans le sens où il pose, comme allant de soi que l'individu est la réalité essentielle à expliquer. Cette conviction vient du primat accordé par Aristote à l'Individuel, le σύνολον, à l'égard de la question de l'Être en tant qu'Être. (2005 : 11)

Suivant Simondon, Garelli avance l'idée qu'au sujet de la question de l'être en tant qu'être, Aristote accorde une priorité dans son analyse au *sunolon* : il fait de l'être comme individu l'ultime objectif de l'explication ontologique.

Avant de continuer, il faut remarquer que cette perspective est singulière. Sans être fautive, elle n'est néanmoins pas tout à fait standard. Une manière plus commune de décrire la métaphysique aristotélicienne consisterait à expliquer qu'elle est concernée par l'examen de l'être non pas en tant que *sunolon*, mais en tant que « οὐσία » — souvent traduit par « substance » — qui en certaines circonstances seulement peut être identifiée au *sunolon*. En comparaison à l'ampleur du traitement accordé à « οὐσία », la discussion au sujet du *sunolon* dans la *Métaphysique* demeure marginale. De plus, la nature exacte du principe d'individuation chez Aristote est encore le sujet de débats. Traditionnellement, le principe d'individuation — le principe qui autorise l'individuation — est offert soit par la forme, soit par la matière, selon la manière dont il est interprété (comme un problème de quiddité, ou comme un problème d'unité). Dans certains traitements, le principe d'individuation est assigné à l'union de la forme avec la matière. Enfin, certains avancent l'idée qu'il n'y a pas de principe d'individuation chez Aristote¹³⁷. Le *sunolon* ne joue jamais un rôle central dans ces débats. Cela ne signifie pas que la remarque de Garelli soit fautive, mais sa lecture du *sunolon* paraît être atypique dans le contexte des études aristotéliciennes.

3.2.2. Le *sunolon* en rapport avec l'οὐσία chez Aristote

Avec son étude sur l'individuation, Simondon est engagé dans une longue et riche tradition de recherche au sujet de la nature fondamentale de l'être. Au tout début de la première des études qu'elle consacre à Simondon, Muriel Combes suggère à cet effet : « Il est possible de lire l'ensemble de l'œuvre de Simondon comme l'appel à une transmutation de notre regard sur l'être. » (1999 : 5).

¹³⁷ Edward Regis offre un excellent survol de ces différentes traditions d'interprétations. Il soutient pour sa part la troisième de ces positions, c'est-à-dire l'idée qu'il n'y a pas de principe d'individuation chez Aristote (1976 : 157-166).

Simondon cherche à améliorer les interprétations antérieures, qu'il considère en partie imparfaites. Ce faisant, il s'engage pleinement dans ce qui est appelé — depuis Platon jusqu'à Heidegger — la « γιγαντομαχία [...] περὶ τῆς οὐσίας », c'est-à-dire la bataille des dieux et des géants concernant le problème de l'être¹³⁸.

Dans le premier chapitre de sa thèse, Simondon s'occupe principalement à discuter des limites du modèle aristotélicien. Une des manières de présenter ce modèle consiste à remarquer qu'il consiste déjà en un effort visant à corriger deux modèles antérieurs à Aristote. D'une part, les philosophes présocratiques soutenaient que l'être repose d'abord et avant tout dans la matière. Aristote les appelle pour cette raison les « physiologues » (« τῶν φυσιολόγων », *Met.*, I, 986b) car ils accordent une priorité à la « φύσις », terme souvent traduit par « nature » (en anglais, les « physiologues » sont aussi appelés les « naturalistes »).

Pour Platon, à l'inverse, ce qui est réellement (c'est-à-dire fondamentalement, essentiellement) ne peut pas être posé dans la matière, car celle-ci est changeante. Les choses matérielles sont simplement ce par quoi ces changements, ces accidents, se présentent à nos sens. Pour savoir ce que quelque chose est essentiellement, il faut parvenir à l'atteindre par-delà ce flux de modifications — au-delà des diverses manières par lesquelles elle est sensible — afin de saisir ce qui en elle est permanent.

¹³⁸ L'expression provient du dialogue *Le Sophiste* de Platon : « καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἶον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους. » (246a). Dans la traduction française de Victor Cousin : « En vérité, il y a entre eux comme une espèce de gigantomachie, tant ils sont peu d'accord dans leurs idées sur l'être. » (1837 : 252). Dans celle de Émile Chambry : « Il semble vraiment qu'il y ait entre eux comme un combat de géants, tant ils contestent entre eux sur l'être. » (1969 : 188). Dans la traduction anglaise de Harold N. Fowler : « *And indeed there seems to be a battle like that of the gods and the giants going on among them, because of their disagreement about existence* » (1921 : 371).

Connaître réellement un vase implique de connaître ce qui est commun et invariable dans tous les vases, et non pas les modes spécifiques, et temporaires, d'un vase en particulier. À ce constituant essentiel et universel, Platon donne le nom de « forme » ou « idée » (εἶδος, *Met.*, I, 987b). Conséquemment, et en distinction claire avec les physiologues, la tradition fera de Platon un « idéaliste ».

Pour Aristote, l'être (« τὸ ὄν ») peut être dit de plusieurs manières (« τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς », *Met.*, VII, 1028a). Cela ne facilite pas la tâche lorsque vient le moment de tenter de résumer sa pensée. La liste des explications avancées dans la *Métaphysique* **inclut** les explications usuelles, les explications qui sont candidates pour une signification plus précise au sujet de l'être, ainsi que les conclusions formulées par Aristote lui-même, conclusions qui ne sont pas toujours claires ni définitives. À ce jour, le problème qui consiste à déterminer précisément ce qu'Aristote entend par « être » fait toujours l'objet de discussions.

Dans le cadre de l'actuelle recherche, il suffira d'indiquer que saisir l'être d'une chose donnée signifie de saisir ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est, et non pas autre. Autrement dit, l'être d'une chose concerne d'abord et avant tout sa quiddité ou, comme cela est souvent interprété non sans difficulté additionnelle, son « essence » (si tant est qu'est immédiatement prise la précaution de ne pas identifier cette essence à l'essence platonicienne). En grec, Aristote utilise diverses expressions pour rendre cette idée : « τί ἐστὶ καὶ τόδε τι » (*Ibid.*), « τὸ τί ἦν εἶναι » (*Met.*, VII, 1029b13-14), mais le plus souvent il recourt à « οὐσία » (« substance », dont le problème de traduction sera évoqué plus loin).

Cela ne résout en aucune façon les problèmes d'interprétation, d'autant plus qu'Aristote prête à « οὐσία » des sens différents tout au long de son explication. Dans son ouvrage *A History of Ancient Philosophy*, Giovanni Reale observe avec acuité :

We must point out immediately that substance [οὐσία] is the most delicate, the most complex, and in a certain sense, the most enigmatic problem — all who wish to understand Aristotelian metaphysics must reject summary solutions to which the systematizing textbooks have habituated them. (1990 : 277)

Tout en prenant bien compte de cet avertissement, il est possible d'observer qu'Aristote donne deux principales définitions de ce qu'est « οὐσία ». D'une part, « οὐσία » est le sujet particulier existant et actualisé. D'autre part, « οὐσία » est l'essence universelle et fondamentale¹³⁹. Par rapport aux deux modèles qui précèdent son effort — celui des physiologues et celui de Platon — il est possible à ce stade de mieux comprendre comment celui d'Aristote s'en distingue. L'être, selon la double définition de « οὐσία », n'est ni simplement matériel, ni strictement idéal. L'essence de l'être pour Aristote est plutôt à chercher dans cette substance ambivalente qu'est l'« οὐσία ».

D'une certaine manière, avec Aristote, deux tendances contradictoires paraissent être réunies. D'une part, une continuité existe avec le modèle platonicien qui sépare les apparences fugitives — la simple présence —, de la nature nécessaire, c'est-à-dire l'essence. Cela apparaît dans la séparation entre les deux définitions accordées par Aristote à « οὐσία ». D'autre part, Aristote semble déployer un effort laborieux visant cette fois à surmonter la distinction entre présence contingente et essence permanente dans une compréhension ambivalente : le « prendre ensemble » d'une double valence. Il cherche ainsi à fonder l'ontologie dans ce terme unique de « οὐσία ». La difficulté de

¹³⁹ Pour une étude plus détaillée de la distinction entre la signification primaire et secondaire de οὐσία chez Aristote, voir de Beistegui (2004 : 39-48).

cette entreprise — de cette lutte — se prolonge dans les tentatives plus contemporaines visant à progresser dans la compréhension de l'être. Ces tentatives incluent les propres travaux de Simondon, mais sont loin d'y être limitées. L'articulation de cette tension dialectique posée par les deux valences distinctes de l'être se donne aussi à penser dans la célèbre formulation de Heidegger à l'effet que « *L' "essence" du Dasein réside dans son existence.* » (1985, §9 [42])¹⁴⁰. Comme le remarque finement de Beistegui, suivant en cela les traces de Aubenque, cette conception aporétique de l'être telle qu'elle se manifeste chez Aristote représente

an attempt to open up philosophical discourse to a mixed reality, one that is a mixture of necessity and contingency, universality and singularity. (2004 : 47)

À l'égard de la nature de cette substance cruciale qui permet à une entité d'exister en tant que telle et par elle-même — et qui « nous » permet par la même occasion de saisir sa quiddité — il importe de souligner une autre précision importante, précision qui ramène à l'analyse de Simondon. En effet, aux côtés de tout ce qui a déjà été exposé, « οὐσία » peut en outre être compris soit comme forme, soit comme matière, soit comme composé de forme avec la matière. Ce composé, comme il a déjà été suggéré, est précisément ce que Aristote appelle *sunolon*. Il s'agit de la matière informée, non pas au sens de la simple addition ou juxtaposition de la forme et de la matière, mais au sens d'un être-ensemble de la forme avec la matière :

¹⁴⁰ En allemand : « *Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz.* » (1967 : 42). En anglais Macquarrie et Robinson traduisent : « *The essence of Dasein lies in its existence.* » (1962 : 67). L'usage de « *lies* » rend parfaitement l'allemand « *liegt* » (du verbe *liegen*). Il est possible qu'en ayant recouru au verbe « résider », Martineau évoque le champ sémantique de la résidence, de la demeure, de l'habitat. Ce champ joue en effet un rôle significatif dans le déploiement de l'analytique existentielle. Il sera donné l'occasion d'y revenir. François Vezin traduit plutôt : « *L' "essence" du Dasein tient dans son existence.* » (1986b : 73-74). Elle tient sans doute, mais elle ne tient pas une fois pour toutes. Il serait possible d'avancer, à partir de remarques qui doivent encore venir, que « l'essence du *Dasein* est saisie [*ergriffen*] à même son existence ».

(...) *all sensible things are whatever can be considered in their form, in their matter, in their composition ; and substance (ousía) is in different respects [...] both the form and the matter and the synolon.* (Reale, 1990 : 279)

La discussion au sujet de l'ontologie aristotélicienne — que ce soit ou non dans le contexte des travaux de Simondon — doit donc être prudente de bien distinguer la « substance » (souvent traduite par « οὐσία ») et la matière (« ὕλη »).¹⁴¹ Pour Aristote en effet, la substance n'étant pas nécessairement matérielle. Par exemple, les entités suprasensibles telles que les corps célestes sont des formes purement immatérielles : elles présentent un cas de substance (« οὐσία ») sans matière (« ὕλη »). Comme le souligne Reale : « *matter is substance in the weakest and most improper sense of the term* » (1990 : 280, l'emphase est de l'auteur).

Comme manifestation de « οὐσία », le *sunolon* hérite d'un nombre important de caractéristiques, dont certaines ont déjà été exposées : le *sunolon* subsiste comme entité autonome (il ne change pas constamment), il est déterminé (« τὸδε τι »), il est unitaire (non pas multiple), et il existe actuellement (« ἐντελέχεια »).

De manière plus importante pour la présente discussion, dans la configuration aristotélicienne du *sunolon*, la forme est première. La matière acquiert sa détermination de et par la forme. Autrement dit, la matière dépend de la forme pour recevoir sa quiddité. La forme est, conséquemment, supérieure à la matière. En regard de l'être (« τὸ ὄν ») donc, et parmi toutes les significations accordées à l'idée de « οὐσία », cette compréhension spécifique de la quiddité du *sunolon* comme étant essentiellement

¹⁴¹ Il est notoire que Heidegger n'était pas satisfait de la traduction de οὐσία par « substance », et cela pour une variété de raisons, préférant plutôt avoir recours à « *Seiendheit* », « étance » dans la traduction de Kostas Axelos et Jean Beaufret (1968 : 515), « *beingness* » dans la traduction anglaise de Thomas Sheehan (1998 : 199).

déterminée par une forme possède en définitive la primauté ontologique. C'est là la perspective privilégiée par Aristote au sujet du problème de l'être. En d'autres termes, lorsqu'il est question de l'être, Aristote a pris une « décision éthico-ontologique » en faveur d'une compréhension de « οὐσία » comme ce qui est un, le même, déterminé, et présent (Beistegui, 2004 : 38).

Ce modèle avancé par Aristote porte le nom de schème hylémorphique (composé à partir de « ὕλη » et « μορφή », la forme). Comme il doit être maintenant être clair, il n'est ni strictement matérialiste, ni strictement idéaliste, mais représente plutôt un effort problématique pour articuler la différence entre essence et existence. "This", écrit Beistegui avec l'emphase appropriée, "is the discourse in the wake of which much of Western metaphysics will come to be engulfed." (Ibid. : 48).

Dans sa conférence « De l'origine de l'œuvre d'art » prononcée en 1935¹⁴², Heidegger a souligné l'importance significative que représente pour la pensée l'héritage de cette manière de comprendre la conjonction de la forme avec la matière :

La distinction entre matière et forme sert même, et dans toute sa variété, de schéma conceptuel par excellence pour toute théorie de l'art et toute esthétique. Cependant, ce fait indéniable ne prouve ni que la distinction entre matière et forme soit suffisamment fondée ni qu'elle ressortisse originellement de la zone de l'art et de l'œuvre d'art. De plus, le domaine où a cours ce double concept dépasse largement et depuis longtemps celui de l'esthétique. Forme et contenu, voilà bien des notions bonnes à tout, sous lesquelles on loge à peu près n'importe quoi. Qu'avec ça on rattache la forme au rationnel, et à l'irrationnel la matière, qu'on prenne le rationnel comme le logique et l'irrationnel comme l'illogique, qu'on copule finalement le couple forme-matière avec le couple sujet-objet, et la représentation disposera d'une mécanique conceptuelle à laquelle rien ne saurait plus résister. (1962 : 26)

¹⁴² Le texte de l'édition française citée ici s'appuie sur une version remaniée publiée en 1960 chez l'éditeur Reclam (Stuttgart).

Ces remarques suggèrent à la fois toute la rigidité du « schéma conceptuel » dans lequel se trouve enchâssé le couple forme/matière, et toute la difficulté qu'il peut y avoir à tenter de le saisir sous un autre mode. C'est à ce schéma que correspond aussi dans une large mesure le couple propre/commun, et c'est à la tâche de le penser autrement qu'il faut maintenant s'atteler. C'est là, spécifiquement, que la critique du schème hylémorphique introduite par Gilbert Simondon offre un intérêt particulier. La manière dont ce traitement s'actualise dans une discussion sur le *sunolon* offre, à cet effet, l'opportunité pour la pensée de cheminer un peu plus en avant.

3.2.3. Le *sunolon* selon Gilbert Simondon

Tout comme le fait Heidegger, Simondon reconnaît aussi pour sa part l'ampleur de cet héritage lorsqu'il souligne, à deux occasions, « [la] force logique de ce schème » par lequel est structurée jusqu'à la relation entre l'âme et le corps (2005 : 39). L'effort qu'il déploie en s'engageant dans une critique du modèle hylémorphique doit être mesuré à l'aune de cette imposante tradition.

Pourquoi d'emblée chercher à déployer une telle critique? Quels problèmes Simondon repère-t-il dans le modèle aristotélicien? Ces aspects sont minutieusement traités dans l'introduction générale que Simondon rédige pour sa thèse et concernent, comme il est possible de s'y attendre, l'ensemble de sa recherche sur le thème de l'individuation (2005 : 23-36, 39-66). Il ne s'agit pas ici d'exposer en détail cette démarche — par ailleurs complexe —, mais de souligner deux aspects principaux sur lesquels s'attarde Simondon et qui distinguent sa manière de penser le « tout-ensemble » qu'est le *sunolon* de celle proposée par Aristote. Les problèmes identifiés

par Simondon peuvent être dits relever à la fois des aspects téléologiques et idéologiques du modèle hylémorphique aristotélicien.

Dans sa visée téléologique, le modèle hylémorphique est spécialement concerné, dans son explication, par les termes de son analyse. Autrement dit, son souci concerne davantage l'explication ontologique du terme qu'il considère — le *sunolon* en tant que « οὐσία » — que le processus dynamique, fugitif, par lequel l'individuation se manifeste (cela, de l'avis de Simondon, et en dépit de la théorie d'Aristote touchant à l'articulation entre le potentiel et l'actuel). Dans ses *Lectures on the History of Philosophy*, Hegel observe qu'il y a chez Aristote deux types de formes, l'une caractérisée par la potentialité (« δύναμις ») et l'autre par l'énergie (« ἐνέργεια »). En tant que déterminé, le *sunolon* relève de la forme actuelle. À cet effet, Hegel note que cette forme est effectivement

closely characterized as entelechy (ἐντελέχεια) or free activity, which has the end (τό τέλος) in itself, and is the realization of this end. (1894 : 138)

Le « principe d'individuation » chez Aristote — tel que l'identifie Simondon — repose, entre autres, sur la rencontre de deux principes déjà définis — c'est-à-dire la forme et la matière — dans une association complète et entière, capable de subsister par elle-même : c'est-à-dire dans le *sunolon* ou l'individu. Simondon soutient que le schéma hylémorphique implique dans ses prémisses — dans l'existence séparée de la matière et de la forme — ce qu'il prétend pourtant expliquer. Simondon y voit conséquemment une pétition de principe¹⁴³ (2005 : 39; dans son « Introduction » à la

¹⁴³ Le caractère particulier de cette accusation ne peut pas être passé sous silence : c'est en effet Aristote qui, le premier, identifie, classe et explique ce type de raisonnement fallacieux dans ses *Premiers analytiques* (Livre II, Chap. XVI). Cela n'implique toutefois pas qu'Aristote était à l'abri d'émettre lui-même des raisonnements fallacieux. C'est le même philosophe, par exemple, qui argue que l'esclavage est un fait de nature (*Politique*, Livre I, section V, 1254a17-23) ou encore que les éternuements viennent par deux

thèse de Simondon, Garelli préfère recourir à la catégorie plus générale du paralogisme). Autrement, alors même que le schème hylémorphique d'Aristote est avancé afin de pallier aux lacunes du modèle des physiologues — selon lequel l'être des individus est expliqué par l'agrégation d'individus préexistants —, il demeure dans les faits handicapé par le même problème.

À ce biais téléologique s'ajoute le fait que le même schème hylémorphique, comme il a été montré, accorde un privilège à l'être individué. Il l'accorde à la fois en termes de ce qui constitue ultimement la réalité — l'être, ce qui est —, et en termes de ce que toute analyse ontologique se devrait d'adopter comme objet principal de sa recherche. Ce faisant, le schème hylémorphique accorde également un privilège à la forme sur la matière qui lui est subordonnée. C'est bien la forme, dans la lecture qu'en fait Simondon, qui détermine la matière chez Aristote. Ces privilèges peuvent être dits idéologiques dans le sens précis où ils promeuvent des valeurs spécifiques à l'ombre desquelles certains aspects de la réalité — de ce qui est — demeurent à expliquer.

Il s'agit là certainement d'une synthèse très courte des manières par lesquelles Simondon analyse le schème hylémorphique. D'autres problèmes surgissent, par exemple, lorsqu'un modèle provenant d'un paradigme physique (forme et matière) est mobilisé pour expliquer l'individuation sociale. La persistance problématique du dualisme de l'âme et du corps en témoigne de manière éclatante. C'est notamment la raison pour laquelle l'effort déployé par Simondon dans sa thèse, loin de se limiter à

parce que le nez possède deux narines (dans un ouvrage dont l'authenticité est contestée : *Problèmes*, 1891 : 384-385). L'argument de Simondon concerne toutefois moins une analyse détaillée de l'ensemble de l'œuvre d'Aristote, qu'elle ne se préoccupe de proposer un mode alternatif au principe hylémorphique d'individuation.

l'individuation physique, s'étend également jusqu'à l'individuation psychique et collective.

Néanmoins, ces quelques considérations offrent un aperçu des raisons pour lesquelles Simondon s'est engagé à développer un modèle original capable d'expliquer, autrement, le processus d'individuation. Plutôt que de proposer une autre ontologie de l'être individuel, Simondon concentre ses efforts sur ce qu'il appelle une « ontogenèse » : le processus par lequel l'être émerge, avec ses différents ordres de réalité, à partir d'un système de relations dynamiques.

Ce faisant, il ne rejette pas pour autant l'individu concret et déterminé, mais il le replace « dans le système de réalité en lequel l'individuation se produit » (2005 : 23). Conséquemment, ce processus ne doit pas être compris comme un troisième terme venant simplement s'ajouter au schème hylémorphique pour le corriger : il ne prend pas place entre la forme et la matière, pas plus qu'il n'est le résultat de leur mise en relation¹⁴⁴. Il s'agit d'un changement de perspective où un système plus large est proposé dont le schème hylémorphique n'explique qu'un moment. L'ontogenèse est un moyen sans fin, elle désigne « le caractère de devenir de l'être, ce par quoi l'être devient en tant qu'il est, comme être » (*Ibid.* : 25). L'individuation chez Simondon ne remplace donc pas l'individuel, pas plus que le concept d'information ne remplace la forme. Dans chaque cas, ces processus indiquent des modes ou des dimensions différentes, mais également importantes, qui ne sont elles-mêmes que des aspects

¹⁴⁴ Pas plus que l'être-avec chez Jean-Luc Nancy, comme il a déjà été montré, ne constitue un pont entre les êtres. La relation entre les travaux de Nancy et ceux de Simondon n'a pas encore connu le traitement qu'elle mériterait sans doute. Une exception notable peut être trouvée dans les travaux de Erich Hörl (2013).

particuliers du problème général de l'être. Les privilèges, en ce sens, se trouvent révoqués.

Il est maintenant possible de retourner au problème du *sunolon* tel que l'entend cette fois Simondon. Dans sa compréhension de l'être comme réalité complète, Simondon ouvre et élargit le *sunolon* d'Aristote au point d'en proposer une conception renouvelée. Le *sunolon* de Simondon — sa manière de comprendre le « tout ensemble » — embrasse beaucoup plus que l'entité concrète, individuelle. La réalité de l'être est conséquemment ouverte au-delà de la substance unitaire, permanente et déterminée, telle que la conçoit Aristote. Cette approche neutralise, dans une certaine mesure, le principe dialectique dont l'autorité et la légitimité reposent entièrement sur la résolution de termes opposés dans une unité synthétique (forme et matière, essence et présence, etc.).

À n'en pas douter, un développement autrement plus important serait nécessaire afin de clairement saisir le mode opératoire d'une dialectique de la forme et de la matière de « l'opération allagmatique » par laquelle des unités « transductives » et leurs « milieux associés » en viennent, par le biais de la « disparation » à manifester une métastabilité provisoire. Gilles Deleuze, qui a été grandement influencé par l'œuvre de Simondon, a néanmoins perçu dans la pensée de ce dernier, une différente sorte de dialectique où « le problématique a remplacé le négatif » (2002 : 122).

À tout le moins, la présente recherche acquiert maintenant une direction nouvelle. De manière générale, l'opposition entre propre et commun peut être rattachée — par le biais du schème hylémorphique qui la détermine en partie — à la longue et lourde tradition qui anime, encore aujourd'hui, la bataille des géants concernant la question

de l'être. La tentative qui vise à penser autrement — hors du commun — la communication afin d'atteindre une autre compréhension du problème que constitue notre coexistence — notre être ensemble — s'inscrit donc dans une discussion au sujet de l'être dont l'amorce précède le traitement systématique qu'en offre, le premier, Aristote. Si l'évidence de cette remarque se donne à voir de manière manifeste dans les écrits anciens sur la politique (Platon, Aristote), l'effort déployé ici permet de mieux comprendre comment l'ontologie est elle-même porteuse de certains enjeux politiques. Le *sunolon*, dans ce qu'il exprime d'une manière de penser le « tout ensemble » indique d'emblée les modalités par lesquelles il peut être possible de penser la communauté, soit en suivant la tradition, soit, comme c'est le cas ici, en cherchant d'autres chemins. L'effort de Simondon, en ce sens, suggère qu'il est possible de circuler en marge de la dialectique oppositionnelle qui conditionne traditionnellement ce cheminement.

Il a déjà été montré comment une co-ontologie, c'est-à-dire une étude de l'être-avec, peut se réclamer d'une philosophie première à la place de l'ontologie. Il s'agit maintenant de montrer comment l'être-avec peut être pensé comme manière essentielle¹⁴⁵ de l'être : non pas de façon à offrir à l'être une nouvelle fondation, mais bien de manière à le fonder sur l'absence de fond que manifeste l'ouverture de l'être-avec. Au terme de cet examen, il sera possible de penser un commun dont la plus authentique propriété est d'être sans propriété. Le guide, pour cette prochaine étape, ne sera pas Simondon, mais Heidegger, qui place d'emblée son ouvrage *Être et temps* au centre du champ de bataille concernant la question de l'être (1985 : §1 [2]).

¹⁴⁵ La tradition, dont il vient d'être fait l'examen, demanderait de voir dans l'expression « manière essentielle » un oxymore : l'essence est précisément ce qui ne s'épuise pas dans les manières contingentes. L'expression est employée ici à dessein sur un mode aporétique. Elle annonce la manière éthique par laquelle la communication manifeste l'absence de fond qu'est son équivocité comme ce qui lui est le plus propre.

L'articulation du propre et du commun trouvera une autre configuration dans la « saisie modifiée » de l'inauthentique qui constitue le mode d'être authentique du *Dasein*. L'examen se fera notamment à partir des lectures qu'ont proposées Jean-Luc Nancy et Agamben de ce problème.

3.3. L'appropriation de l'impropriété

3.3.1. Décider autrement – de la question de l'être.

Le propre s'articule traditionnellement au commun dans un rapport d'opposition : est propre ce qui n'est pas commun, et vice versa. Selon les perspectives adoptées, cette opposition s'opère par le biais d'une décision qui choisit d'accorder un privilège à l'un ou à l'autre. Dans le contexte d'une discussion culturelle, par exemple, le goût commun peut-être dénigré en faveur d'un goût propre : le commun prend alors la valeur dérogatoire de ce qui est vulgaire, ordinaire, prégnant, alors que le propre se distingue par son caractère unique, authentique, exceptionnel. Un artiste pourra ainsi se voir attribuer un style « propre », qui n'est pas le style communément partagé. À l'inverse, dans le contexte d'une discussion sur les effets aliénants du capitalisme, la propriété pourrait se voir dénigrée au profit du commun. L'idée de possession personnelle peut être considérée problématique et dévaluée au profit d'un mode d'existence qui privilégie le partage en commun. Dans un cas comme dans l'autre, comme il a déjà été montré, une même logique de la propriété demeure néanmoins à l'œuvre, dont il semble particulièrement difficile de se déprendre.

Cette manière de penser manifeste ce que Miguel de Beistegui a appelé — au sujet de l'ontologie aristotélicienne — une « décision éthico-ontologique ». Il s'agit par exemple de la décision par laquelle le Stagirite décide en faveur de l'être individué au profit de la matière informe. C'est cette décision qui établit la philosophie première comme ontologie, c'est-à-dire qui préconise que l'être est le premier principe auquel doit s'occuper la pensée.

Lorsqu'il s'agit de communication, un geste similaire décide d'accorder une priorité au contenu d'un message au détriment du contenant — ou du moyen — par lequel il est communiqué. Il faut toutefois noter que cette décision est inversée par rapport à celle préconisée par Aristote. Au sujet de la communication, la décision favorise la plupart du temps le contenu ou la matière au détriment du contenant ou de la forme. C'est celle qui incite à voir le même message, peu importe qu'il soit exprimé par un courriel, par une page imprimée, ou encore par une écriture cursive délicatement tracée sur une note autocollante (« Post-It »). C'est précisément cette décision que remet en question Marshall McLuhan lorsqu'il affirme que « Le message, c'est le médium. » (2001 : 45). Il prend alors à l'endroit de la communication une décision qui se distingue en partie de celle supportée par la tradition. D'où, sans doute, le caractère frappant de son aphorisme. Toutefois, en ce qui concerne la présente discussion, il peut être encore être remarqué que la décision de McLuhan ne rompt pas complètement avec l'ontologie aristotélicienne. Elle repose encore sur une logique de l'être. Le mérite de McLuhan est certainement d'avoir porté à l'avant-plan l'importance des phénomènes médiatiques, jusque-là subordonnés dans une certaine mesure au contenu de la communication. Or l'idée que « Le message, c'est le médium » (mon emphase), si elle pointe vers une ontologie médiatique, y pointe encore comme une logique déterminée par la question de l'être, et non pas, par exemple, par l'être-avec évoqué lors de l'analyse de la crise grecque. C'est sur ce point que cette dissertation s'en distingue. S'il y a un intérêt à penser la question médiatique, il réside précisément dans son développement coexistentiel. Pour le dire autrement, l'aphorisme de McLuhan est une ouverture sur le seuil duquel il convient de ne pas s'arrêter. Le *medium* en tant que mode, moyen ou milieu — voire en tant que manière — ne se limite pas à des dispositifs médiatiques donnés, mais concerne d'emblée un problème coexistentiel. Il importe de franchir ce seuil vers une compréhension « co-onto-génétique » de la notion de *medium* qui

deviendrait alors la question des modes par lesquels « nous » coexistons. C'est là l'horizon d'une autre « ontologie médiatique » déjà mentionnée, vers laquelle tend cette dissertation. Il est par ailleurs possible, maintenant, de comprendre que cette ontologie, dans la mesure où elle serait d'abord concernée par l'être-avec, plutôt que par l'être, se distingue de l'ontologie traditionnelle.

L'intérêt d'exposer cette « décision éthico-ontologique » est triple. D'abord, cette exposition permet de comprendre que l'ontologie ne porte pas pour ainsi dire naturellement sur l'être comme principe premier : elle ne va pas de soi, mais porte sur l'être précisément suivant une décision. Cette perspective suggère qu'au sujet du rapport de la forme et de la matière, du propre et du commun, d'autres décisions peuvent être prises. Ensuite, malgré la distance qui peut au premier abord sembler séparer les études de la communication de l'ontologie, l'exposition du problème du *sunolon* chez Aristote montre comment la question de l'être-avec ou de la coexistence est traditionnellement subordonnée à la question de l'être¹⁴⁶. Avancer dans l'aporie de la communication implique non seulement de penser cette coexistence, mais également de ne pas la penser d'une manière qui reconduise la hiérarchisation par laquelle une priorité ontologique est attribuée à un principe donné. Enfin, ce qui se dégage de ces deux premiers aspects, c'est la possibilité d'envisager une décision qui ne trancherait pas pour l'un ou pour l'autre.

Comment décider au sujet du propre et du commun d'une manière qui ne participe pas à relancer le mouvement dialectique qui les oppose? Une piste est offerte par le

¹⁴⁶ C'est sans doute à cette tradition, notamment, qu'il faut associer la préséance accordée au terme sur la relation, ou encore le fait que la relation elle-même tende à être pensée comme un être, c'est-à-dire comme l'être de la relation.

traitement qu'accorde Heidegger au mode d'être authentique (*Eigentlichkeit*) et inauthentique (*Uneigentlichkeit*) dans l'analytique du *Dasein* (les problèmes de traduction de ces termes seront examinés plus loin). Cette analytique est notamment avancée dans un effort pour se dégager de l'emprise de la tradition métaphysique au sujet de la question de l'être, dont Heidegger suggère qu'elle est « tombée dans l'oubli » (Heidegger, 1985 : §1 [2]). C'est dans cet oubli qu'opère la décision qui tranche l'être entre essence et existence et accorde à l'essence sa permanence fondatrice. C'est contre cet oubli qu'il propose de « rallumer » (« *neu zu entfachenden* ») la bataille des géants, dont il a déjà été question précédemment (*Ibid.*). Afin d'y arriver, il replace la question de l'être entièrement dans une dimension temporelle en pliant, pour ainsi dire, l'essence sur l'existence. C'est une manière possible d'interpréter la phrase déjà citée selon laquelle « L'«essence» du *Dasein* réside dans son existence. » C'est aussi la raison pour laquelle *Être et temps*, loin d'être un ouvrage portant sur l'être de manière abstraite — au sens de « extrait », « séparé », « détaché » —, est tout entier concerné par les dimensions mondaines de l'existence quotidienne. L'« ontologie fondamentale » (« *die Fundamentalontologie* ») que propose Heidegger retire la priorité que l'ontologie traditionnelle accordait à l'essence — avec toutes les précautions que cette désignation exige — pour l'accorder à l'existence du *Dasein*, si le soin est pris immédiatement de se rappeler que le *Dasein* est précisément cet étant « pour lequel en son être il y va de cet être même » (*Ibid.* : §4 [13], §9 [42])¹⁴⁷.

Que cet ouvrage, sans être abstrait, puisse néanmoins être obscur, s'explique en partie par l'ampleur des efforts qui sont exigés afin de faire progresser la pensée hors

¹⁴⁷ Heidegger signale lui-même une continuité dans la rupture qu'accomplit l'analytique existentielle lors qu'il reconnaît que la priorité « ontico-ontologique » du *Dasein* a été pressentie très tôt dans l'histoire de la pensée (1985 : §4 [14]).

des chemins trop fréquentés de la tradition. Babette Babich offre à l'égard des manières avec lesquelles Heidegger déploie le langage des considérations éclairantes dans son ouvrage *Words in Blood, Like Flowers* (2006). Elle suggère entre autres que la philosophie — mais il pourrait tout aussi bien être entendu dans le contexte de la présente discussion : la pensée — demande un certain abandon. Plutôt que de chercher à faire quelque chose avec les idées, il faut en quelque sorte se laisser aller à l'expérience de la pensée, se risquer à elle, risquer les transformations qu'elle est susceptible d'apporter, de provoquer : « *we might rather and like Nietzsche, make the effort to risk or to dare to suffer that philosophy do "something with us."* » (*Ibid.* : 17). C'est le sens qu'elle donne au terme « *Gelassenheit* », avec lequel Heidegger intitule une allocution qu'il livre en 1955, et que André Préau traduit par « Sérénité », alors que l'anglais traduit par « *releasement* » (Heidegger, 1976 : 131-148; 2010 : xi). Les propos de Babich rappellent ceux avancés par Nancy dans son essai « L'amour en éclats » : « [La pensée] est l'amour de ce qui vient à l'expérience, c'est-à-dire de ce qui se donne, de l'être, à accueillir. » (1991 : 227). Il faudra se souvenir du « *Gelassenheit* » lorsqu'il sera question de « saisie ». La saisie n'est pas simplement l'appropriation, le « prendre pour soi ». Elle peut être aussi un saisissement qui abandonne.

L'éclaircie que dégage *Être et temps* est ainsi entourée de pénombre parce que la lumière n'y pénètre pas avec la même aisance qu'elle éclaire les routes familières. C'est dans ce contexte que se déroule la discussion au sujet de l'authentique et de l'inauthentique. Avant de procéder, certaines remarques sont nécessaires. Elles ne sont toutefois pas « préliminaires » dans la mesure où, même si elles précèdent l'analyse, elles sont déjà toutes entières soucieuses de ce qui doit l'occuper. Le seuil de ces remarques concerne d'emblée le centre de l'analyse.

3.3.2. Sur le seuil comme en son centre — politique de l'interprétation

Il importe de s'attarder à la controverse, aussi importante que bruyante, entourant l'association de Heidegger avec le Parti national-socialiste allemand et son idéologie. Il en a déjà été question. Les précautions qu'a prises Heidegger en insistant sur le caractère strictement ontologique de son analyse, tout en développant l'idée d'un mode d'être « authentique » du *Dasein* apparemment opposé au mode d'être « inauthentique » du « On » (« *Das Man* ») confiné, justement, au régime du « bavardage » (dont il sera question plus loin), ont entraîné des interprétations diamétralement opposées qui s'affrontent encore. L'insistance sur l'absence de normativité de l'analytique existentielle a pu suggérer qu'il n'y avait aucune éthique — ni par ailleurs de politique — dans *Être et temps*. À l'inverse, certains ont pu penser que cette insistance visait plutôt à dissimuler la lourde charge idéologique que Heidegger aurait souhaité introduire dans l'interprétation de la question de l'être. Dans un cas comme dans l'autre, le penseur et sa pensée seraient gravement compromis¹⁴⁸.

L'exercice qui consiste à lire Heidegger, c'est-à-dire à penser avec Heidegger — ou même contre lui, mais à partir de ses textes¹⁴⁹ —, exige donc une précaution redoublée. Heidegger, comme il sera donné à voir, insiste souvent dans *Être et temps* sur l'importance de considérer son analyse dans la dimension strictement ontologique de l'analytique existentielle. Ces remarques n'empêchent pas, n'ont jamais empêché de débattre du sens de ses propos, des effets normatifs que peut porter ce texte en particulier, même malgré lui, ni de la détermination historique de l'ensemble de sa pensée. La difficulté n'est pas donc simplement d'ordre herméneutique — difficulté qui

¹⁴⁸ Sur la question du caractère problématique de l'interprétation de l'« authenticité », la charge la plus notoire demeure celle menée par Theodor Adorno dans son ouvrage *Le jargon de l'authenticité* (1989).

¹⁴⁹ C'est l'approche préconisée par Jürgen Habermas dans son essai « Penser Heidegger contre Heidegger » (1974).

consisterait à comprendre la pensée de Heidegger —, mais également d'ordre politique dans la mesure où malgré l'« intention purement ontologique » de l'analytique existentielle, l'ensemble de la démarche n'en demeure pas moins historiquement marquée par un contexte dont il ne doit pas être fait abstraction (*Ibid.* : §34 [167]). Une autre manière d'exprimer ce problème consisterait à suggérer que l'herméneutique possède aussi une dimension politique. Au demeurant, il est sans doute possible de considérer « l'intention purement ontologique » de Heidegger tout en reconnaissant d'une part que cette interprétation demeure, elle, historiquement déterminée¹⁵⁰ et, d'autre part, que Heidegger ait pu faillir à ses intentions.

Comment pourrait-il en être autrement? Posant la question, il ne s'agit pas de chercher à amoindrir la gravité du cas qui occupe l'analyse, mais au contraire de suggérer que cette gravité ne lui est pas réservée, ou ne peut pas lui être réservée. Comme si la mise à l'index de textes ou d'effigies pouvait permettre la mise en réserve, la mise à l'écart, des dangers dont le nazisme est une expression historique. La seule résurgence ces dernières années d'initiatives idéologiques ouvertement inspirées par l'idéologie fasciste — dont le parti grec *Aube Dorée* est un exemple — suffit à illustrer cette mégarde. Que pourrait signifier un engagement auprès de la pensée de Heidegger qui n'engagerait pas au même moment une dimension politique? Non pas nécessairement un engagement à une politique donnée — ce qui semble être le risque contre lequel il est fréquent de mettre en garde : s'engager auprès de la pensée de Heidegger c'est risquer de s'engager dans la voie d'une idéologie fasciste et antisémite —, mais un engagement au mode d'organisation qu'appelle toute forme de

¹⁵⁰ Sur la détermination historique de *Être et temps*, voir Steiner (1978 : 75), Vogel (1994 : 62-65), Sloterdijk (1987 : 263) Peters (1999 : 17). Il s'agit d'un problème complexe qui a connu et connaît encore une grande variété de traitements. Les références ne sont fournies ici qu'à titre indicatif.

coexistence humaine? La communication, comme processus de cette donation coexistentielle, n'engage-t-elle pas d'emblée à ce problème (Esposito, 2000 : 116-117)? Certains ont pu appeler récemment à une excommunication radicale de Heidegger et de sa pensée : ne plus le lire, ne plus y travailler, ne plus y référer (Fuchs, 2015). Ces invitations, qui au demeurant paraissent ignorer l'enseignement qu'a légué la renommée de Hérostrate d'Éphèse au sujet des tentatives de mise à l'index, posent elles-mêmes des risques graves¹⁵¹. Heidegger se compromet politiquement malgré l'insistance aiguë qu'il met à déployer une analyse qui se veut — et avec une rigueur rarement égalée — strictement ontologique. N'y a-t-il pas lieu d'engager un examen de ce problème afin de comprendre son mécanisme et d'éviter qu'il ne soit reconduit à l'avenir? L'occultation de ce problème semble suggérer que l'excommunication de l'auteur et de sa pensée suffit à prémunir contre une contamination future des pensées à venir par une idéologie qui fonderait un régime de coexistence sur un régime de mort. La prémisse de ce raisonnement reprend précisément le problème que la présente recherche s'est donné comme tâche de penser.

En effet, s'il existe sans aucun doute un danger — historiquement avéré — à l'actualisation d'une idéologie fasciste ou fascisante, il existe un danger au moins aussi grand à s'imaginer qu'un « nous » puisse s'en prémunir. En d'autres termes, le projet de mise à l'index de Heidegger semble se déployer à partir d'une autre idéologie, fondée sur la conviction qu'une forme de coexistence puisse s'actualiser d'une manière

¹⁵¹ Hérostrate ou Érostrate (Ἡρόστρατος) est le nom de celui qui, en -356, a incendié et complètement détruit le temple d'Artémis à Éphèse — une des Sept Merveilles du monde — en espérant ainsi devenir célèbre. Il sera jugé et condamné à mort. De surcroît, afin d'empêcher que son crime ne profite de manière posthume à son auteur, il sera interdit d'en prononcer le nom, sous peine de mort. La suite est connue. Le jugement aura l'effet inverse. Aujourd'hui, le nom de l'architecte du temple est largement oublié alors que la renommée d'Érostrate perdure.

pure, propre, nettoyée de tout contaminant idéologique, de toute contamination, que le « mal » de l'*alagon* puisse être refoulé aux portes de la raison, et le « bien » sauvegardé dans une enceinte aseptisée. Or, et c'est l'argument développé dans ces pages, c'est bien le fait coexistentiel qui porte en lui aussi bien l'opportunité d'une mise en forme adéquate sans cesse reconduite que son plus grand péril : la possibilité que cette mise en forme s'actualise dans un affrontement mortel. Lire Heidegger engage peut-être au risque d'une contamination — vocabulaire par ailleurs problématique¹⁵² —, mais c'est aussi précisément l'opportunité de déployer la pensée contre ce risque, et d'éviter de surcroît que ne s'installe la conviction que la pensée puisse un jour s'exercer « à loisir », sans avoir à peser continuellement ce problème. Si la pensée — qu'elle soit nommée « philosophie » ou non — est ce transport qui ne peut avoir lieu qu'en commun, c'est-à-dire dans l'ouverture qui « nous » expose à une coexistence partagée, elle est toujours déjà interpellée par ce problème. Elle est l'interpellation de ce problème. Il ne suffit pas de brûler les effigies nazies pour décontaminer le problème que « nous » sommes. Roland Barthes, auquel il sera donné de revenir, ne disait peut-être pas autre chose lorsque dans sa leçon inaugurale au Collège de France, il a affirmé — avec un sens certain de la provocation — « la langue, comme performance de tout langage, n'est ni réactionnaire ni progressiste; elle est tout simplement : fasciste » (1989 : 14). Il ne s'agit pas de jeter Heidegger par-dessus bord, comme les pythagoriciens ont pu le faire avec Hippase de Métaponte, ni de nier le problème, mais au contraire d'exposer comment l'irrationnel — et avec lui les possibilités de dérive fatale — coïncident avec la possibilité de dire « nous ». Le danger, à ce titre, réside moins dans la lecture ou la discussion des pensées de Heidegger que dans la conviction de pouvoir « nous » immuniser. Agamben le dit d'une manière que les développements qui suivent auront à expliquer :

¹⁵² Le trope de la contamination biologique a été significativement approprié par les discours fascistes pendant le III Reich (Perry, 1983).

« L'éthique ne commence que là où le bien se relève n'être qu'une saisie du mal » (1990 : 18).

La démarche consiste pour le moment à tenter de lire Heidegger, moins justement — et c'est tout l'objet de la présente discussion — afin de tenter de dégager le « vrai » sens de sa pensée, que de développer, par cet exercice, une manière de penser qui doit « nous » permettre d'avancer dans les apories de la communication identifiées précédemment. Il ne s'agit donc pas dans la rencontre de l'*Uneigentlichkeit*, comme du « bavardage » (« *Gerede* »), de précipiter le jugement et de décider une fois pour toutes de leur caractère dégradé afin de passer ou de surpasser le problème d'interprétation qu'ils présentent. Au contraire, l'opacité de ce problème particulier d'interprétation et de traduction de l'*Uneigentlichkeit*, loin d'être un obstacle à surmonter, apparaît précisément comme l'impasse générale dans laquelle il s'agit d'avancer. Plutôt que de prétendre à atteindre — comme une position qui serait déjà donnée et qu'il suffirait de rejoindre — le sens authentique de l'« inauthentique » heideggerien, cette première approche permet le déploiement d'un mouvement de pensée : non pas la détermination d'un « sens » donné, mais l'expérience d'un mode de transport, de la possibilité du sens.

3.3.3. Un inauthentique non-dégradé.

Ce qui motive le présent examen, c'est l'insistance avec laquelle Heidegger enjoint le lecteur à ne pas penser l'inauthentique de manière dépréciée ou dégradée :

Cependant inauthenticité et non-authenticité¹⁵³ ne signifient nullement que le *Dasein*, en un tel mode d'être, perdrait en général son être.

¹⁵³ « *Un- und nichteigentlich, bedeutet aber keineswegs "eigentlich nicht"...* ». MacQuarrie et Robinson traduisent plutôt par « *"inauthentic" and non-authentic" signify "really not"...* » (1962 : 220). Martineau supprime « *eigentlich nicht* ».

L'inauthenticité désigne si peu quelque chose comme un ne-plus-être-au-monde qu'elle constitue précisément un être-au-monde privilégié qui est complètement pris par le « monde » et par l'être-Là-avec d'autrui dans le On. (Heidegger, 1985 : §38 [176])

Un soin doit être pris, explique Heidegger, afin de ne pas saisir cet « inauthentique » par le biais des valeurs que le sens commun lui assigne habituellement : faux, non réel, apocryphe, contrefait, impur, etc. Une tâche se présente, difficile, qui consiste à penser à rebours des habitudes acquises, à revers des conventions et des idées communément admises, par le détour de sentiers peu fréquentés. C'est à ce prix que l'inauthentique pourrait être entendu autrement que comme un prédicat négatif. La réponse n'est pas intuitive. C'est à la fois le problème et l'opportunité qui se présentent à la pensée comme l'ouverture par laquelle elle pourrait se mettre branle.

Il s'agit donc de penser l'inauthentique avant d'en arrêter le sens dans un jugement de valeur. Pour ce faire, il est nécessaire de suspendre pour un moment le sens commun qui lui attribue habituellement une valeur négative. Cette suspension ne signifie pas qu'il faille nier, oublier ou ignorer les sens usuels associés au terme, bien au contraire. En effet, il se pourrait qu'il soit possible de penser autrement l'inauthenticité précisément à même ces sens communs qui sont habituellement donnés à l'entendement. Éventuellement, il sera suggéré que l'inauthentique peut se penser d'une manière non dégradée par le biais d'une saisie modifiée de son caractère ordinairement dégradé.

« Authentique » est formé à partir du mot grec « ἀθεντης » qui signifie « auteur responsable de » et « qui est cause de ». La composition exacte du terme est le sujet de discussions. Il est généralement considéré qu'il est construit à partir de « αὐτός » (soi)

et « -έντης », lui-même dérivé de l'étymon proto-indo-européen « *sene-* », « préparer, travailler ». « Αὐθέντης » est dit de celui qui peut produire un travail par lui-même, agir et décider par lui-même. Pour cette raison, le terme a pu aussi signifier « maître » d'une manière équivalente à « autocrate ». Sous cette lumière, il entretient une relation avec les termes « auteur » et « autorité »¹⁵⁴. Il est possible de penser, par exemple, qu'est « authentique » l'auteur qui produit (l'anglais écrit : « *to author* ») de sa propre autorité de manière autonome (« αὐτός » et « νόμος »), qu'il s'agisse d'une personne ou d'un tableau. Un des sens anciens du mot « αὐθεντης » désigne le « meurtrier, auteur ou responsable d'un meurtre », une signification qui pointe à la relation entre l'autorité souveraine et la vie. Le lien qui unit « authenticité » et « autorité » se donne à penser par l'entremise de la relation – problématique – qui les rassemble sous le concept politique de souveraineté, c'est-à-dire sous l'idée de pouvoir produire son propre pouvoir. Agamben a proposé une analyse du « paradoxe de la souveraineté » dans *Homo Sacer* (1997 : 23-37). Les controverses associées aux compromissions politiques de Heidegger ressurgissent ici au cœur de l'examen étymologique. Dans quelle mesure l'authenticité du *Dasein* s'exprime-t-elle dans un mode politiquement autoritaire? Agamben offre des indications en ce sens lorsqu'il discute du problème de la souveraineté à partir de la figure du Führer (*Ibid.* : 163-166; 198-199). Les développements qui suivent montreront une manière de neutraliser ce problème.

Ce détour étymologique permet d'avancer vers une première interprétation de l'« inauthentique » qui ne soit pas immédiatement déterminée par le sens familier avec lequel il est entendu ordinairement. Le mode d'être du *Dasein* inauthentique plutôt que

¹⁵⁴ Il est à noter toutefois que les termes « auteur » et « autorité » sont formés à partir du grec « ἀυξάνω » et ne partagent pas directement le même champ sémantique que celui auquel appartient « authentique ». Pour une discussion plus approfondie sur la relation entre « auteur » et « autorité », voir Greenough (1893), Benveniste (1969 : 143-151) et Agamben (2003 : 124-148).

d'être « faux », se donne à penser sous ce jour comme un mode qui n'est pas entièrement la cause de sa propre production. Le *Dasein* est inauthentique lorsqu'il n'existe pas tout à fait par lui-même, lorsque son existence pour ainsi dire n'est pas entièrement le fait de son propre travail. Comment est cette existence qui n'est pas entièrement, proprement la sienne? Le *Dasein* inauthentique existe d'abord avec et parmi les autres : son existence est partagée, au sens où elle n'est pas entière, mais divisée, donnée dans un partage, mais aussi en partage.

Il a déjà été suggéré dans le mouvement précédent que « le *Dasein* est en lui-même essentiellement être-avec ». Heidegger précise que « l'être-avec » n'est pas une simple propriété ontique, mais bien « une détermination existentielle caractérisant le *Dasein* » (Heidegger, 1985 : §26 [120]). L'« être-avec » n'est pas un prédicat qui se surajoute au *Dasein*, pas plus que l'« avec », précise par ailleurs Heidegger, ne doit être entendu comme un concept ou une abstraction dont il serait possible de faire usage pour lier le *Dasein* à autrui. Ce n'est pas un « catégorial », mais un « existentiel » (*Ibid.* : §26 [118])¹⁵⁵. L'« avec » est l'existence même, comme coexistence : « l'existence est l'être dont l'essence est l'“avec” », précise Roberto Esposito, en suivant en cela Nancy (2000 : 119).

Ne pas être authentiquement soi-même c'est le mode du *Dasein* comme *Mitdasein* : « complètement pris dans le “monde” et par l'être-Là-avec d'autrui dans le On » (« *dem Mitdasein Anderer im Man* ») (Heidegger, 1985 : §38 [176]). C'est ce qui peut être entendu lorsqu'il est suggéré qu'il est difficile d'être tout à fait soi-même dans un groupe ou dans une fête. Or cette manière de comprendre implique encore une dévaluation du mode inauthentique par lequel le *Dasein* coexiste et suggère qu'il lui serait possible

¹⁵⁵ Pour la distinction entre « catégorial » et « existentiel », voir *supra* p. 96-97.

d'exister, authentiquement par lui-même. C'est précisément de cette dévaluation qu'il s'agit ici de se déprendre.

Heidegger insiste : ne pas être soi-même est une « possibilité *positive* » (« *als positive Möglichkeit* », 1985 : §38 [176] emphase de l'auteur) et encore « Le On est un existential et il appartient, en tant que phénomène originaire, à la constitution positive du *Dasein*. » (*Ibid.* : §27 [129]). Le mode d'être inauthentique n'a donc pas à être entendu comme un mode d'être commun, au sens dégradé de « vulgaire ». Heidegger souligne bien qu'il s'agit du mode où le *Dasein* « se tient le plus souvent » (*Ibid.*). Le mode inauthentique est commun au sens du *Mitdasein* : c'est-à-dire au sens où il n'est pas concerné que par lui-même, mais d'emblée exposé au monde avec les autres. Toutefois, cet être-avec n'est pas non plus celui d'un compagnonnage intersubjectif, d'une collection de sujets.

Ouverte, l'existence du *Dasein* ne doit pas être confondue avec celle de l'individu (le non divisé), du « sujet », ou de l'« *ego* ». L'analytique existentielle peut en effet être comprise comme une manière de penser l'être humain autrement que comme « sujet ». La remarque de Hubert L. Dreyfus à cet effet est bien connue. Commentant le quatrième chapitre de la première division — celui où il est question notamment de l'« être-avec » et du « On » —, Dreyfus déclare qu'il est « *the last nail in the coffin of the Cartesian tradition* » (1991 : 144). La réalité première du *Dasein* n'est donc pas celle d'une plénitude subjective, d'un fond préconstitué à partir duquel le sujet pourrait se déployer à l'expérience. Pas plus, conséquemment, que l'être-avec-autrui ne doit suggérer une relation intersubjective. Dans l'analytique existentielle, l'évacuation de l'*ego* implique celle de l'*alter ego*, tout comme celle du sujet implique celle de l'intersubjectivité (Esposito, 2000 : 120). En ce sens le *Dasein* n'est « lui-même » qu'au seul sens où il est « nous-autres » (*Ibid.*). Heidegger écrit plus succinctement du *Dasein*

que, dans la quotidienneté de l'être-les-uns-avec-les-autres, « Ce n'est pas lui-même qui est » (« *Nicht es selbst ist* », 1985 : §27 : [126] emphase de l'auteur)¹⁵⁶.

Pour le moment, il a été établi que l'être du *Dasein* est « être-avec ». Dans la mesure où son être ne peut pas être dit « autonome », et certainement pas le fruit de sa propre production, le *Dasein* a l'inauthenticité comme caractéristique positive, non pas au sens d'une valeur positive, mais au sens de ce qui peut être posé comme un fait. Cette caractéristique n'est pas simplement un prédicat qui viendrait déterminer, après coup, l'essence permanente de son être — comme « être bleu » ou « être long » —, mais son être même, comme « être-avec ». Il est possible maintenant de comprendre un peu mieux comment l'« inauthentique » peut être pensé avant que d'être jugé. Un autre problème se pose toutefois. Comment, dans cette perspective, peut-il encore être question d'authenticité? Que pourrait signifier ou impliquer le mode d'être authentique du *Dasein*? S'agit-il de s'extraire de cette condition afin d'exister « par lui-même »? Le *Dasein* ne le peut pas : elle lui est constitutive. Le *Dasein* ne cesse jamais d'être « avec », c'est là ce qui caractérise son existence. C'est là, notamment, l'essence de son existence. Cette première compréhension ouvre l'inauthentique à une autre lecture, non dégradée, mais elle l'ouvre comme à une nouvelle énigme. Avant de poursuivre, il peut être utile d'étudier un autre aspect de l'analytique existentielle qui demande, lui aussi, une lecture non dégradée d'un terme souvent dénigré. Cet aspect concerne en outre directement la communication : il s'agit de la discussion sur le « bavardage ».

¹⁵⁶ Il serait sans doute nécessaire ailleurs de s'attarder plus longuement à la distinction entre la condition existentielle constitutive du *Dasein* qu'est « *Mitsein* », et la modalité du *Mitsein* qu'est « *Das Man* ». Certains ont pu suggérer que cette distinction n'est pas clairement établie par Heidegger dans *Être et temps* (Olafson, 1998 : 36, note 22).

3.3.4. Une communication médiocre

Le bavardage (« *Das Gerede* »), avec la curiosité (« *Die Neugier* ») et l'équivoque (« *Die Zweideutigkeit* »), constituent les manières (« *die Weise* » que Martineau traduit par « guises ») par lesquelles le *Dasein* a lieu — il est son « là » — quotidiennement, comme « l'ouverture de l'être-au-monde » (1985, §38 [175]). Dans l'analyse qu'il propose du bavardage, Heidegger suggère :

Conformément à la compréhensibilité moyenne qui est déjà incluse dans la langue que l'on parle en s'ex-primant, le parler communiqué peut être dans une large mesure compris sans que l'auditeur se transporte dans un être originairement compréhensif pour le ce-sur-quoi du parler. On comprend moins l'étant dont il est parlé que l'on n'entend seulement déjà le parlé comme tel. C'est celui-ci qui est compris, tandis que le ce-sur-quoi ne l'est qu'approximativement, et au passage; si on vise la *même chose*, c'est parce qu'on comprend le dit en commun dans la *même* médiocrité¹⁵⁷. (1985 : §35 [168], emphase de l'auteur)

Ici, le traducteur use alternativement de « moyen » et de « médiocrité » pour rendre chaque fois l'allemand « *Durchschnittlichkeit* ». Certes, de manière familière, « médiocre » est fréquemment utilisé afin de poser un jugement dérogatoire, jugement qui semble déjà appelé par la traduction du *Das Gerede* par « bavardage ».¹⁵⁸ Le

¹⁵⁷ Un passage des *Minima Moralia* de Adorno évoque une observation similaire, cette fois ouvertement sous la forme d'un jugement : « Une expression vague permet à celui qui l'entend d'imaginer à peu près ce qui lui convient et ce que de toute façon, il pense déjà. » (2003 : 137, §64) Adorno se plaint de cette manière par laquelle s'en trouve négligée « une compréhension sans équivoque » : « il est peu de chose qui contribuent autant à démoraliser les intellectuels » (*Ibid.*). Il y a à l'œuvre dans cette réflexion l'idée d'une authenticité de la communication — meilleure, plus juste, plus précise — qui ne correspond pas tout à fait avec la conception que se fait Heidegger du « bavardage ».

¹⁵⁸ Une exception notable se trouve dans l'ouvrage de Henk Oosterling *Radicale middelmatigheid* (2000). Oosterling y développe le concept de « médiocrité » (du néerlandais « *middelmatigheid* ») spécifiquement dans une perspective médiatique, notamment à partir des travaux de Peter Sloterdijk. Son article « *Interest and Excess of Modern Man's Radical Mediocrity: Rescaling Sloterdijk's Grandiose Aesthetic Strategy* » en reprend les principaux arguments (2007). Oosterling n'est pas étranger à l'œuvre de Heidegger, qu'il mobilise aussi dans ses travaux. Dans le livre déjà cité, il a notamment forgé le calembour conceptuel « *Dasein ist Design* ».

bavardage est souvent entendu comme une communication qui ne communique rien, un « parler pour ne rien dire ». Heidegger évoquera bien plus loin une communication qui ne partage rien, qui ne communique pas : « *die Mitteilung 'teilt' nicht* » (1967 : §35 [168])¹⁵⁹. Or quelques lignes plus haut, il prend pourtant bien soin d'indiquer que sa démarche n'est pas normative :

Par rapport à ces phénomènes, il ne sera peut-être pas superflu d'observer que leur interprétation a une intention purement ontologique, et qu'elle se tient à cent lieues d'une critique moralisante du *Dasein* quotidien, ainsi que de toute entreprise de « philosophie de la culture ». (1985 : §34 [167])

Immédiatement après cette précision, il ouvre son analyse du « bavardage » en insistant une fois de plus : « L'expression "bavardage" ne doit pas être prise ici dans un sens dépréciatif. » (*Ibid.* : §35 [167]). Macquerrie et Robinson, dans la traduction anglaise qu'ils offrent du texte, remarquent la difficulté que pose cette demande : « *It is not easy to translate 'Gerede' in a way which does not carry disparaging connotations. Fortunately Heidegger makes his meaning quite clear* » (1962 : 211, note 1). Steiner, dans son étude sur *Être et temps* fait la même remarque : « *Once more, translation is lamed.* » (1978 : 95). Heidegger suggère que la communication prend effet dans une « médiocrité ». Qu'est-ce que le caractère « médiocre » de la communication, si l'on ne l'entend pas comme un dénigrement? Le terme, qui emprunte au latin *medius*, a déjà pu signifier « moyen; de grandeur, de qualité moyenne; ordinaire en parlant de personnes et de choses » (TiLF, 2015¹⁶⁰ : « médiocre »). Aussi, Macquerrie et Robinson préféreront rendre « *Durchschnittlichkeit* » par « *averageness* » (1962 : 212). Autrement dit, la communication

¹⁵⁹ Johannes Fritsche étudie spécifiquement la communication — « *Mitteilung* » — à partir du thème controversé de la « destinée » dans *Être et temps* (1999 : 224, note 24). Jeffrey L. Powell en fait une analyse plus large, à partir du même ouvrage, cette fois dans son rapport au « *λόγος* » et son rôle constitutif pour le *Dasein* (2010).

¹⁶⁰ Les références au TiLF renvoient au *Trésor informatisé de la langue française* disponible en ligne.

opère par et dans une approximation moyenne, à laquelle il serait possible de faire correspondre, en un certain sens, le « commun » ou le « familier ». Heidegger signale donc non pas tant que le bavardage est un mode de communication dégradé, mais qu'un mode de communication fonctionne sans un accès précis et exact à ce à quoi renvoie la conversation. Bien avant *Être et temps*, dans un texte produit autour de 1905, Charles Sanders Peirce avait déjà avancé l'idée que le processus de communication est fondé sur une absence de fondement certain :

No communication of one person to another can be entirely definite i.e. non-vague ... [W] hereever degree or any other possibility of continuous variation subsists, absolute precision is impossible. Much else must be vague because no man's interpretation of words is based on exactly the same experience as any other man's. Even in our most intellectual conceptions, the more we strive to be precise, the more unattainable precision seems. It should never be forgotten that our own thinking is carried on as a dialogue and thought mostly in a lesser degree, is subject to almost every imperfection of language. (1974 : 357)

Est-ce qu'il est possible à partir de cette interprétation d'éclairer le mode d'être inauthentique du *Dasein* d'une manière qui autorise de saisir ensemble le propre et le commun, c'est-à-dire d'une manière qui ne reconduise pas la dialectique qui les oppose l'un à l'autre? Il n'y a pas de jugement dépréciatif chez Peirce, même lorsqu'il évoque les « imperfections du langage ». La négativité dont il est question — l'absence de précision exacte — peut être vue comme la positivité même — le fait — qui autorise la communication : le vague est l'espace auquel elle ouvre en s'y déployant. La conversation insiste et persiste parce qu'il est toujours nécessaire — en l'absence d'un sens précisément déterminé — de la reconduire sans cesse.

C'est l'idée avancée déjà dans les mouvements précédents à l'effet que l'équivoque de la communication est ce qui autorise la communication, non pas simplement ce qui l'entrave et qui demanderait à être aboli ou surpassé au profit d'une communication

plus claire, plus propre, plus pure. L'équivoque de la communication, comprise ici comme bavardage, suggère qu'il y a communication, même si rien de clairement déterminé — de décisif — n'est communiqué. Ça communique vaguement, mais ça communique. Agamben, à cet effet, peut écrire : « toute communication [...] est avant tout communication non pas d'un *commun*, mais d'une *communicabilité* » (2002 : 21, emphase de l'auteur)¹⁶¹. Le communicable ouvre sur son incommunicabilité, mais il ne s'en ouvre pas moins. Il s'y ouvre comme à une obscurité : l'obscurité floue et approximative du bavardage. Ce qui est communiqué dans le bavardage, au moins, c'est qu'il y a communication. N'est-ce pas là précisément ce qui est entendu par l'expression commune « *small talk* », une variation sur le « *idle talk* » par lequel Macquarrie et Robinson choisissent de rendre « *Gerede* »? Dans le « *small talk* », « on » parle pour ne rien dire de particulier, « on » parle pour parler. Ce bavardage ne communique qu'une chose en ne communiquant rien : c'est qu'il y a communication. La communication est l'événement de ce « moyen ». Ce serait une autre manière de comprendre comment « le message, c'est le *medium* », c'est-à-dire aussi bien le « médiocre ». Cette communication, en ne portant pas avec précision sur l'être de l'existence constitue l'espace à partir duquel le *Dasein* est susceptible de s'exposer, d'être l'ouverture qu'il est et qui fait son essence : « Le bavardage ouvre au *Dasein* l'être compréhensif pour son monde, pour autrui et pour lui-même, mais de telle façon toutefois que cet être pour... a la modalité d'un flottement dépourvu de sol. » (Heidegger, 1985 : §38 [177]). C'est cette absence de sol (« *bodenlosen* ») que l'équivoque de la communication donne à voir comme le fondement essentiel du *Dasein* : fondé dans la suspension. Décider, à partir de cette ouverture constitutive, pour un sens

¹⁶¹ Plus haut, il a été suggéré que le « bavardage » opère comme une communication dans une approximation moyenne qui peut être pensée comme le « commun ». Ce n'est pas le même sens qu'évoque Agamben dans l'extrait cité, qui entend là le « commun » non pas comme « ordinaire », mais comme le sens partagé par la communication. Il faudra y revenir.

déterminé ou un autre, c'est donc opérer un recouvrement ou une fermeture. Ainsi « on » ne rate mieux l'essence de la communication que lorsque l'« on » cherche une fondation originaire où fixer son équivocité flottante : « L'être-décidé assuré et rassurant, celui qui se donne, ou qui croit pouvoir se donner, la garantie de l'authenticité, appartient au règne de la fermeture » (Nancy, 1991 : 130)¹⁶².

L'inauthentique n'est ni dégradé, ni une solution : il est l'absence de fond comme positivité constitutive du *Dasein*. L'authentique n'est pas plus élevé et n'offre qu'une fausse solution lorsqu'il prétend offrir quelque chose de plus, ou de mieux, que l'inauthentique. Comment le *Dasein* peut-il assumer un mode d'être adéquat dans ces conditions? Il ne pourra pas, tant et aussi longtemps que l'inauthentique et l'authentique n'auront pas été saisis ensemble. Comme la communication vient dans sa « médiocrité », le *Dasein* a à assumer authentiquement son flottement inauthentique. Il est temps maintenant d'interroger le sens de cette traduction — « inauthentique » — afin d'ouvrir à la possibilité de penser cette manière d'être comme éthique de l'être-avec.

3.3.5. De l'inauthentique à l'*Uneigentlichkeit*

Interroger l'inauthentique en français — comme c'est le cas jusqu'ici — peut certainement paraître problématique, sinon maladroit. La tâche, en effet, ne concerne pas tant l'interprétation de l'« inauthentique » que celle du « *Uneigentlichkeit* » auquel réfère Heidegger dans le texte de l'édition allemande de *Être et temps*. Cette maladresse n'en demeure pas moins éloquente. La gaucherie autorise, comme il a été suggéré, une

¹⁶² La référence renvoie à l'essai « La décision d'existence » inclus dans le recueil *La pensée finie* publié en 1991. Il vaut la peine de noter que Nancy a déjà commencé à travailler le problème de la « décision authentique » chez Heidegger dans deux des fragments de *L'expérience de la liberté*, publié trois ans plus tôt (1988 : 204-207, 211).

première approche à la tâche qui consiste précisément à ne pas penser l'inauthenticité à partir des chemins droits, c'est-à-dire de ceux qui sont les plus fréquentés. La maladresse, ici comme ailleurs, même ou précisément parce que maladroite, n'en demeure pas moins une manière : simplement, c'est une manière hétérodoxe, qui chemine en claudiquant — mais qui n'en chemine pas moins — aux marges de la « δόξα », c'est-à-dire de l'opinion commune¹⁶³. Cette manière maladroite — gauche — peut néanmoins avoir valeur de méthode, s'il est possible de concevoir une méthode qui n'emprunterait pas les « ὁδός » familiers de l'analyse heideggerienne. Dans le cadre de cette discussion, ces chemins familiers sont, par exemple, ceux-là qui décident de la valeur de « l'authentique » soit pour y voir la véritable destinée du *Dasein*, soit pour y interpréter une manière, hautaine et dangereuse, avec laquelle Heidegger aurait voulu soustraire l'analytique existentielle à toute forme de pensée vulgaire et « inauthentique ». Il n'est pas exclu que Heidegger ait lui-même parfois quitté ses « Holzwege » pour emprunter ces chemins plus fréquentés. C'est notamment ce que suggère Nancy lorsqu'il écrit : « il y a chez Heidegger un préjugé existentiel [...] sur lequel le texte [de *Être et temps*] ne se retourne pas » (1991 : 136, note 1)¹⁶⁴.

Claudiquer en marge de ces avenues pavées, ce serait tenter de se frayer un chemin là où il n'y en a pas, ou presque pas, comme quelque sentier forestier mal entretenu, et dont il ne saurait être dit d'emblée où il mène. Ce chemin, il serait possible de le comprendre comme celui « qui se laisse montrer ce devant quoi il est conduit » (Nancy,

¹⁶³ Rappelons la mise en garde formulée déjà par les pythagoriciens, concernant la fréquentation des chemins « communs » dont il a été question dans le premier mouvement (*supra* p. 85-86).

¹⁶⁴ Nancy s'est expliqué plus longuement sur le caractère « médiocre » qu'il attribue à ce préjugé dans son livre, déjà cité, *La banalité de Heidegger* (2015a)

1991 : 115)¹⁶⁵. Peut-être — il faudra y revenir — que c'est, au fond, un *ethos* aporétique, une modalité d'être (de lecture ou de pensée) qui ne relève pas tout à fait de l'habitude, au sens où ce terme est habituellement entendu, mais qui relève peut-être davantage d'un *habitus* hors du commun : comme une manière de chercher à habiter ce qui est encore étranger. Heidegger, qui inspire cette réflexion, écrirait plutôt dans un allemand difficile à traduire : « *das Heimischwerden im Unheimischsein* ». ¹⁶⁶

Dans une notice à la traduction anglaise qu'il propose de *La communauté inavouable* de Maurice Blanchot, Pierre Joris remarque : « *No one who writes, and a fortiori no one who translates, is ever "at home" in a language, for all languages are, finally, foreign languages.* » (in Blanchot, 1988: xxvii-xxviii). Que cette remarque soit ici avancée dans le cadre d'une rencontre avec un penseur notoirement connu pour avoir défendu l'idée que « [le] langage est la maison de l'être » (« *Die Sprache ist das Haus des Seins* »; 1964 : 27) ne doit pas surprendre. Le sens commun peut déjà aisément concevoir l'expérience qui consiste à résider dans une demeure étrangère¹⁶⁷. Les explications qui suivent permettront justement de déplier cette idée et donner à penser comment l'être humain peut habiter une propriété dont il n'est pas propriétaire ou, pour le dire autrement, comment sa propriété fondamentale peut être pensée comme absence de propriété.

¹⁶⁵ Il s'agit d'une traduction modifiée qu'offre Nancy des deux premiers vers du fragment § 8 de Parménide. Heidegger commente ces vers dans de son séminaire de Zähringen, en 1973 (Heidegger, 1976 : 460).

¹⁶⁶ Les difficultés de traduction du terme « *Unheimlich* » sont bien connues : elles ont été portées à l'attention dans l'essai « *Das Unheimliche* » publié par Sigmund Freud en 1919. Dans *Spectre de Marx*, Derrida écrit au sujet du terme : « sa traduction échoue toujours » (1993 : 212). En ce qui concerne l'expression de Heidegger, elle apparaît dans le cours du semestre de l'été 1942 portant sur le poème « L'Ister » de Hölderlin. La traduction anglaise rend cette expression ainsi : « *becoming homely in being unhomely* » (1996 : 125). En anglais le terme « *Unheimlich* » est souvent rendu par « *uncanny* », et en français par « inquiétante étrangeté ».

¹⁶⁷ Cette expérience est rencontrée en voyage, lorsque l'itinéraire appelle à séjourner chez des amis, chez l'habitant, ou à profiter de services hôteliers ou de ces services récemment développés qui permettent de louer des chambres privées chez de parfaits inconnus (AirBnB).

Porter à l'attention le fait que l'analyse s'énonce, pour ainsi dire, dans la langue étrangère, c'est d'emblée avancer, par contraste, l'idée problématique d'une langue « familière » qui pourrait être dite « maternelle » — comme le suggère Joris —, ou « originale ». S'il doit s'agir de penser, le langage lui-même doit perdre sa prétention à la transparence et se révéler obscurément, que ce soit en français ou en allemand.

Il s'en faut de peu, à ce point, pour concevoir comment ces considérations qui concernent les manières de traiter le problème apparaissent sous ce jour aussi concernées par la matière dont elles se proposent de faire l'analyse. Pour le dire plus simplement, ces manières sont déjà cette matière¹⁶⁸. L'analyse de l'inauthentique heideggerien, même en français et même de manière maladroite, expose au moins adéquatement la question de l'authenticité dans le langage même. Une analyse qui viserait, en allemand ou dans toute autre langue, à expliquer le caractère non-dégradé de « l'inauthentique » heideggerien tout en prétendant atteindre le vrai sens du terme, offrirait une démonstration pour la moins problématique. Elle présenterait d'emblée dans sa démarche comme le démenti de l'argument qu'elle chercherait à fonder. La « maladresse » qui est présentée ici comme « manière » de lire le texte — mais aussi bien d'être, de penser — et qui se module aux marges de la « δόξα » ne doit donc pas être comprise comme une solution plus juste. L'idée de présenter cette « manière » comme « maladresse, « gaucherie », « boiterie » a pour fonction de rendre difficile cette identification. C'est-à-dire que même s'il s'agit d'éviter de penser l'« inauthenticité » sur un mode trop familier, il ne doit pas pour autant s'agir d'opposer à cette familiarité — à ce sens commun — un sens plus propre, ou plus vrai. Boiter ou

¹⁶⁸ Dans sa critique du schème hylémorphique dont il a déjà été question, Gilbert Simondon note avec acuité l'erreur qui consiste à penser la matière de manière abstraite, en opposition avec la forme : toute matière manifeste déjà un degré d'information (2005 : 43).

claudiquer ne sont pas des démarches qui s'opposent à la marche, mais en expriment des modifications.

Il a été suggéré plus haut que ces précautions ne sont peut-être pas strictement d'ordre méthodologique. Toute l'affaire — qui est affaire de communication — expose comment l'opération de cette recherche a lieu dans une zone où la séparation traditionnelle entre sujet connaissant et objet de connaissance se brouille. Se saisissant d'un objet, le sujet se découvre d'emblée saisi en lui. La dissertation est (déjà) prise dans le problème dont il s'agit de se déprendre : mieux, elle est cette prise même, elle est cette saisie. « *How does one begin to question "communication" ?* », demande Briankle G. Chang, avant d'ajouter « *More fundamentally, can one not begin?* » (2006 : 242). La simple remarque concernant l'enjeu de traduction d'un terme de Heidegger se déploie elle-même déjà dans et par le langage, tout comme cette recherche sur cet objet curieux qu'est la communication est elle-même déjà concernée — au sens déjà évoqué de « entourer avec », « mélanger à » — dans et par la communication. Il s'agit d'écrire — et pour la pensée de s'écrire — dans la langue française spécifiquement en vue de communiquer, selon un certain mode, avec d'éventuels lecteurs. Suivant Chang, il serait tentant de voir dans cette situation une particularité spécifique au champ disciplinaire où la recherche s'inscrit (et s'écrit). Or ces considérations valent tout autant pour la linguistique (qui étudie le langage en déployant la langue), la sémiologie (qui étudie le signe en recourant à ces mêmes signes), la sociologie (qui ne produit pas ses analyses à l'extérieur du fait social), etc. À plus forte raison, elles valent pour l'ensemble de ce vaste domaine des sciences dites « humaines » où l'être humain se prend pour objet et, pour reprendre le mot de Michel Foucault, où « J'analyse l'espace d'où je parle. » (2001a : 738). Ce n'est donc pas qu'une considération stylistique — qui ne relèverait que d'une question de forme — que de suggérer que la remarque sur la

traduction du *Uneigentlichkeit* heideggerien fonctionne comme une synecdoque pour l'ensemble de la présente démarche. Sous l'escalier sur lequel elle progresse, la dissertation entraperçoit fugitivement l'Aleph de Jorge Luis Borges¹⁶⁹.

3.3.6. L'éthique — d'une saisie modifiée

Si le *Dasein* est essentiellement — dans son existence même — un « nous-autres », est-ce que cela signifie que l'être proprement ensemble du « On » doit décider d'une forme authentiquement déterminée de la communauté? C'est certainement une lecture à laquelle prête *Être et temps* et c'est aussi un des périls auxquels expose son interprétation. Simon Critchley, dans un essai sur l'inauthenticité chez Heidegger, remarque à cet effet : « *the authentic communal mode of Mitsein that masters the inauthenticity of das Man is das Volk, the people.* » (2005 : 113). Le concept de « *das Volk* », avec tout ce qu'il porte de connotation sur la grandeur de la véritable destinée d'un peuple — et à plus forte raison, dans le contexte historique déjà mentionné, du peuple allemand —, constitue à ses yeux « *[the] systematic philosophical basis to Heidegger's political commitment* » (*Ibid.* : 114). *Être et temps* comporte bien des commentaires qui comprennent l'événement de la communauté comme co-destinée du peuple : « Mais si le *Dasein* [destinal]¹⁷⁰ comme être-au-monde existe essentiellement dans l'être-avec avec autrui, son provenir est un co-provenir, il est déterminé comme co-destin [*Geschick*], terme par lequel nous désignons le provenir de la communauté, du peuple [*der*

¹⁶⁹ La vue se brouille rapidement, l'expérience est sans cesse à refaire. « Cet Aleph existe-t-il au cœur d'une pierre? Qu'ai-je vu quand j'ai vu toutes ces choses et l'ai-je oublié? Notre esprit est poreux en face de l'oubli; moi-même je suis en train d'altérer et d'oublier, sous la tragique érosion des années, les traits de Béatriz. » (Borges, 1967 : 213). Nancy écrit, dans un autre contexte : « (...) il n'appartient peut-être pas à la pensée de se ressaisir sans reste dans sa propre décision existentielle — faute de quoi elle serait pensée infinie, et du coup, achevée. » (1991 : 111, note 1).

¹⁷⁰ « *das schicksalhafte Dasein* ». La traduction de Martineau se lit « Mais si le *Dasein* destinal » : il s'agit sans doute d'une faute de frappe. Macquarrie et Robinson traduisent bien par « if fateful *Dasein* ». La traduction française usuelle de « *schicksalhaft* » est « fatidique ».

Gemeinschaft, des Volkes]. » (1985 : §74 [384]). Il n'y a pas lieu ici d'examiner dans le détail les conséquences de ces remarques. Elles n'en pointent pas moins clairement vers le problème des compromissions politiques de Heidegger évoquées précédemment et, par là, soulignent l'importance de dégager une autre interprétation.

Le problème qui se posait en introduction à ce mouvement peut maintenant recevoir une formulation plus précise et ainsi s'exposer clairement comme problème éthique : comment penser l'articulation de l'authentique et de l'inauthentique de telle manière que cette pensée ne prenne pas le chemin de cette dérive « destinale », dans laquelle se rencontrent les enjeux téléologiques et idéologiques déjà traités? Comment penser la communauté autrement que comme un événement entièrement déterminé par une finalité?

C'est ici qu'une précision s'impose quant au sens du « *Uneigentlichkeit* ». « *Eigen* » en allemand signifie « propre » et partage le même étymon indo-européen que l'anglais « *own* », soit « *ēik-* » qui désigne le champ sémantique relatif à la possession. L'allemand possède par ailleurs un autre terme pour signifier ce qui est entendu communément par « authentique » : « *Echt* » et son dérivé « *Echtheit* », dont Heidegger fait également usage, et qu'il distingue à au moins une occasion de « *Eigentlichkeit* » (1985 : §31 [146]). Nancy, Agamben et Esposito insistent tous trois sur l'importance de comprendre « *Eigentlichkeit* » et « *Uneigentlichkeit* » à partir du champ sémantique relatif à la propriété (Nancy, 1991 : 132-133; Agamben, 2006b : 263; Esposito, 2000 : 123). À cet effet, Nancy précise : « *Eigentlich*, en revanche, ne dit rien d'autre que "propre", ce qui appartient en propre à..., ou ce qui peut être proprement dit de... » (Nancy, 1991 : 122, 132-133; Esposito, 2000 : 123). Nancy souligne de surcroît que cette lecture autorise un passage vers l'important concept de « *Ereignis* », développé plus tard par Heidegger, et

dont il sera question plus loin. Ce faisant, Nancy ne manque pas de souligner qu'il ne s'agit pas là — il ne peut pas s'agir — de préconiser une traduction plus authentique. Cette décision de lecture, autrement dit, doit ouvrir la pensée à d'autres mouvements possibles quant à l'interprétation du texte de Heidegger. Au moment de se tourner vers le champ sémantique de la propriété, il est utile de rappeler que les apories de la communauté viennent de ce que le commun demeure dialectiquement arrimé à la logique du propre. Il ne peut donc pas s'agir ici de reconduire ce problème, mais bien de proposer un horizon où la négativité de son mouvement — de son œuvre, qui est aussi œuvre de mort — serait inopérable.

L'essence du *Dasein* est sans sol, sans racines. Le *Dasein* peut bien décider en faveur de telle ou telle essence pour lui-même, mais ce faisant il se bloque l'accès à l'ouverture qu'il est et donc à son être¹⁷¹. La décision ne peut décider proprement que pour la « possibilité positive » du *Dasein* qu'est l'ouverture de l'être-avec. Il ne s'agit donc pas tant d'une décision qui tranche pour quelque chose, qu'une décision qui ouvre à l'être comme être-avec. Par ailleurs, il a été montré que l'être-avec n'est pas une propriété du *Dasein*. Cela est vrai aussi bien au sens où ce n'est pas un prédicat qui viendrait se surajouter à son être, qu'au sens où le *Dasein* n'en a pas la possession. Le *Dasein* ne peut pas lui-même posséder l'être-avec dans la mesure où il n'est pas fondamentalement par lui-même : il n'y a pas de « αὐτός » qui pourrait se réclamer de cette propriété. Dans cette ouverture, « (...) l'auto- y est sur le mode de l'onto-, qui lui-même existe sur le

¹⁷¹ De l'avis de Nancy, c'est à un tel blocage que correspond le « préjugé existentiel » qu'il repère dans *Être et temps* et auquel il attribue le sous-développement du thème du *Mitsein* : « (...) l'analytique existentielle tout entière recèle le principe d'une fermeture à son ouverture. » (2013 : 117). C'est à cette réouverture que s'emploie l'analytique « co-existentielle » de Nancy.

mode du *on*. » (Nancy, 1991 : 135)¹⁷². Le commun, en ce sens, est inappropriable, sauf comme impropriété.

Le *Dasein* en effet peut décider proprement de son impropriété, en assumant proprement cette impropriété. Dans la mesure où « je » coexiste avant même que d'exister par « moi-même », « je » ne peut proprement être « moi-même » qu'en décidant d'assumer une impropriété qui n'est pas mienne, mais qui est proprement commune. « Je » ne décide de l'ouverture qu'est mon être en tant qu'être-avec, mais « je » peut décider des manières d'y être, des manières d'être-avec. « Je » ne produit pas par moi-même cette ouverture : c'est plutôt par elle qu'un « je » est susceptible d'advenir. Autrement dit, le *Dasein* ne possède pas authentiquement son être, il a plutôt à être proprement ses modes ou ses manières d'être : « Être sa propre essence, telle est en effet, il faut le rappeler sans cesse, la propriété de l'existence. Être l'essence est soi-même sans essence (ou bien : son essence est dans sa décision). » (*Ibid.* : 126)

Qu'il s'agisse essentiellement de manière — mais qu'il ne s'agisse pas finalement de manière —, de ces manières dont la mention ponctue l'ensemble de cette dissertation, cela est clairement donné à voir par Heidegger : « l'existence *authentique* [*eigentliche*] n'est pas quelque chose qui flotte au-dessus de la quotidienneté échéante : existentiellement, elle n'est qu'une saisie modifiée [*ein modifiziertes Ergreifen*] de celle-ci. » (1985 : §38 [179] emphase de l'auteur). La décision ne concerne pas une substance, une propriété, ou une valeur. Elle est une saisie modifiée et modifiante, c'est-à-dire la

¹⁷² Je corrige ce qui semble être une faute de typographie. Sans la correction, le texte se lit « (...) qui lui-même *existe* sur le monde du *on* ». S'agissant de l'ouverture de l'être, il est difficile de concevoir comment elle pourrait exister *sur* le monde du « on » : elle est plutôt ce monde. Le sens est rétabli lorsque « monde » est remplacé par « mode ». La traduction anglaise de l'essai adopte la même perspective et opère la même correction (1993b : 102).

décision par laquelle le *Dasein*, dans ses modes ou dans ses manières d'être, assume l'ouverture qu'il est. Il est tout entier dans ses façons et ses guises : son être n'est pas substantif, mais modal. Dans un essai récent inédit en français, Agamben introduit à ce propos l'idée d'une « ontologie modale » : « *Here it is necessary to replace the ontology of substance with an ontology of how, an ontology of modality. The decisive problem is no longer 'what' I am, but 'how' I am what I am.* » (2014 : 73)¹⁷³.

Afin de demeurer cohérent avec ce qui a été avancé précédemment, il importe d'insister : ce saisissement modal ne s'approprie rien, sinon l'impropriété fondamentale de l'existence. Il ne prend rien, sinon le rien de l'ouverture qu'est l'écart de l'être, c'est-à-dire l'être-avec. L'être modal et transitif, qui n'est plus celui substantif, ne peut avoir proprement ses modes que dans cet écart à lui-même (Nancy, 2012b). C'est en ce sens que la saisie dont il question peut être comprise comme un abandon : l'être s'abandonne à ses manières. « L'être de l'existant », écrit Nancy « est en effet abandonné à l'existence, [...] son existence *est* cet abandon » (1991 : 135). Agamben propose la même lecture lorsqu'il avance que s'approprier « peut seulement vouloir dire : être *proprement impropre*, s'abandonner à l'inappropriable » (2006b : 270, emphase de l'auteur). C'est ce qui autorise à penser qu'en ce qui concerne le mode d'être authentique du *Dasein*, la « saisie modifiée » implique sans doute d'une certaine manière le « *Gelassenheit* » dont il a déjà été question. La situation de cette « saisie modifiée » par rapport aux thèmes de l'amour et de la mort permettrait de penser le « *Gelassenheit* » à la fois comme « *releasement* » et comme « sérénité ».

¹⁷³ Agamben développe l'idée de cette « ontologie modale » dans l'ouvrage *L'usage des corps : Homo Sacer, IV, 2* dont les traductions française et anglaise paraissent au moment d'écrire ces lignes et qui n'ont pu être consultés. Nancy a auparavant également traité d'« ontologie modale » dans *Corpus* (2000b : 48).

Les manières par lesquelles le *Dasein* est ne sont effectivement pas données, une fois pour toutes, de manière déterminée : « “Être-le-là” (*Dasein*), c’est donc être selon cette valeur verbale transitive de la dis-position : être-le-là, c’est dis-poser l’être lui — même, comme écartement/proximité, c’est “faire” ou “laisser” être la venue de tout avec tout *comme telle*. » (Nancy, 2013 : 120-121). Cette donation transitive est celle de l’être : « “il y a” de l’être [»gibt es« *Sein*] (Heidegger, 1985 : §43 [212]). L’être n’est pas — seuls les étants existent —, mais néanmoins il y a l’être (Heidegger, 1964 : 87; 1976 : 92). L’être ainsi donné dans et par l’existence du *Dasein* — susceptible de s’y ouvrir — est l’être-avec. La donation concerne donc la béance qui « nous » ouvre. Il ne « nous » est rien donné en propre — pas d’essence, pas de sens déterminé —, sinon l’ouverture à cette absence d’essence, de sens, comme à l’énigme que « nous » sommes et dont « nous » ne sommes pas plus la réponse, mais la question ouverte. Esposito interprète brillamment cette donation comme ce don particulier qui ne donne rien sinon le manque constitutif — la dette — dont « nous » avons à assumer la charge, entre-« nous » : « Un *cum-munus* qui est la forme même de la communauté : voilà le fond originaire, le vide de *subjectum*, où se perd tout individu entendu comme être isolé par la métaphysique subjectiviste » (2000 : 117). C’est ce qui autorise la mobilisation, plus haut, de l’expression « donation coexistentiale ». La communauté est inappropriable car « elle n’appartient ni à notre passé, ni à notre futur, mais à ce que nous *sommes*, maintenant. Notre ex-stase. Nous en tant qu’extatique. » (*Ibid.* : 118, emphase de l’auteur).

Assumer cette tâche — ce *munus* co-constitutif —, cela signifie que pour « nous », coexister sans recouvrir l’ouverture que « nous » sommes les uns avec les autres. Cela implique que « nous » ayons à être « nos » manières d’être ensemble. Non pas décider une fois pour toutes de telle où telle manière, mais coexister en assumant la tâche d’avoir à être proprement et continuellement « nos » manières, « nous » qui n’en avons

aucune en propre, qui sommes sans propriété essentielle, sans « nature commune », sans qualité. La dialectique du propre et de l'impropre — s'il est encore possible de l'appeler ainsi — apparaît sous ce jour sans fin, sans résolution, sinon d'une « résolution » qui est celle de la saisie qui abandonne sans relâche, d'un abandon qui ne lâche pas. L'énigme que « nous » sommes à « nous-mêmes » est sans solution définitive. Elle est un événement qui ne doit cesser d'advenir. C'est en ce sens qu'il est permis de comprendre la condition coexistenciale comme une tâche, et cette tâche comme le souci éthique le plus propre qu'il « nous » est donné l'occasion de déployer : « Il n'y a de différence entre l'éthique et l'ontologique : l'"éthique" expose ce que l'"ontologie" dispose. » (Nancy, 2013 : 123) C'est ainsi que l'événement de la communauté peut se déployer hors de toute finalité « destinale ».

Cette éthique concerne donc bien les manières par lesquelles « nous » choisissons d'habiter proprement ensemble dans l'errance qu'est notre coexistence sans « propriété » fixe. Il ne « nous » est pas donné de demeurer autrement que dans ce mouvement ouvert. « Nous » n'avons pas d'autre demeure que cette circulation, cette « ex-stase ». « Notre » demeure est, a sans doute toujours été, « à-venir », au sens où l'entend Derrida (1993 : 111-112). C'est-à-dire non pas au sens de la détermination d'un événement futur à réaliser, mais dans l'occasion indéterminée à laquelle il s'agirait de s'ouvrir. La communauté est la béance qui ouvre et s'ouvre à son événement, l'abîme par lequel elle advient. « Cet abîme toutefois », écrit Heidegger, « n'est pas un néant vide et pas davantage une obscure confusion, mais bien la Co-proprietation [*Ereignis*] elle-même. En elle se fait sentir sa pulsation, l'essence de ce qui nous parle comme langage, comme ce langage que nous avons appelé un jour « la demeure de l'être ». » (1968 : 273).

De l'avis même de Heidegger, *Ereignis* est un terme intraduisible (1969 : 36). Il rend compte de l'événement ou de l'émergence (au sens d'un venir à la vue) d'une appropriation expropriante ou « dépropriante » : « À l'*Ereignis* comme tel appartient le déropriement [*Enteignis*]. » (1976 : 223). *Ereignis* pourrait ici désigner la communauté comme l'événement ou l'émergence de l'expérience coexistentielle déployée par une décision d'« exappropriation ».¹⁷⁴ Pour le dire autrement, ce serait l'événement par lequel la coexistence vient dans l'expérience non pas sur la base de l'appropriation de valeurs communes — d'un partage substantiel, d'une fondation essentielle — mais de l'appropriation du fait qu'être avec (les uns les autres) précède toute essence propre. Ainsi, la communauté « se retire en se donnant et se donne en se retirant » (Esposito, 2000 : 138). C'est ainsi qu'elle se dévoile, non pas clairement définie, mais obscurément comme l'énigme qu'elle a à être. Elle est cette l'éclaircie où la lumière ne pénètre pas, un *lucus a non lucendo*.

¹⁷⁴ Le terme « exappropriation » est forgé par Derrida d'abord dans *Signéponge*, ainsi qu'à diverses autres occasions par la suite (1984 : 133). Nancy évoque au sujet de l'*Ereignis* de « transpropriation », mais il a aussi recours au néologisme de Derrida (2012b, 2013 : 119).

3.4. Adieu au langage : communication de l'incommunicabilité¹⁷⁵

Nous comme la brèche elle-même, tracé hasardeux d'une rupture¹⁷⁶.

Comment donner à voir la communication hors du commun dont rend compte cette communauté? Une communication sans échange, sans agent, qui ne communique rien d'autre que sa propre communicabilité? À quelle expérience peut-elle correspondre et, surtout, dans le cadre de la présente analyse, quelle modalité d'être en commun peut supporter son « fond sans fond »? C'est précisément ce qu'il s'agit maintenant de regarder par l'entremise d'un film singulier au titre évocateur : *Adieu au langage* de Jean-Luc Godard. La « distraction » qu'il offre — au sens vieilli du terme — sera l'opportunité d'une rencontre singulière.

3.4.1. L'ouvrage d'un film

À un moment, près de la fin de son roman de jeunesse demeuré inachevé *Jean Santeuil*, l'écrivain français Marcel Proust décrit une toile de Claude Monet datant de 1897, « Bras de Seine près de Giverny ». La toile dépeint, dans le style coloré et impressionniste du peintre, un bras de rivière serpentant paisiblement sous la luxuriante canopée qui croît en ses rives. Dans la partie centrale du canevas, les eaux calmes semblent se confondre avec le feuillage qui les surplombe. Les divers éléments du paysage deviennent indistincts et laissent ainsi, dans cette indifférence formelle, saillir les touches de pinceau de Monet. L'attention de Proust s'est portée à cette interruption de la représentation :

Ici, c'est déjà la rivière elle-même, mais là, la vue s'est arrêtée, on ne voit plus rien que le néant, une brume qui empêche qu'on ne voie plus loin. À

¹⁷⁵ Ce texte est d'abord paru dans la revue en ligne *Berfrois* (Theophanidis, 2014c). Il est présenté ici dans une version modifiée.

¹⁷⁶ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel* (2013 : 11)

cet endroit de la toile, peindre ni ce qu'on voit puisqu'on ne voit rien ni ce qu'on ne voit pas puisqu'on ne doit peindre que ce qu'on voit, mais peindre qu'on ne voit pas, que la défaillance de l'œil qui ne peut voguer sur le brouillard lui soit infligée sur la toile comme sur la rivière, c'est bien beau. (1952 : 282).

Monet peint 18 versions différentes du même paysage. Dans la situation du peintre, le fait de ne pas voir s'explique peut-être en partie par une condition pathologique : le peintre français a souffert de cataractes dans les dernières années de sa vie (la mesure de l'impact de cette condition sur son style demeure l'objet de débats).

Les observations de Proust trouvent une pertinence renouvelée à l'endroit du dernier film de Jean-Luc Godard, *Adieu au langage*, récipiendaire du Prix du Jury au Festival de Cannes, en 2014. Dans ce qui suit, il s'agit d'exposer la relation intime entre une esthétique de l'opacité par laquelle le film, paradoxalement, semble se donner à voir — en ne communiquant pas — et ses dimensions politiques. Les difficultés présentées par *Adieu au langage*, dans le vague et flou mélange d'images — parfois de médiocre qualité —, de sons et de fragments narratifs épars, ouvrent en fait à la possibilité d'un engagement éthique à l'endroit des guises d'un être en commun. En d'autres mots, le problème que pose à l'expérience le dernier film de Godard apparaît comme une invitation non seulement à penser différemment l'art et le cinéma, mais aussi à reconsidérer les conditions actuelles de notre coexistence.

Ce faisant, il ne s'agit pas — il ne peut pas s'agir — de chercher à dégager le sens du film : le film ne « marche » pas dans un sens déterminé. En fait, il ne fait pas de doute que *Adieu au langage*, comme plusieurs des films précédents de Godard, peut apparaître incohérent, sinon irritant et incompréhensible, comme il a déjà été suggéré (Frosch, 2014). Le théoricien américain du cinéma David Bordwell a remarqué au sujet

de l'œuvre de Godard : « *The brute fact is that these movies are, moment by moment, awfully opaque.* » (2014). Se référant au commentaire de Proust, il est possible d'avancer l'idée que le dernier film de Godard résiste au regard du spectateur. Il offre des images que la vue ne peut pénétrer, et où « on ne voit plus rien que le néant ».

3.4.2. Adieu?

Une manière simple d'appréhender cette expérience consisterait à s'appuyer sur le titre du film. Est-ce que Godard voudrait suggérer, dans son style idiosyncrasique, qu'il faille dire adieu au langage comme moyen de communication? Serait-ce ce qu'il tente d'exprimer par ses images brouillées, par son récit morcelé jusqu'à l'inintelligibilité? Après tout, comme il a déjà été suggéré, c'est là une observation commune de nos jours. Le monde est devenu incommensurable aux divers moyens d'expression dont « nous » disposons. Les mots auxquels « nous » pourrions avoir recours afin de rendre compte de ces mutations semblent faillir à la tâche. Dans un de ses films précédents, *Éloge de l'amour* (2001), Godard fait réciter à l'un de ses personnages une ligne du journal de Jean Cocteau : « Trop de transformations s'ébauchent qui ne possèdent pas encore leurs moyens d'expression » (1989 : 299). Dans *Adieu au langage*, une idée similaire est offerte par l'entremise d'une citation du philosophe Alain Badiou : « Que "nous" arrive-t-il donc, à l'orée du siècle, qui ne semble avoir aucun nom clair dans aucune langue tolérée? » (2011 : 9). Ces thématiques rappellent les circonstances qui ont présidé à l'ouverture de cette recherche : la béance dans laquelle elle s'est déployée comme dans un engouffrement. Ces circonstances, en effet, sont aussi bien cette brèche que Anders nomme « décalage prométhéen » et qui caractérise le milieu qui « nous » cerne tous ensemble — qui « nous » concerne —, que l'abîme d'incommensurabilité par lequel se présente, malgré tout, « notre affrontement ». Les figures de cet affrontement sont à trouver dans les cas précédemment examinés : dans la fusillade du Collège Dawson,

dans l'attaque de gaz lacrymogènes sur la place Taksim, dans les exactions violentes du parti d'extrême droite grec Aube Dorée, etc.

Il pourrait très bien ressortir de cette lecture que le langage ne suffit pas, ou du moins qu'il ne suffit plus à la tâche. Il existe un risque toutefois dans l'idée qu'une critique du langage puisse offrir un accès plus adéquat à la réalité qu'elle ne semble être en mesure de nommer. Comment une telle critique pourrait communiquer sans simplement remplacer un régime de signification par un autre? L'effort ne deviendrait-il pas, en outre, la proie d'un certain pathos nostalgique tendu par l'espérance d'une expérience plus authentique du monde? Surtout, cette attitude réactionnaire — celle qu'une telle lecture prêterait à Godard — ne rend pas compte des manières plaisantines et énergiques loin de la plainte et du pathos — aussi étrange puissent-elles paraître par moments — qui infusent l'ensemble du film.

Une approche plus intéressante du dernier opus de Godard consiste à considérer les modes sur lesquels il présente le problème de la représentation. D'une manière similaire à celle identifiée par Proust dans la toile de Monet, le cinéaste semble filmer l'expérience de ne pas voir. Tout au long de sa carrière, Godard a régulièrement insisté « Le cinéma c'est voir ce qu'on ne peut pas voir, autrement que par la caméra. » (Fleischer, 2007) et encore à l'occasion d'un entretien diffusé sur *France Culture* : « Les films on peut les voir, le cinéma on ne peut pas le voir. On peut juste voir ce qu'on ne peut pas voir. » (Adler, 2011). Cette pratique n'opère ni à partir de, ni vers une réalité référentielle qui s'offrirait encore à l'expérience comme manquante, comme absente. En d'autres mots, s'il y a une faillite de la représentation dans *Adieu au langage* — ou à plus forte raison une faillite de la communication —, elle ne peut pas être appréhendée comme une imperfection, une lacune ou une faute. « Ce qu'on ne peut pas voir », pour

Godard, n'est pas secondaire au visible. Godard rejette ainsi le privilège accordé à la présence pleine d'une réalité à laquelle le régime de représentation est traditionnellement subordonné. Ce faisant, et suivant en cela l'effort de certains autres artistes, il rassemble les conditions nécessaires à l'émergence d'une expérience esthétique singulière, et d'autant plus singulière qu'elle est intrinsèquement politique.

Il suit que l'« adieu » de Godard ne marque pas le deuil d'une perte. Comme il a été suggéré plus haut, le film tout entier manifeste au contraire une joie exubérante et animée. Cette attitude est rendue manifeste dans une séquence où deux enfants jouent sur le sol avec trois dés. Pointant vers eux, un des personnages remarque : « La métaphore de la vérité : un enfant qui joue aux dés ». La scène est aussi bien une allusion espiègle au dispositif stéréoscopique du film — filmé en 3D —, qu'à un célèbre fragment d'Héraclite¹⁷⁷. Nombreux sont les critiques qui ont relevé le caractère « joueur » du film.

3.4.3. Le regard du néant sur « nous »

Que faire de ces manières? Comment le fait de « ne pas voir » conjoint à cet intitulé « adieu » peut-il acquérir des traits aussi joviaux? Dans une entrevue accordée à *Canon Europe* peu après la sortie de son film, le cinéaste explique comment, dans le canton suisse de Vaud où il réside, « adieu » peut signifier aussi bien « au revoir » que « hello » (Canon, 2014). Selon les contextes, ce peut être une salutation qui marque un départ ou une arrivée, une séparation ou une rencontre. L'idée suggérée par le titre concerne moins le projet d'un abandon du langage en général, que la possibilité d'accueillir ou

¹⁷⁷ Il s'agit du fragment DK B52 : « αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐη », « La vie est un enfant qui joue au tric-trac : c'est à un enfant que revient la royauté » (2002 : 178). Le fragment nous parvient par Hippolyte qui le cite dans ses *Réfutations de toutes les hérésies* (IX, 9, 4).

de s'ouvrir à de nouvelles manières d'aller à la rencontre les uns des autres. Godard croit donc à l'utilité d'une forme de langage, simplement il ne s'agit pas du langage tel que l'entend le sens commun : comme système de communication où les moyens s'effacent derrière des messages qui pourraient adéquatement véhiculer une expression. Qu'arrive-t-il au langage dès lors qu'il est libéré de l'obligation de rendre des comptes à l'autorité d'un système référentiel?

Dans deux de ses films précédents, *Histoire(s) du cinéma* (1988-1998) et *Éloge de l'amour*, Godard insère une citation de Maurice Blanchot : « l'image, capable de nier le néant, est aussi le regard du néant sur nous » (1971 : 51). Dans *Adieu au langage*, l'expression cinématographique découvre l'idée selon laquelle derrière le langage, il n'y a rien. Ce qui « nous » rassemble dans nos conversations quotidiennes apparaît sous ce jour obscur n'être fondé sur aucun fond — « le fond sans fond de la communication » déjà cité de Blanchot, la béance d'un abîme. Face au film de Godard, l'expérience du spectateur est saisie par et dans cette interruption : le regard du néant. Dépourvu du support qu'offre habituellement le régime de représentation, il se trouve ainsi exposé : l'expérience peut effectivement être déconcertante. L'opacité introduite par cette rupture dévoile le film sur sa nudité et le donne à voir pour lui même, comme film. Paraphrasant un calembour du cinéaste, il convient de remarquer qu'il s'agit non pas d'un film juste, mais juste d'un film (*Vent d'Est*, 1970).

Sans l'apparat d'un langage familier — en effet, sans recourir à une grammaire cinématographique conventionnelle — susceptible de combler la brèche qui existe entre le spectateur et ce qui arrive à l'écran, un autre dialogue, une autre communication — hors du commun — peut prendre place. Le « film parle » à même l'espace de cette interruption, à la manière de la toile de Monet qui offre à la vue

l'expérience de ne pas voir : non pas une opération esthétique ratée, mais comme la joviale « inopérationnalisation » du régime de représentation traditionnel par le biais d'un acte d'imagination. Le carton inaugural du film est sans équivoque à ce sujet : « Tous ceux qui manquent d'imagination se réfugient dans la réalité ». Voilà où réside et d'où jaillit la créativité joyeuse de Godard, et avec elle la possibilité d'accueillir une autre manière d'être les uns avec les autres. La relation entre esthétique et le politique devient ainsi plus manifeste.

L'expression « le film parle » rappelle à dessein celle de Heidegger : « *Die Sprache spricht* », « La parole est parlante » dans la traduction de François Fédier (Heidegger, 1986a : 259; 1976a : 16). Le régime de cette « parlance » ne correspond pas tout à fait à l'opération de communication lorsqu'elle est entendue comme un moyen orienté en vue d'une fin. Cette conception de la parole est distincte, par exemple, du *Gerede* dont il a été question précédemment : bavardage ou parlance commune. Pour Heidegger, ce « parler » a également à voir avec l'éclosion d'une béance : « La parole est parlante. Si nous nous laissons aller dans l'abîme [*Abgrund*] que nomme cette phrase, nous ne nous perdons pas dans le vide d'une chute. C'est vers le haut que nous sommes jetés, dont l'altitude seule peut ouvrir une profondeur. » (*Ibid.*)¹⁷⁸. Dans une conférence ultérieure dont il a déjà été fait mention, Heidegger précise que cet abîme n'est pas rien, mais qu'il est l'*Ereignis*. L'expérience du film pourrait ainsi être comprise comme cet événement esthétique qui dispose l'être-avec par une exappropriation.

¹⁷⁸ Il n'est pas inutile de noter le jugement de valeur qu'il est possible d'associer à cette métaphore spatiale. C'est peut-être la raison pour laquelle Nancy préférera le terme « *Ungrund* » à ce lui de « *Abgrund* » (1999 : 70).

3.4.4. Converser dans l'interruption

Tout cela étant dit, la brèche ou la béance qu'est le film n'est pas, pour autant, rien, ou alors ce rien est déjà quelque chose : il s'en faut d'un rien, d'un presque rien, mais il y a bel et bien un film à l'écran. Il a déjà été question précédemment de ce rien qui n'est pas rien. Il est intéressant de noter que dans *Adieu au langage* comme dans plusieurs autres de ses films, Godard pousse l'expérimentation d'une cinématographie du « rien » en présentant le plan du film sous la forme d'écrans noirs, de séquences sans images. Dans cette direction toutefois, le *Hurlements en faveur de Sade* de Guy Debord représente un sommet inégalé : 64 minutes de séquences blanches et noires, sans image. L'interruption du langage cinématographique acquiert une autre densité lorsque, le soir de la première le 30 juin 1952, la projection est effectivement interrompue par une bagarre générale entre les spectateurs (Debord, 2006 : 136).

Sur l'écran où est projeté *Adieu au langage*, la rupture éclôt plutôt comme la désintégration d'un couple, joué par une paire d'acteurs (le même couple du récit, incarné par deux couples d'acteurs distincts). « Le propos est simple », annonce Godard dans le synopsis de son film, « une femme mariée et un homme libre se rencontrent. Ils s'aiment, se disputent, les coups pleuvent. » (Godard, 2014) Entre eux, continue le synopsis, vient un chien, l'animal qui n'a pas de langage. Aristote a suggéré dans sa *Politique* que les animaux ont une voix (*φωνή*), mais qu'ils n'ont pas le langage (*λόγος*) (1.1253a). Le film ne supporte toutefois pas cette opposition traditionnelle : au contraire, il en neutralise l'opération. Le langage, précisément en ce qu'il n'est pas traité selon une approche commune, ne se pose pas comme une propriété exceptionnellement humaine, une faculté que l'être humain posséderait en propre. Sa nature, autrement dit, n'est pas donnée à penser sur la base d'une limite au-delà de laquelle elle se perdrait : un langage humain dont l'essence vient à se perdre dans le

mutisme de l'animal qui ne le possède pas. Ne pas posséder le langage comme propriété, mais le posséder comme impropriété, c'est une réflexion à laquelle Agamben s'est engagé dans ses premiers ouvrages, notamment dans *Enfance et histoire* (1989) et dans *Le langage et la mort* (1991). Dans un essai moins connu traduit en français sous le titre *La fin de la pensée* il pose le problème ainsi :

Nous ne pouvons penser dans le langage que parce que celui-ci n'est pas notre voix. Une question n'est pas résolue, une question reste en souffrance dans le langage; est-il ou non notre voix, comme le braiment est la voix de l'âne, ou comme le chant qui tremble est la voix du grillon. C'est pourquoi nous sommes contraints de penser quand nous parlons, de tenir les mots en suspens. La pensée est la souffrance de la voix dans le langage. (1982, sans pagination).

Le film met donc en scène — d'une manière paradoxale — l'interruption du langage — souligné par le mutisme du chien — comme la séparation par laquelle les amants viennent à la rencontre l'un de l'autre. « Faites en sorte que je puisse vous parler », murmure la femme à un moment, répétant une phrase du roman expérimental de Blanchot *L'attente l'oubli* (1962). Plus tard, elle se lamente « Les mots. Je ne veux plus en entendre parler ».

Le régime de cette relation intime redouble l'expérience cinématographique elle-même, c'est-à-dire la rencontre intime avec le film : c'est le régime d'une conversation interrompue. Il s'agit, comme le fait remarquer ailleurs Blanchot, de « cette séparation fondamentale à partir de laquelle ce qui sépare devient rapport. », de « l'abîme même des rapports » (1971 : 328-329). Le chien, Roxy, circule dans l'ouverture de cet abîme : entre les amants, le film et le spectateur.

Il est de cette intimité — celle qui rassemble les amants, celle dont fait l'expérience le spectateur — comme il en va des conditions contemporaines de coexistence. C'est ce qui a été donné à voir précédemment dans l'étude des effets des gaz sur la place Taksim, à Istanbul, comme dans celle sur la crise de la dette publique grecque. La faillite de la possibilité d'énoncer un « nous » qui ne soit pas immédiatement problématique ne marque pas seulement la disparition des idéaux traditionnels de synthèses politiques. L'abîme que découvre cette faillite — cette faille — ouvre également à l'opportunité de saisir ce défaut d'unité essentielle comme ce qui peut précisément s'offrir en partage : le partage, au sens de la séparation, peut encore être partagé. Il vaut la peine de rappeler, une fois de plus, la phrase de Rilke « Même perdre est encore nôtre » (1972 : 445). Sans que « rien » ne soit perdu — pas de réalité référentielle ni de communauté idéale : il n'y en a jamais eu —, la perte ou le manque (un manque de « rien ») apparaissent comme le « fond sans fond » (en anglais, il s'agirait d'écrire le *no-thing*) qui « nous » dispose les uns avec les autres. Derrida, qui se méfie du terme « communauté » précisément parce qu'il est trop aisément associé à un idéal de plénitude « fusionnelle », insiste sur ce point : « la condition pour que nous parlions et nous nous entendions c'est que cette interruption des rapports demeure » (Fathy, 1999). Jean-Luc Nancy ne dit peut-être pas autre chose lorsqu'il interprète les fameux vers de Hölderlin — « Depuis que nous sommes un dialogue et que nous nous entendons les uns les autres »¹⁷⁹ — dans le sens d'un ambivalent « partage », c'est-à-dire d'un dialogue qui prend place comme l'avoir-lieu d'un partage : la rencontre des

¹⁷⁹ « *Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander* ». La traduction française est de Jean-Luc Nancy. Il s'agit d'un vers du poème inachevé *Friedensfeier*, qui n'a été découvert dans son entier que tardivement, en 1954. Ce poème, daté approximativement de 1803, est traduit en français alternativement sous le titre « Fête de paix », « Fête de la paix » ou « Fête de l'accord » (Vanasten : 180). Heidegger propose l'analyse de certains fragments, dont celui indiqué ici, dans *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936), traduit en français dans le recueil *Approche de Hölderlin* (1973 : 48-51).

parts, le rassemblement des partitions (1982 : 90). Ce dialogue, en tant que partage, ne résout pas le partage dans une unité synthétique déterminée. Nancy précise : « Mais ce qu'est la communion, en vérité, n'est en jeu que dans la communication. » (*Ibid.*).

3.4.5. Trois fois rien...

Cela « nous » ramène au film, ou plutôt cela rapporte l'expérience du « nous » à même celle du film. Dans une entrevue qu'il accorde au *Cahiers du cinéma* en 1976, Gilles Deleuze fait cette remarque significative au sujet du style de Godard : « D'une certaine manière, il s'agit toujours d'être bègue. Non pas être bègue dans sa parole, mais être bègue du langage lui-même. » (2003 : 56)¹⁸⁰. Ce bégaiement peut être repéré dès les premiers films de Godard, par exemple dans les fameux « *jump cuts* » de *À bout de souffle* (1960) — qui deviendront en quelque sorte la signature formelle du cinéma de la Nouvelle Vague —, mais aussi dans la répétition des lettres semblables au générique d'ouverture de *Pierrot le fou* (1956). La même idée du bégaiement se manifeste dans les rapports des différents films entre eux : c'est-à-dire dans la manière avec laquelle Godard réutilise les images, les sons et les citations d'un film à l'autre. Deleuze ajoute encore, dans un commentaire qui rappelle celui de Pierre Joris sur la traduction évoquée précédemment : « On ne peut être un étranger généralement quand dans une autre langue. Ici, au contraire, il s'agit d'être, dans sa propre langue, un étranger. » (*Ibid.*). Ce commentaire peut être rapproché de l'idée déclinée lors de la discussion sur l'*Uneigentlichkeit* heideggerien : avoir en propre — posséder — une impropriété. Le

¹⁸⁰ Deleuze a développé ses réflexions sur le bégaiement à différentes occasions. En plus d'en discuter dans l'interview accordée aux *Cahiers du cinéma* en 1976, il discute d'idées similaires avec Claire Parnet pour les *Dialogues* (1977). Il écrit encore sur le sujet dans *Mille Plateaux* (1980). Il en fait enfin le thème central de son essai « Bégaya-t-il » publié dans le recueil *Critique et clinique* en 1993. Il vaut enfin la peine de mentionner le traitement qu'en offre Brian Massumi dans un essai dont le thème partage des affinités avec de celui discuté dans ces pages : « Sur le Droit à la Non-Communication de la Différence » (2002).

langage est la maison de l'être, mais l'être ne l'habite pas proprement. Ou plutôt, il l'habite proprement seulement quand il se décide à considérer cette « propriété » (ici, au double sens du terme) comme un manque. Les fondations sur lesquelles s'érige cette demeure sont le « fond sans fond de la communication » évoqué par Blanchot, l'interruption ou la rupture — plutôt qu'une assise déterminée — par laquelle il « nous » est donné de coexister. Il est par ailleurs intéressant de noter que le commentaire de Deleuze porte spécifiquement sur une série de films réalisés par Godard pour la télévision française sous le titre, évocateur, *Six fois deux/Sur et sous la communication*. Aussi, comme l'opacité du film donne à voir clairement, les difficultés qu'il présente et par lesquelles il se présente n'entravent aucun processus de représentation dont le spectateur pourrait attendre de recevoir — comme d'une transmission téléphonique — un message déterminé.

L'opacité du film — narrative, visuelle, auditive — s'offre à l'inverse comme l'ouverture généreuse par laquelle Godard invite à une sorte de rencontre, une autre sorte de communication, qui trouve paradoxalement son siège dans le partage de ces ruptures. D'une manière qui, en ce sens, est parfaitement adéquate, la trame sonore est une synthèse de disjonctions variées, se donnant à entendre sous la forme de pièces musicales brusquement interrompues, de fragments de dialogues, d'ambiances sonores entrelacées. Au même moment, l'écran ressemble souvent à un kaléidoscope dynamique, aussi bien par la manière dont les images sont composées, que dans la façon dont elles sont assemblées, c'est-à-dire montées. Bien que les films précédents de Godard manifestent souvent un style similaire, *Adieu au langage* apporte cette innovation marquante d'en rendre l'expression par le biais de la cinématographie stéréoscopique : il s'agit du premier long-métrage de Godard à avoir recours à cette technique.

Selon la manière dont est traitée la composition stéréoscopique de la profondeur de champ, l'expérience visuelle du volume varie drastiquement d'une séquence à l'autre¹⁸¹. À certains moments, l'effet de profondeur paraît optimisé, avec un objet précis placé au centre de la composition : une chaise sur le parvis, un bateau de plaisance en approche du quai, une femme tenant un bol de fruits. Pour chacune de ces scènes, l'impression de volume est saisissante. Toutefois, l'effet 3D semble souvent à l'inverse tomber à plat : les deux images stéréoscopiques ne s'alignent pas parfaitement, elles se contaminent l'une l'autre, se chevauchent sans s'aligner, se troublent. Loin d'être une faute de composition, l'effet s'explique par la manière avec laquelle Godard et son chef opérateur ont choisi de jouer avec la parallaxe : la distance horizontale qui sépare les images droite et gauche utilisées par la stéréoscopie. Ce décalage se produit par exemple lorsqu'une image est composée d'éléments très proches et très lointains. Le résultat est très marqué pour le spectateur qui en fait l'expérience par l'intermédiaire de lunettes stéréoscopiques (dont la fonction est précisément de rassembler les images). Plutôt que de voir un volume — d'y projeter le regard —, le spectateur voit double : il voit deux images en 2D, se superposant sans pour autant se confondre dans l'effet de profondeur attendu. Plutôt qu'une profondeur en laquelle le regard serait invité à avancer, il est confronté à un double à-plat : deux fois 2D. Fabrice Aragno, le chef opérateur de Godard, a suggéré en entrevue que l'intention consistait à « produire une image 3D plus dure » (« *producing a much harder 3-D image* », Dallas, 2014). Ce procédé atteint son apothéose dans une séquence stupéfiante, alors qu'à l'écran le couple est progressivement disjoint par un mouvement qui dissocie totalement les deux images stéréoscopiques. Cette fois, le

¹⁸¹ Il m'a été donné l'opportunité de visionner le film trois fois dans un cinéma équipé du système *Xpand 3D*, le même système utilisé lors de la présentation du film au Festival de Cannes, en mai 2014.

résultat — du point de vue de la stéréoscopie cinématographique — est radicalement novateur. La même séquence cinématographique se trouve présentée au regard du spectateur par le biais de deux scènes différentes et séparées : chaque œil perçoit une image distincte, l'homme d'un côté, la femme de l'autre. « Que chaque œil négocie pour lui-même », annonce prophétiquement une citation de Shakespeare au tout début de l'opus *Histoire(s) du cinéma* (1988).

3.4.6. La rupture que « nous » sommes

Roland Barthes croyait fermement que dans son rapport au réel, le langage est pouvoir : « Je subis la réalité comme un système de pouvoir », écrit-il dans *Fragments du discours amoureux* (1977 : 105). Lors de sa leçon inaugurale au Collège de France, le 7 janvier 1977, il avance cette provocation évoquée précédemment à l'effet que la langue « n'est ni réactionnaire ni progressiste; elle est tout simplement : fasciste » (1989 : 14). Mais n'est-il pas convenu de considérer le langage comme un prédicat constitutif de ce qui détermine la soi-disant « nature humaine »? Comment se tenir dans une semblable impasse, c'est-à-dire être humain sans être fasciste? Ou pour le formuler dans les termes qui ont occupé la section précédente : comment être ensemble sans œuvrer à la mort les uns des autres? Barthes a formulé cette aporie avec la plus grande clarté en demandant : « Quelle relation puis-je avoir avec un pouvoir, si je n'en suis ni l'esclave, ni le complice, ni le témoin? » (1977 : 106). Un problème difficile — d'une difficulté analogue aux apories examinées jusqu'ici — émerge lorsque le langage est utilisé, par exemple, pour dénoncer un système autoritaire : la dénonciation risque non seulement d'échouer à la tâche, mais de surcroît de participer au fonctionnement de ce qu'elle visait autrement à neutraliser. Il n'est pas inutile ici de rappeler l'exclamation de Benjamin à l'endroit des idées de Bataille.

Deleuze exprime un problème similaire dans l'entrevue — déjà citée — qu'il accorde aux *Cahiers du cinéma* : « Alors comment arriver à parler sans donner des ordres, sans prétendre représenter quelque chose ou quelqu'un [...] ? » (2003 : 61). Pour Godard, la réponse a quelque chose à voir avec l'imagination : l'acte de transformer et d'assembler des images de manière à leur offrir de tenir par et pour elle-même, plutôt que de référer à l'autorité d'un réel donné ou d'un sens particulier. Si le langage comme outil de référence est un système de pouvoir, il devient impératif de « tracer pour le langage une sorte de ligne de fuite » afin d'ouvrir à l'opportunité de « défaire le langage comme prise de pouvoir » (*Ibid.*). Le geste rappelle la fente que propose de pratiquer D. H. Lawrence dans l'ombrelle des clichés afin de faire surgir le chaos et d'éviter l'asphyxie.

Agamben explique comment le capitalisme « ne concernait pas seulement l'expropriation de l'activité productive, mais aussi, et surtout l'aliénation du langage même » (2002 : 93). L'inopérialisation du langage — tel qu'il est communément compris — qu'opère *Adieu au langage* vise directement, sinon dans ses intentions du moins dans ses effets, le régime du capitalisme. Les interruptions, « *jump cuts* » et autres césures contribuent à faire du film de Godard un film qui ne fonctionne pas comme « produit » cinématographique (en anglais, il s'agirait d'écrire : « *it does not work* »). Son désœuvrement répond en quelque sorte au slogan tracé par Debord sur un mur de la Rue de Seine en 1953 : « Ne travaillez jamais » (Debord, 2006 : 89). Un tel film ne peut pas être consommé, ni comme produit, ni comme la consommation complète d'un sens donné auquel il se refuse à se laisser réduire. Suivant une distinction proposée par Godard en d'autres circonstances, il faut y voir moins un film politique, qu'un film fait politiquement (Brenez, 2006 : 141-155). Son esthétique de l'opacité se manifeste comme une forme de résistance politique.

Dans sa séquence d'ouverture, *Adieu au langage* met en scène une citation de Jacques Ellul : « On a pris l'habitude que l'État fasse tout et sitôt que quelque chose va mal, on en rend l'État responsable. » (2007). Une observation similaire peut être avancée à l'endroit du cinéma. Il est attendu des films qu'ils fassent tout le travail, et effectivement qu'ils opèrent avec efficacité. Il leur est demandé de produire un sens univoque dans la forme d'un récit complet et cohérent pouvant être promptement consommé du début à la fin (la fin est importante : les fins dites « ouvertes » étant souvent plus difficiles à consommer). Par contraste, l'opacité de *Adieu au langage* est une invitation ouverte qui requiert l'hospitalité du spectateur afin d'apparaître telle. Bien que le film offre et s'efforce de déployer une autre communication, le « regard du néant » qu'il tend comme une perche doit encore être rencontré par celui des spectateurs. Autrement dit, au style du film doit correspondre une éthique du regard, c'est-à-dire une responsabilité face à l'image.

Au spectateur qui choisit de s'avancer vers ce film, il sera offert la possibilité de participer avec le couple désuni à une expérience faite d'interruptions et de syncopes. Un fragile « nous » émerge de cette brèche, tremblant dans la nudité de son exposition. Dans l'espace de la rencontre, le chien Roxy va et vient. Ses jappements occasionnels rappelant l'écart au sein duquel cette rencontre insolite semble prendre place.

3.5. Le sourire du poète alexandrin

L'expérience offerte par le film de Godard peut trouver son prolongement dans la pensée de la communauté. Il est maintenant approprié de revenir au commentaire du poète Constantin Cavafy, évoqué à la fin du deuxième mouvement, ainsi qu'à la proposition avancée par Agamben à son endroit : « Comme dirait aujourd'hui en souriant le poète alexandrin : "Maintenant, du moins pouvons-nous comprendre, puisque vous aussi vous avez fait banqueroute." » (2002 : 151). Le déploiement de modes de coexistence comme modes d'affrontement est notre faillite. Or c'est ce que, malgré tout, « nous » avons en commun. Cette faillite, il a été donné l'occasion de le voir, n'est pas que financière, mais s'exprime aussi dans la mort. À cet effet, Agamben évoque dans son commentaire Auschwitz, la guerre civile espagnole, la collaboration française sous Vichy, les viols d'Omarska. Cette faillite, loin d'être propre aux Grecs, est commune à tous les êtres humains : « Chaque peuple », écrit Agamben, « a eu sa propre façon de faire banqueroute ». Il s'agit de surcroît d'une faillite engendrée et maintenue par tous les moyens déployés afin d'y remédier. Il s'agit en somme de la faillite de la communauté humaine, de l'humanité. Comme l'ambivalence étymologique du mot « communauté » l'indique, et comme l'a par ailleurs montré Esposito, « *communitas* est l'ensemble des personnes unies non pas par une "propriété", mais très exactement par un devoir ou par une "dette"; non pas par un "plus", mais par un "moins", par un manque » (2000 : 19). Non pas le manque de quelque chose qui aurait été perdu ou qui serait à retrouver, mais l'ouverture, la faille que « nous » sommes, que « nous » partageons et qui « nous » partage.

« Nous » pouvons très bien avoir failli en regard de notre habileté à fonder notre coexistence sur quelque qualité commune, mais cette faillite n'en demeure pas moins la nôtre. C'est ce qu'ultimement « nous » avons en commun, en dépit de tout : non pas

une chose, une valeur, une destinée, une identité, mais l'oubli du fait que « notre » être en commun est sans fond, que « nous » ne sommes pas autre chose que les manières par lesquelles « nous » assumons cette absence de prédication essentielle. La tâche qui consiste à trouver des manières d'assumer cette condition existentielle d'être ensemble sans essence afin d'éviter notre affrontement et notre destruction est celle qui « nous » incombe.

Si « nous » acceptons — comme ce « nous » problématique que « nous » sommes — de faire face à cette condition, c'est-à-dire de ne pas l'oublier, cela « nous » permettrait peut-être de « nous » comprendre, comme l'écrit Agamben. Cela ne doit pas signifier qu'il puisse être espéré de trouver une manière d'être ensemble expurgée de toutes formes de conflits et d'oppositions, de toutes relations de pouvoir. Un tel désir trouve régulièrement des expressions variées, comme c'était le cas en Grèce, lors des manifestations contre l'austérité : une bannière clamait en lettres majuscules : « ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΙ ΟΧΙ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΞΟΥΣΙΑ » (« POUR LA COMMUNAUTÉ ET NON POUR LE POUVOIR »¹⁸²). Ce qui importe plutôt c'est de s'ouvrir à un mode de coexistence qui permette de « nous » rencontrer dans la béance qui « nous » sépare sans que cette rencontre ne bascule en œuvre de mort :

Que cet affrontement avec soi puisse être une loi de l'être-en-commun et son sens même, voilà qui est au programme du travail de la pensée — immédiatement accompagné de cet autre programme : que l'affrontement, en se comprenant lui-même, comprenne que la destruction mutuelle détruit jusqu'à la possibilité même de l'affrontement, et avec elle la possibilité de l'être-en-commun ou de l'être-avec. (Nancy, 2001 : 18)

¹⁸² « εξουσία » doit être compris ici au sens plus strict du pouvoir autoritaire, de l'autorité.

De plus, il doit être entendu que cette tâche est sans fin possible. Elle ne doit jamais trouver résolution — en se conformant à une solution donnée —, mais doit continuellement être remise à l'examen, sans cesse réévaluée, toujours entreprise et remise en jeu, de manière à n'être jamais prise pour acquise, stratifiée en dogme, ou oubliée. Voilà le sens de la condition de l'être-en-commun. Vivre ensemble, c'est précisément ce qui survient lorsque « nous » cherchons les manières d'y parvenir, et rien au-delà de cette recherche.

L'aporie est habituellement comprise comme une impasse ou un cul-de-sac, c'est-à-dire une situation d'où il n'y a pas d'issue. Toutefois, il ne s'agit justement peut-être pas de trouver une route donnée afin de s'extraire de la béance qu'est notre condition commune. Pour aller où? Cela reviendrait à vouloir la paver de solutions familières et déjà disponibles, afin d'y circuler comme on s'installe à demeure, avec les risques que cela implique et qui ont été exposés ici. Cela signifierait encore de chercher à réaliser une idée — sinon un idéal — de la communauté prédéterminée, achevée, et conséquemment fermée à toute transformation future (fermée à ce qui ne lui serait pas propre). Il n'est pas donné de sortir de l'être, qui est être-avec, sinon par la mort. À l'endroit de l'aporie, Derrida remarque qu'elle peut aussi tenir « au fait qu'il n'y a pas de limite » (1996 : 44). Le terme « aporie », avec son « a » privatif, désigne effectivement moins la substance d'un obstacle, que l'absence de chemin. Face à la mer infinie, l'aporie de l'absence de chemins tracés à l'avance : « l'abîme marin, le *pontos*, c'est l'aporie même, *aporon* parce qu'*apeiron* », écrit Sarah Kofman (1983 : 19).

La tâche pourrait consister dans l'expérience de cette béance comme de l'ouverture même qu'est « notre » manière d'être toujours déjà ensemble : ni fusionnés l'un à l'autre, ni isolés les uns des autres, mais exposés ensemble, les uns aux les autres. Dans

cette perspective, l'expérience de l'aporie de la communauté — que « nous » sommes — pourrait inviter à la création ou à l'invention d'un cheminement là où nul chemin ne préexiste, d'un voyage sans itinéraire préétabli, mais continuellement rouvert à des négociations et à des transformations qui demeurent encore inconnues¹⁸³. Le lieu de cette communauté serait alors un franchissement sans fin, une odyssee sans Ithaque, vers un horizon qui ne peut être ni rêvé ni espéré.

Ce qui s'offre par cette ouverture vers ce qui doit encore advenir — ce qui est « à-venir » — ce n'est effectivement pas un espoir, mais un désespoir particulier. Ce désespoir est irréductible à l'humeur négative à laquelle il est habituellement associé. Il s'agit plutôt de l'attitude qui, en l'absence de tout espoir déjà déterminé, accepte de s'ouvrir à des possibilités qui n'ont pas encore été pensées. Un tel désespoir ne trouve réconfort dans aucune solution, mais se nourrit d'incertitude. « Là où les certitudes viennent à manquer », écrit Nancy, « là aussi se rassemble une ardeur qu'aucune certitude ne peut égaler. »¹⁸⁴

¹⁸³ Michael Anker offre une éclairante analyse d'une « éthique de l'incertitude » spécifiquement à la lumière du thème de l'aporie, et à partir des travaux de Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy (2009).

¹⁸⁴ La citation provient d'un petit texte rédigé en janvier 1996 qui demeure inédit en français. Une traduction anglaise existe dans *Retreating the Political* (Lacoue-Labarthe et Nancy, 1997 : 158). J'ai retraduit à partir de l'anglais : « *Where certainties come apart, there too gathers the strength that no certainty can match.* »

EXCURSUS – Le second Hermès de François Laruelle¹⁸⁵

◇ La non-communication, ce n'est pas rien.

Dans un court essai publié en 1987 sous le titre « La vérité selon Hermès », François Laruelle suggère que la pensée « unitaire ou dominante » est caractérisée par la « Différence herméto-logique » : c'est-à-dire « la corrélation indissoluble, l'ajointement indécidable de la vérité *et* de sa communication » (*Ibid.*). Dans cette perspective, la communication est comprise comme un procès par lequel la vérité est rendue manifeste à l'être humain, soit comme accessible (c'est le *logos*), soit comme inaccessible (c'est le « supposé-secret »). Elle relèverait, en ce sens, d'un mode de pensée « unitaire » qui, historiquement, pense l'Être puis la Différence (*Ibid.* : 400). Cette pensée est de surcroît caractérisée par l'oubli de « l'essence de l'Un ». Dans son essai, ce mode ou cette manière de penser est personnifié par « l'Hermès gréco-occidental » (*Ibid.* : 399). Il est possible de dire de cet Hermès ce que Laruelle dit un peu plus loin du « philosophe unitaire » : il est « émissaire et fonctionnaire du Ministère des Postes et Télécommunications; émetteur et décodeur de la Différence hermétologique », facteur de vérité (*Ibid.* : 400). Laruelle croit que la « Différence herméto-logique » est une « matrice pour ce qui s'appelle "métaphysique" en général » (*Ibid.* : 397). C'est la raison pour laquelle il estime que ce mode de pensée dominant est plus puissant que « toutes les théories possibles de la communication » :

Le cercle herméto-logique est plus profond et plus originaire que le « cercle herméneutique ». La Différence herméto-logique est un invariant fondamental, une matrice pour ce qui s'appelle « métaphysique » en général. Elle est plus puissante que ses modes ou ses avatars, parmi lesquels le conflit herméneutique des interprétations, mais aussi la critique

¹⁸⁵ Ce texte a d'abord été publié en ligne (Theophanidis, 2014d). Il est présenté ici dans une version remaniée.

signifiante et textuelle de l'herméneutique et toutes les théories possibles de la communication. (Laruelle, 1987 : 397).

Laruelle appelle l'« Un » ou le « Réel » le principe qui précède cette économie de la différence. La « non-philosophie » est le nom donné au projet visant à comprendre ce principe. Néanmoins, la non-philosophie n'est pas une théorie philosophique, pas plus qu'elle ne lui est opposée : une telle compréhension de la « non-philosophie » reviendrait à reconduire la décision philosophie qui fonde la Différence dont il s'agit précisément de se déprendre¹⁸⁶.

Dans son essai, Laruelle évoque encore une autre communication. Ce « mode » de communication n'est pas réductible à la manière de penser unitaire. En effet, à côté du Hermès commun se tient un autre Hermès. Cet Hermès moins évident personnifie un secret qui n'est pas dialectiquement déterminé par la manifestation potentielle d'une alliance entre la vérité et le sens, comme c'est le cas pour le secret communicable mentionné précédemment (*Ibid.* : 400). Laruelle insiste sur ce fait : ce secret ne s'est jamais « manifesté dans l'horizon de la présence ». Aussi paradoxal que cela puisse paraître cette absence est l'effet propre de l'essence positive de cet autre secret (*Ibid.* : 398). Autrement dit, le second Hermès de Laruelle ne porte aucune proposition d'alliance et, à ce titre, n'est le messager de rien, sinon de sa propre messagerie (*Ibid.* : 400). « Le secret », écrit Laruelle, « est *index sui* avant tout indication » (*Ibid.* : 398). « *Index sui* » c'est-à-dire que le secret, comme secret, est sa propre marque, avant que d'être l'indication d'autre chose, avant que de renvoyer ou de représenter autre chose.

¹⁸⁶ François Laruelle a récemment reconnu que l'expression « non-philosophie » pouvait en ce sens porter à confusion et propose depuis quelque temps d'appeler sa démarche « philosophie non-standard » : « Mais peut-être que le terme de non-philosophie pose trop de problèmes, produit trop d'effroi ou de sourires, alors "philosophie non-standard" serait tout aussi parlant et plus ouvert mais toujours sur la base d'une fermeture ou d'un "non" décidément inévitable. » (2009).

Ainsi Spinoza écrit dans une lettre adressée à Albert Burgh vers 1675-1676 : « le vrai est à lui-même sa marque » (« *verum index sui, et falsi* », 1966 : 343). L'idée, qui connaît par ailleurs d'autres formulations chez Spinoza, peut être retracée jusque chez Aristote dans son traité *De l'âme* : « Ainsi, par le droit, nous connaissons et le droit lui-même et la courbe. » (« Καὶ γὰρ τῷ εὐθεῖ καὶ αὐτὸ καὶ τὸ καμπύλον γινώσκομεν », 1846 : 155). La tradition chrétienne en offre aussi une variation sur la même l'expression : « Je vous le dis en vérité, il ne sera point donné de signe à cette génération. » (« ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον », Marc 8:12)¹⁸⁷.

Conséquemment, l'incommunicable secret du second Hermès de Laruelle ne réclame pas le type de communication qui est l'objet des théories traditionnelles de l'échange, de la représentation, de la transmission. Ce secret doit plutôt être compris comme étant antérieur à « toutes les théories possibles de la communication ». C'est la raison pour laquelle Laruelle lui attribue « son propre mode » de communication, un mode qui l'autorise à déterminer « en dernière instance les jeux communicationnels » (*Ibid.*). Bien que Laruelle n'ait pas recours à cette expression, il serait cohérent d'avancer que ce mode particulier est à la communication ce que la non-philosophie est à la philosophie : « non-communication » ou « communication non-standard ». Comme la non-philosophie ne s'oppose pas à la philosophie, le second Hermès de Laruelle ne s'oppose pas à l'Hermès messager. Autrement, il y aurait encore un couplage par la contradiction, alors qu'entre les deux, écrit Laruelle, « il n'y a pas de conflit ou de guerre [...], et peut-être même pas de "dialogue" » (*Ibid.*).

¹⁸⁷ Au sujet de la tradition dont hérite l'expression spinoziste « *index sui* », voir l'étude instructive de Frédéric Manzini, à laquelle sont empruntées ici certaines indications (2010).

À la lumière de cette lecture, il devient clair que toutes les communications ne se laissent pas absorber par la « Différence herméto-logique », bien que ce puisse être le cas pour « toutes les théories » de la communication, surtout si celles-ci sont comprises comme des théories de l'échange, de la représentation, de la transmission. En d'autres termes, Laruelle semble exprimer une compréhension assez spécifique de ce que « toutes les théories possibles de la communication » peuvent être. Dans les lignes qui suivent, il sera suggéré que cette compréhension commune, mais plutôt étroite, de la communication-comme-échange est également partagée par certains de ses commentateurs.

Sans entrer dans les détails d'une analyse de la non-philosophie laruellienne, il peut être utile d'identifier des points d'intersection entre le mode spécial de communication auquel il est fait référence dans ce court essai — expérimentalement identifié ici par le terme de non-communication ou communication non-standard —, et le mode de communication que la présente recherche vise à faire émerger. Cet excursus a pour fonction de suggérer que l'autre communication dont il a été question tout au long de cette dissertation n'est pas exclusive à une perspective ou à une école spécifique, mais qu'il est sans doute possible d'en penser le régime à partir d'efforts distincts. Le point commun à ces efforts est sans doute à trouver dans la vaste entreprise qui consiste à penser notre existence — et à plus forte raison notre coexistence — après le retrait des fondations traditionnelles à partir desquelles une certaine humanité a pu se concevoir.

Comme il a été avancé dans les pages précédentes, Bataille, Nancy, Blanchot, Agamben et Esposito ont tous exploré une autre compréhension de la communication. Ensemble, leurs pensées partagent des lignes de cohérence fortes, et réfèrent de surcroît explicitement l'une à l'autre, sans pour autant se confondre. Entre autres aspects, la

perspective qu'ils développent n'est pas fondée dans le couplage dialectique d'une contradiction. Cette communication ne se réduit pas à un moyen en vue d'une fin, ni à un échange (de messages, de signes, d'information). Elle précède toute forme d'agentivité, humaine et non-humaine. En présentant ces points d'intersection, il ne s'agit pas pour autant de suggérer que les auteurs mobilisés ici seraient « larueliens », ni d'ailleurs que la « non-philosophie » peut se fondre dans une tradition de pensée plus générale.

◇ **Incommunicabilité : la communication sans échange**

L'essai de Laruelle a été traduit en anglais en 2010 par Alexander Galloway, qui l'a pris pour objet la même année dans la cinquième séance de son séminaire intitulé *French Theory Today — An Introduction to Possible Futures*. Ces lectures ont été distribuées en format électronique sous la forme de pamphlets et comportent en outre des contributions spéciales de divers auteurs invités. Pour la séance consacrée à la pensée de Laruelle publiée dans le cinquième pamphlet, Eugene Thacker était également invité à discuter l'essai sur *Hermès* :

All philosophy, says Laruelle, subscribes to the “communicational decision,” that everything that exists can be communicated. In this self-inscribed world, all secrets exist only to be communicated, all that is not-said is simply that which is not-yet-said. (2010 : 24)

Au milieu des années 60, l'École de Palo Alto a avancé une idée similaire. Dans le livre de Paul Watzlawick, *Pragmatics of Human Communication*, le premier axiome stipule clairement « *the impossibility of not communicating* » ou, pour le dire autrement, que « *one cannot not communicate* » (1967 : 48-51). Toutefois, les recherches de Watzlawick et ses collègues portaient spécifiquement sur les problèmes pratiques de la communication humaine : ils étudiaient la communication comportementale

(« *behavioral communication* », *Ibid.* : 50). En ce sens, ils n'étaient pas directement concernés par le problème consistant à se demander ce qui fait de la communication une réalité pour les êtres humains en premier lieu, soit comme procès de relation ou de séparation. Cet angle mort des travaux de l'École de Palo Alto est précisément ce qui autorise ses chercheurs à percevoir de la communication dans toutes les formes de comportement. Bien que leurs préoccupations ne résument pas l'ensemble des théories — notoirement diversifiées — de la communication, il demeure possible de comprendre comment elles peuvent encore être associées à une conception commune, largement répandue, de la communication.

Les idées avancées par Galloway et Thacker en 2010 au sujet de l'essai de Laruelle sont développées dans un livre coécrit avec McKenzie Wark : *Excommunication : Three Inquiries in Media and Mediation* (2014). Cet ouvrage, composé de trois essais écrits par chacun de trois coauteurs, est précédé d'une introduction programmatique où les idées de Laruelle jouent un rôle significatif.

Dans cette introduction, Galloway, Thacker et Wark ne réfèrent pas spécifiquement à Watzlawick, mais évoquent plutôt une conception linéaire de la communication. Ils choisissent de comprendre l'ensemble des « *elements of the modern communicational apparatus* » comme modèle fondé sur un émetteur, un récepteur, un canal, un message (2014 : 19). Cette conception de la communication équivaut à réduire le concept de *média* aux seuls dispositifs mass-médiatiques (télévision, radio, journaux) : la schématisation est utile en certaines circonstances, mais elle n'est pas représentative de l'ensemble des approches développées les études en communication médiatique. Les principaux éléments du modèle linéaire étaient déjà présents dans l'analyse tripartite du discours oratoire formulée par Aristote dans sa *Rhétorique*. La recherche en

communication de masse aux États-Unis émerge et se développe à partir d'une version remaniée de ce modèle (Lasswell, 1948). Sa notoriété est sans doute aussi importante que l'ampleur des critiques qui ont depuis été déployées à son endroit, à tort ou à raison. Il s'agit sans aucun doute d'une cible facile, qui partage ce privilège avec le modèle mathématique de la transmission avancé la même année par Claude Shannon (1948). Il est donc quelque peu problématique de faire du modèle linéaire un représentant de la tradition des recherches en communication. Des efforts ont été récemment déployés afin de réévaluer les perceptions qui prévalent à l'endroit du modèle de Lasswell (Sapienza, Iyer et Veenstra, 2015). C'est aussi le constat qui fonde les prémisses d'un atelier de recherche de la *European Communication Research and Education Association* organisé sur le thème « *Models of communication : Theoretical and Philosophical Approaches* » à Vilnius, en octobre 2015 :

It is often claimed that the early phases of media and communication studies were dominated by a linear conception of communication, modelled as a process of transmission. The hegemony of this model may have been exaggerated – it never prevailed in studies of interpersonal communication, for instance – but it has undeniably provided a favourite target for critics of various stripes. (ECREA, 2015).

Si l'ensemble des théories de la communication est réduit à cet unique modèle, il est plus facile de comprendre comment « toutes les théories possibles de la communication » peuvent être placées sous le joug le « l'hermétologie » que conteste Laruelle dans son essai, divisant la vérité entre un message et sa transmission. Inspirés par cette lecture — problématique — Galloway, Thacker et Wark proposent d'avancer au-delà (« *to move beyond* ») des limites de cette conception de la communication, supposée canonique. Ils élaborent ainsi la proposition conceptuelle de l'« excommunication » comme moyen de stimuler le développement des théories

actuelles des médias et de la communication (« *push media and communication theory further* », 2014 : 20-21).

Dans les faits, le champ de recherche en communication est autrement plus diversifié : c'est notamment ce que le premier mouvement de cette dissertation a montré. Laruelle, et à sa suite Galloway, Thacker et Wark, fondent leurs approches sur une conception des théories existantes de la communication qui, si elle n'en est pas moins commune, demeure réductrice. La schématisation qu'ils opèrent capture la communication sous l'angle très spécifique du moyen d'échange ou de transmission déployé en vue d'une fin spécifique, souvent comprise comme la transcendance de la différence entre individus, ou en d'autres mots comme la réalisation d'un accord ou d'un consensus mutuel. Ce schéma, s'il est notoire, ne rend que très partiellement compte de la variété des théories de la communication. Comme le suggère Robert T. Craig « *the transmission model, as usually presented, is scarcely more than a straw figure set up to represent a simplistic view* » (1999 : 127). Le bouc émissaire, dans cette situation particulière, s'avère être un bouc de paille. Cela n'enlève rien à l'intérêt de l'argument de Laruelle concernant la décision qui sépare la vérité de sa manifestation — le signe de ce à quoi il renvoie — ni à l'originalité des contributions respectives avancées par Galloway, Thacker et Wark dans leur ouvrage. Toutefois, ces quelques considérations éclairent au moins la possibilité manifeste de penser la communication à partir d'un autre angle. C'est dans cette éclaircie qu'avance une communication qui ne manifeste rien d'autre que sa propre communicabilité.

La fin du second mouvement a déjà donné à voir comment les efforts de Bataille visaient à penser un mode d'être ensemble en marge des régimes politiques. Ces efforts l'ont mené à interroger avec une insistance certaine le thème de communauté. Dans ce

contexte, il a pu développer une conception inédite de la communication. Cette « communication sans échange » comme l'appelle François Bizet, ne manque pas de rappeler une des nombreuses formules aporétiques par lesquelles Bataille tente de donner à entendre la singularité de son projet : « La communication profonde veut le silence » (Bizet, 2007 : 189; Bataille, 1973 : 109). L'horizon « négatif » de cette communication, loin de se réduire à un effet littéraire, a suscité et suscite toujours l'attention de chercheurs d'horizons divers, soucieux de renouveler la discussion sur ce thème (Libertson, 1982; Collier, 1975; Besnier, 1991; Delisle, 1992; Ohi, 2007; Lala, 2008; Mitchell et Winfree, 2009). C'est dans ce contexte que Nancy, Blanchot, Agamben et Esposito déploient une conception de la communication particulière, qui n'est pas sans rappeler le mode non-standard de communication proposé par Laruelle dans son essai.

Les perspectives que proposent ces auteurs, chacun à leur manière, sont soucieuses de désactiver la dialectique qui subordonne la communication à une fin déterminée. L'incommunicable, dans ce contexte, n'est pas qu'un simple reste d'un processus de communication qui ne serait pas parvenu adéquatement à sa fin. Il est proprement ce par quoi la communication se manifeste. Il est donc un régime où « l'incommunicable communique » (Nancy, 2000b : 30). Cet incommunicable n'est pas celui qui caractérise l'impénétrable « noumène » chez Kant qui ne demeure accessible que par l'entremise de sa manifestation. L'incommunicable dont il est question communique son rien, son absence telle qu'elle ne renvoie à aucune présence antérieure ou à venir. Il communique son « fond sans fond » comme une ouverture, un manque constitutif auquel rien ne manque.

L'incommunicabilité de cette communication non-standard est antérieure à la communication lorsque celle-ci est comprise comme la forme canonique, commune,

telle qu'elle a été identifiée précédemment. Elle est, à certains égards, l'autre nom du second Hermès de Laruelle, dont le secret « est lui-même l'Ininterprétable à partir duquel s'annonce une interprétation » (1987 : 398).

◇ **Une communication sans agent**

La communication de l'incommunicable ne concerne donc pas un échange : elle n'est pas le produit d'agents de la communication qui lui préexisteraient. La question de l'agentivité représente un second point de contact entre l'essai de Laruelle et la communication non-standard dont il est question par moments chez Nancy, Agamben et Esposito, dans le traitement qu'ils offrent du thème de la communauté. Comme l'explique Galloway, la non-philosophie se passe de « *human agent* », de « *receptive perceiver* » et de « *human perceiver* » (2010 : 95-96).

La conception qu'offre Bataille de la communication fait un usage singulier de la question de l'agentivité humaine. Dans sa contribution à l'ouvrage *Excommunication*, Thacker souligne cet aspect :

Whenever Bataille speaks of communication or mediation, his reference is always that of the mystical tradition of the via negativa; for him mediation and communication always imply the dissolution of sender and receiver, leaving perhaps only the message that is the gulf or abyss between them. (2014 : 136)

Bataille n'en était pas moins très attentif au problème de la communauté, comme le sont par ailleurs Nancy, Agamben et Esposito, lorsqu'ils reprennent ses thèses là où il les avait laissées. Considérant ce qui est en jeu, comment une conception non-standard de la communication peut-elle sérieusement prétendre se passer d'agents humains ou, pour emprunter l'expression rude de Galloway, prétendre faire sans le « *fluff of human mediation* » (2010 : 9)? Elle le peut précisément parce qu'il ne s'agit en aucune façon

d'évacuer l'être humain des soucis qui motivent une telle conception. Le renouveau des recherches sur la communauté se déploie dans l'horizon historique où le caractère exceptionnel, central, que la tradition accordait à l'être humain est remis en question. C'est ce qu'a montré la fin du premier mouvement de cette dissertation : la coexistence humaine peut difficilement être pensée à l'aune d'un exceptionnalisme humain après la catastrophe de la Seconde Guerre mondiale. C'est ce contexte qui demande d'élargir la conception de la communauté, ce que Nancy souligne clairement dès le premier essai qu'il consacre à ce thème en 1983 :

(...) Il n'est pas certain que la communauté des singularités se limite à l'« homme » et exclut, par exemple, l'« animal » (*a fortiori* n'est-il pas certain que même « chez l'homme » cette communauté ne concerne que l'« homme » et non « l'inhumain » ou le « surhumain », et par par exemple, si je peux le dire avec et sans *Witz*, la « femme » (1986 : 70).

À certains égards, et bien que des différences marquées séparent sans doute leurs philosophies respectives, la remarque de Nancy rappelle la manière avec laquelle Laruelle présente sa non-philosophie. Après tout, une approche « non humaine » de la communication ne peut pas être comprise comme une opposition à la perspective anthropocentrique, mais bien comme l'effort de neutraliser l'opération dialectique par laquelle l'« humain » n'existe que dans l'opposition différentielle qui le sépare des autres êtres (animaux, plantes, choses). C'est ce qui autorise Nancy au tout début de *Être singulier pluriel* – son livre majeur sur le thème de l'être-avec – à ranger ensemble « [toutes] les choses, tous les étants, tous les existants, les passés et les à-venir, les vivants et les morts, les inanimés, les pierres, les plantes, les clous, les dieux – et “les hommes”, c'est-à-dire ceux qui exposent comme tels le partage et la circulation (...) » (2013 : 21). Le processus « d'indifférenciation » déployé par Agamben dans les efforts qu'il déploie lui aussi pour neutraliser la dialectique à l'œuvre dans la « machine

anthropologique » a également été rapproché des travaux de Laruelle (Agamben, 2006; Watkins, 2014 : xvii, note 4).

Qu'une communication puisse être pensée antérieurement à toute forme d'agentivité peut encore s'expliquer d'une autre façon. Il a déjà été montré comment Esposito, dans son étude *Communitas*, suggère une révision de la formule « *Es gibt sein* » de manière à dégager une conception spéciale de la « donation » comme donation coexistentiale : le « *munus* » qui constitue la donation de l'être-avec, du « *cum* » (2010 : 116-117). Aucun agent n'est responsable de cette donation : il s'agit d'un « don qui donne, mais sans rien donner et sans que personne ne donne rien » (Derrida, 1991 : 34). Dans cette perspective, il est possible de comprendre qu'alors même qu'« il y a » de la communication, cette communication est antérieure à toute forme d'agentivité, qu'elle est plutôt l'avoir lieu de ces agentivités, l'avoir lieu du « nous ».

ABANDON

« Il est dans la communication je ne sais quoi de fragile qui meurt si l'on appuie : la communication exige que l'on glisse¹⁸⁸. »

« On ne sait que dire. La suite des mots se refait, et les gestes se reconnaissent. En dehors de nous. Bien sûr, il y a des procédés maîtrisés, des résultats vérifiables. C'est très souvent amusant. Mais tant de choses que l'on voulait n'ont pas été atteintes ; ou partiellement, et pas comme on le croyait. Quelle communication a-t-on désirée, ou connue, ou seulement simulée? Quel projet véritable a été perdu¹⁸⁹? »

« As we cannot eliminate language all at once, we should at least leave nothing undone that might contribute to its falling into disrepute. To bore one hole after another in it, until what lurks behind (be it something or nothing) begins to seep through¹⁹⁰... »

¹⁸⁸ Georges Bataille, *Œuvres complètes* (1973 : 281). Le texte a été lu au printemps 1943 à un groupe d'amis, dont Maurice Blanchot. Il a été publié dans la revue *Tel Quel* no. 81, à l'automne 1979, sous le titre « C'est une banalité... ».

¹⁸⁹ Guy Debord, *Critique de la séparation* (2006 : 541)

¹⁹⁰ Lettre de Samuel Beckett à Mary Manning Howe datée du 11 juillet 1937 (2009 : 521). Je dois à Dan et Nandita Mellamphy d'avoir porté ce texte à mon attention.

Omnia non sunt communia. Tout n'est pas d'emblée commun, tout ne communique pas. La communication n'est ni notre œuvre propre ni une œuvre achevée. C'est un événement fragile. C'est l'ouverture aporétique par laquelle notre intimité peut être dite commune. C'est aussi par elle qu'il est possible de sombrer dans la dispersion sans partage, ou à l'inverse de s'installer dans l'illusion d'une unité acquise.

Il ne s'agissait pas — il ne pouvait pas s'agir — de chercher ici à assigner aux divers thèmes qui ont fait l'objet de discussions et d'examens un sens définitif. Il ne pouvait s'agir, surtout, de les porter à un accomplissement qui serait plus complet, plus authentique. Il s'agissait d'y exposer l'expérience de la pensée, de les remettre en jeu, de les faire circuler à nouveau, encore, entre « nous ». Je me suis avancé à cette expérience sans savoir à quoi elle serait susceptible d'ouvrir, soucieux, mais aussi en joie, profondément reconnaissant de l'opportunité qui m'était offerte. En ce sens, cette dissertation, dans son avoir lieu précaire, a sans doute déjà un peu à voir avec cet événement fragile sur lequel je propose maintenant de ne pas conclure.

Si je me suis risqué à la tâche c'est notamment parce que j'étais — je suis encore — poussé par un souci que je suppose partagé. Un souci au sujet d'une situation qui « nous » partage aussi à maints égards. Je pense bien sûr aux événements qui secouent le monde que « nous » habitons. J'y pense avec le sentiment aigu que ces événements « nous » concernent tous, peu importe nos provenances respectives, ou plutôt parce que dans ce contexte mondialisé toutes ces provenances importent. C'étaient les meurtres de masse, au début de ce projet, puis d'autres événements se sont ajoutés. Ils ont porté leur choc jusque dans « notre » intimité. J'enseignais le 7 janvier de la présente année lorsque, pendant la classe, la nouvelle des attentats contre les bureaux de Charlie Hebdo s'est mise à circuler. Il s'agissait de la première séance du semestre. J'étais en

train d'introduire les étudiants aux apories de la communication. Je discutais de « nous », du « nous » qui se rencontre dans l'amour et se sépare dans la mort. Je pense à ces événements, mais aussi à ceux plus personnels qui agitent « notre » quotidien : aux rencontres imprévues, aux fêtes entre amis, aux dîners en famille, à ceux qui bousculent dans l'autobus bondé. Là aussi il est question de communication. Non pas seulement dans les échanges, les conversations, les arguments, mais aussi dans les manières par lesquelles « nous » sommes exposés les uns aux autres.

Dans *La communauté inavouable*, Maurice Blanchot offre une expression poignante par laquelle il est possible de poser un certain regard rétrospectif sur le chemin parcouru. Il est question de l'opportunité éprouvante qu'offre la modalité d'une « communication majeure ». Une telle communication — l'amitié ou l'amour, ici les termes sont équivalents — est suspendue à « l'exposition à la mort, non plus de moi-même, mais d'autrui dont même la présence vivante et la plus proche est déjà l'éternelle et insupportable absence ». Il ajoute : « c'est dans la vie même que cette absence d'autrui doit être rencontrée » (1983 : 46). L'absence de l'être aimé est insupportable, mais c'est à elle pourtant qu'ouvre aussi cette « communication » particulière dont traite Blanchot. Ce à quoi expose ce mouvement ou cette relation fragile, c'est aussi bien à la chance ou au risque de sa dissolution. Cet événement n'arrive à l'existence que sur la possibilité de son retrait : c'est tout son sens. Blanchot écrit que cette absence « doit être rencontrée ». C'est elle aussi qui doit être aimée. Or, si l'ouverture qui fait la rencontre est accueillie dans la joie, celle qui expose à la perte invite à s'en détourner. Il s'agit pourtant, chaque fois, de la même ouverture. Il est difficile de s'abandonner à l'autre jusque dans son absence éventuelle. Il est plus aisé sans doute d'imaginer pouvoir posséder l'objet d'amour.

Le désir est souvent confondu avec la chose désirée. Or le désir n'est pas la chose, mais bien le désir du désir. Ce qui plaît dans le désir c'est le fait même d'éprouver du désir. Un désir comblé n'est plus un désir. Jacques Lacan l'explique en suggérant que ce n'est pas le manque qui fait problème, mais bien le manque du manque. Face au manque, il est toujours possible d'espérer le combler, de désirer quelque chose (qui manque). Il est possible d'investir à cette fin. Or, lorsque le manque vient à manquer « c'est à ce moment-là que l'angoisse commence » (Lacan, 2004 : 53). Que désirer alors? Vers quelle fin investir? William S. Burroughs nomme « *the algebra of need* » ce qui motive le comportement des toxicomanes. Ceux-ci ne cherchent jamais la réalisation ou la satisfaction pleine et complète de leurs désirs de drogue. Ce n'est pas la drogue qui les motive, mais le désir d'en avoir. Ce qu'ils poursuivent, ce dans quoi ils s'investissent, c'est la possibilité de toujours désirer davantage (Bardini, 2011 : 164). C'est un régime que présente aussi la mélancolie dans l'analyse qu'en offre Agamben (1998 : 48). La mélancolie consiste à investir le fantasme d'un objet d'amour perdu. L'investissement est fantasmatique parce que rien n'a été perdu en premier lieu. La mélancolie pour la jeunesse passée ne concerne pas tant cette jeunesse que le souvenir qui en est élaboré, à rebours. Le sentiment de la perte permet néanmoins de s'approprier ce qui n'a jamais été possédé — pas cette jeunesse-là — précisément comme une perte, d'investir dans sa perte. Le mélancolique, faute de pouvoir posséder l'objet désiré, s'approprie néanmoins l'idée de sa perte. Il comble ainsi la perte en s'imaginant l'avoir en propre.

Dans ces instances, le désir du désir recouvre chaque fois le manque qui lui donne lieu par l'illusion d'une plénitude fantasmagorique. Il s'agit d'une manière d'éviter d'avoir à faire face au manque comme manque. Ou pour le dire encore autrement, le désir du désir est une manière de voiler la possibilité qu'il n'y ait rien, afin de pouvoir

continuer à désirer le dévoilement de quelque chose. Le désir en ce sens accepte de s'ouvrir à davantage de désir, tout en se fermant à la possibilité qu'il puisse désirer le manque. D'une manière analogue, il est courant de célébrer la vie lorsqu'elle offre ce qui en est espéré, et de la trouver injuste et cruelle lorsqu'elle s'en retire. C'est pourtant la même vie. Que pourrait impliquer de désirer le manque? Non pas désirer le manque de quelque chose — ce serait encore un moyen de différer le manque en le subordonnant à ce qui a pu un jour être à sa place, ou à ce qui pourrait venir le combler —, mais bien désirer le manque comme manque, comme l'inappropriable même.

L'illusion sournoise à laquelle contraint le régime du désir est aussi cette opportunité. Il est possible de s'en saisir selon une autre modalité que celle de l'angoisse, de l'addiction, ou de la mélancolie. L'amour — pour revenir à ce que disait Blanchot — peut être compris et vécu comme un mode d'existence qui assume le manque pour ce qu'il est, sans chercher à le recouvrir ou à s'y fermer, à s'en prémunir dans l'illusion ou le mythe.

Dans le sens le plus fort qui puisse lui être attribué — dans la dimension la plus intense de son expérience — l'amour est l'exposition ou l'abandon à la disparition éventuelle de l'être aimé, à « sa » finitude. C'est le risque que l'être aimé vienne à manquer, le risque aussi qu'il ait toujours déjà manqué, ou le risque encore de le manquer en manquant, par exemple, à sa promesse d'amour. Il se dessine alors dans cette possibilité un mode d'être ensemble qui ne s'approprie rien, c'est-à-dire qui n'assume rien en propre, sinon l'écart de la rencontre. Ce qui n'est pas rien non plus.

Ce dont l'amour se saisit alors — et ce qui le saisit en retour — n'est toujours que fugitif. L'amour est l'existence comme expérience qui saisit proprement l'impropriété de l'être aimé. Le souci amoureux n'est pas soucieux de « garder », puisqu'il n'y a rien à garder, puisque l'être aimé n'est pas plus lui-même ou elle-même que « je » ne suis moi-même ni ne m'appartiens en propre. Le souci amoureux est celui qui se décide à « laisser être » l'autre, « dans son authentique inauthenticité, ou encore dans son impropriété la plus propre » (Esposito, 2000 : 124). Réciproquement, ce qui est donné dans l'amour n'est rien, puisque « je » n'ai rien de propre à offrir. L'amour est plutôt cette ouverture par laquelle il est donné d'exister proprement, c'est-à-dire hors de « soi ». L'amour, écrit Nancy, est le partage de l'impossibilité d'être « soi » (2001). Le don de l'amour est l'abandon de soi, et son comble est atteint lorsqu'il est compris sans mystère. Rien pour recouvrir le manque et suggérer qu'il puisse encore y avoir quelque chose au-delà. Rien que l'événement fragile d'une intimité commune, la rencontre précaire dans l'ouverture qu'est la coexistence. S'abandonner n'est certes pas une mince affaire, les risques sont grands. Ce n'est pas donné d'avance.

C'est là une manière de comprendre l'ambivalence de la communauté. D'une part le désir de fonder la coexistence sur la base d'une œuvre produite comme son essence propre : un idéal politique, des valeurs ethniques, une croyance religieuse, une cause sociale. Le désir est motivé en cela par la nostalgie d'une harmonie imaginée perdue et à retrouver. D'autre part un mode de vie où la coexistence est pleinement assumée comme l'exposition à l'absence de tout fondement et qui consiste à s'ouvrir à l'ouverture qu'est « notre » existence. La communication, avant d'être « notre » moyen, est l'événement frêle de cette ouverture. Ou alors elle est « notre » moyen au sens où elle est « notre » milieu, l'espace de « notre » avoir lieu.

Il y a coexistence, mais tout n'est pas d'emblée commun. Tout n'est pas d'emblée lié, relié, interrelié, connecté. « On » peut bien communiquer sans qu'il y ait pour autant communication. La « communication majeure » évoquée par Blanchot est un événement fragile qui se dissout lorsqu'« on » pense s'en emparer, ou lorsque, n'y pensant pas, « on » l'imagine déjà acquis. Cette communication peut céder d'au moins deux manières. Elle peut céder dans l'expérience risquée du partage. S'abandonner à être les uns avec les autres, c'est aussi bien s'exposer à la possibilité de la perte : « se » perdre, perdre l'« autre », manquer la rencontre. L'expérience de la rupture, du deuil en témoignent douloureusement. Lorsqu'elle cède ainsi, lorsqu'il y du commun sans qu'il y ait d'être-avec, c'est la dispersion du nombre. La communication subsiste néanmoins toujours comme possibilité. La communication peut aussi céder sous l'insistance d'un désir d'unification, de la volonté de fonder « une » nature commune dans l'intransitivité d'une essence propre. La communication cède alors à l'œuvre ou à l'idéal qui vient ainsi combler son ouverture incertaine. Ce désir d'immunisation fonde une manière de vivre ensemble comme le refus explicite d'assumer le « *munus* » de l'être-avec. Cette manière, œuvrant à supprimer tout ce qui ne lui est pas propre, annule jusqu'à la possibilité même de la communication.

Cette dissertation s'est appliquée à déplier l'idée que la communication manifeste proprement sa vérité dans la manière incommunicable par laquelle elle s'offre à « nous ». Si la formule est énigmatique, il ne lui a été prêté aucune solution déterminée. Il ne s'agissait pourtant pas non plus de faire de l'évidence de la communication un problème afin de laisser entendre qu'il possède une solution incommunicable qu'il « nous » reviendrait d'énoncer afin de trouver concorde. C'est le stratagème qu'emploie la fable perse connue sous le nom de *Le langage des oiseaux*, *La conférence des oiseaux*, ou encore *Le cantique des oiseaux*. Épuisés par des années de discorde, les oiseaux partent à

la recherche de leur roi. De ce roi, les oiseaux ne connaissent que le nom, « Simorg », qui signifie trente oiseaux. La quête est presque infinie, parsemée d'obstacles, et plusieurs oiseaux périssent, abandonnent, ou s'égarer. Lorsqu'enfin ils parviennent à leur roi, ils ne sont plus que trente. Ils comprennent à ce moment qu'ils sont eux-mêmes le Simorg et que le Simorg est chacun d'entre eux. Alors, dit la fable poétique, « [les] oiseaux s'anéantirent en effet à la fin pour toujours dans le Simorg; l'ombre se perdit dans le soleil, et voilà tout. » (Al-Din Attar, 1864 : 236). La fable, rédigée à la fin du 12^e siècle, reprend le problème classique de la participation des êtres finis dans un seul être infini. La réponse à l'énigme est l'expression de l'idéal de communion. « Voilà tout », suggère le narrateur. Or, ce n'est pas tout. L'anéantissement des oiseaux dans la communion suggère aussi bien la fin de leur communication : le langage, la conférence ou le cantique des oiseaux est dissout. Mirandole suggère une idée similaire lorsqu'il écrit, dans son *Discours*, que l'amitié, telle que la concevaient les pythagoriciens, est « la fin de toute la philosophie » (1993 : 25). Il est possible de lire cette « fin » idéale d'au moins deux manières : c'est le but et l'objectif de la philosophie et, une fois le but atteint, c'est effectivement la fin de la philosophie. Cette dissertation ne s'est pas appliquée à une telle clôture, pas plus qu'elle ne se réclame par ailleurs d'une mystique de la communication, d'un culte de l'ineffable. À l'inverse, elle a tenté de montrer qu'il est une communication qui n'a pas de fin, qui ne se déploie en vue d'aucune fin déterminée, et qui est proprement incommunicable et inachevable.

Le Sphinx pose une énigme à Œdipe : quel est l'être à une voix qui a deux, trois et quatre pieds? La réponse que fournit Œdipe est familière : il s'agit de l'être humain. Familière, la réponse n'en demeure pas moins étrange. Que dévoile Œdipe lorsqu'il fait de l'être humain une réponse? Jean-Pierre Vernant est attentif à ce problème lorsqu'examinant le mythe, il note :

Quand il veut, à la façon d'Œdipe, mener jusqu'au bout l'enquête sur ce qu'il est, l'homme se découvre énigmatique, sans consistance ni domaine qui lui soit propre, sans point d'attache fixe, sans essence définie, oscillant entre l'égal à dieu et l'égal à rien. Sa vraie grandeur consiste dans cela même qui exprime sa nature d'énigme : l'interrogation. (2006 : 53).

« [La] réponse d'Œdipe », écrit pour sa part Agamben, « loin de préexister à l'énigme, en est issue, et par une singulière pétition de principe prétend en offrir la solution. » (1998 : 247). Non seulement l'énigme du Sphinx ne connaît pas de solution, mais c'est elle qui dévoile la solution comme une énigme : « *"Forty-two," said Deep Thought, with infinite majesty and calm* » (Adams, 1979 : 152). L'être humain n'est une réponse que dans la mesure où celle-ci demande une manière de s'abandonner sans cesse à son interrogation comme à l'avoir lieu de son seul sens possible. L'être-avec qu'est l'être humain « nous » dévoile comme cette énigme partagée. Le « *mihi quæstio factus sum* » des *Confessions* d'Augustin se conjugue au pluriel : « nous sommes devenus pour nous-mêmes une énigme ».¹⁹¹ Être les uns avec les autres — être en commun — ne peut proprement avoir de sens qu'ainsi. La communication ne manifeste rien d'autre que sa propre communicabilité, qui se passe donc d'un signe ou d'un sens donné. En ce sens, c'est-à-dire en cette absence de sens, la communication « nous » manifeste proprement comme sa vérité incommunicable. C'est « notre » inexorable énigme, mais c'est aussi « notre » chance. La seule chose qui soit sûre, c'est que l'absence de ce risque, le refus de se risquer signifie que la perte est achevée.

Ce n'est certainement pas là un constat sur lequel il serait donné de clore ou de conclure. Qui voudrait clore sur cet achèvement? J'ai commencé quand j'ai abandonné mon objet de recherche, abandonné ainsi la route droite d'une méthode dont j'avais fait

¹⁹¹ Dans la traduction de Patrice Cambronne des éditions de La Pléiade (1998 : Liv. X, chap. xxxiii, §50).

mon itinéraire, quand je me suis senti contraint à prendre les sentiers qui bifurquent. Toute la tâche, depuis, n'a consisté qu'à bégayer l'impossibilité d'avancer, qu'à claudiquer dans l'impasse de ce qui ne se laissait pas et ne se laisse toujours pas saisir. J'ai écrit par fragments, sur le côté, en oblique, jusque dans les franges des notes de bas de page, incapable de prendre demeure dans un document principal. J'ai habité l'essai, toujours fuyant, jamais complet, faute de réussir la complétion de « ma » thèse. J'ai répété les mêmes thèmes, j'ai écrit deux, trois fois les mêmes idées à quelques années d'intervalle, à quelques paragraphes de distance, à quelques mots près. J'ai relu des textes que je croyais découvrir pour la première fois seulement pour y trouver les annotations que j'y avais déjà laissées. J'ai cité et récité les mêmes citations. Je suis arrivé aux mêmes conclusions, seulement pour les oublier et recommencer, encore. Pendant tout ce temps, j'étais néanmoins tendu vers la fin, tendu vers le désir absurde d'une complétude, d'un sens dont je pourrais rendre compte. Comme la colombe de Kant qui dans son vol sent la résistance et s'imagine qu'elle réussirait mieux « dans l'espace vide d'air », j'ai peiné dans ma démarche et, mélancolique, j'ai rêvé d'un chemin sans entrave (2001 : 99).

Albert Camus termine son essai sur Sisyphe en suggérant que « [la] lutte elle-même vers le sommet suffit à remplir le cœur des hommes ». « Il faut », conclut-il « imaginer un Sisyphe heureux. » (1942 : 168). Au moment même d'écrire ces lignes, je suis encore tenté par son invitation, tenté d'en finir et de reposer enfin mes efforts dans ce fantasme : il n'y a de sens qu'à rouler sa pierre. Or, écrit Blanchot au sujet de l'invitation de Camus, « [dans] son ouvrage l'absurde devient un dénouement, il est une solution, une sorte de salut. » (1975 : 70). C'est encore une manière de désirer conclure que de déclarer la tâche inachevable : algèbre du *junkie*. Ce n'est pas de cela dont il s'agit, ce n'est pas là ce qui a fait mes errances. Sisyphe n'est heureux que lorsqu'il peine sous

son fardeau, y trouvant la satisfaction d'un sens, aussi absurde soit-il. Il faut imaginer un Sisyphe heureux, soit, mais l'imaginer déambulant boiteux, perdu sur les chemins forestiers qui ne mènent nulle part, ayant abandonné son rocher au désir de le faire rouler, ne l'aimant que davantage. Je sens bien d'ailleurs que je ne me suis pas arrêté, pas même au réconfort de ne pouvoir me poser nulle part.

L'incommunicable qu'il y a entre « nous » il faut renoncer à le dire une fois pour toutes. S'approprier l'inappropriable, cela ne veut rien dire du tout. Il faut le dire et le redire, le dire autrement, autrement dit le taire et le taire encore. « [II] faut que je renonce à tout et même à cet acte de tout refuser », insiste encore Blanchot. Parler sans pouvoir. Tenir parole. Le mot est intenable. Je ne garde pas le silence, je dois le taire, il faut ce taire, aimer ce taire, s'y abandonner, rien garder. Renoncer à tout, renoncer à « ce taire » et y renonçant, l'aimer davantage. Aimer le taire, au seuil de mon histoire, en commun, incapable, à moi seul d'aller, au bout de l'extrême, à la limite comme au milieu. *I wandered beneath the sun-dappled shade from the trees, surrounded by the warm fragrances of the forest, thinking that I was in the middle of my life. Not life as an age, not halfway along life's path, but in the middle of my existence. My heart trembled.* Vous rappelez-vous les mots de Nancy? « Nous sommes dans le tremblement, entre le frémissement de l'attente et le frisson de la crainte. *Nous?* mais c'est nous-même que nous attendons sans savoir si nous nous reconnâtrons ». Le commencement et la limite sont communs. Arriver là d'où « nous » étions parti. Connaître le lieu pour la première fois. Reprendre depuis le début¹⁹².

¹⁹² Blanchot (1969 : 93; 1975 : 69; 1983 : 46), Nancy (1986 : 51; 2013 : 8), Wittgenstein (1993 : 112), Beckett (1953 : 214), Knausgaard (2013 : 193), Héraclite (DK B103), T.S. Elliott (1976 : 221), Debord (1999 : 55)

Nous avons payé très cher le droit de croire en nous :
payé avec des loques et de la boue, avec du sang et du
courage, avec des mots, avec notre silence [...] ¹⁹³

*J'ai fait de plus loin que moi un voyage abracadabrant
il y a longtemps que je ne m'étais pas revu
me voici en moi comme un homme dans une maison
qui s'est faite en son absence
je te salue, silence*

*je ne suis pas revenu pour revenir
je suis arrivé à ce qui commence* ¹⁹⁴

¹⁹³ Éluard (1968 : 545-550).

¹⁹⁴ Miron (1996 : 19).

Bibliographie

- Achenbach, Joel (2011). « The Century of Disasters », *Slate*, 13 mai. [En ligne] < http://www.today.com/id/43034779/ns/slate_com/t/century-disasters-how-you-can-cope/ > (Page consultée le 8 septembre 2015).
- Adam, Roberts (2010). « Lives and Statistics : Are 90% of War Victims Civilians? », *Survival : Global Politics and Strategy*, vol. 52, no. 3, pp. 115-136.
- Adams, Douglas (1979). *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy*, Pan Books, Londres.
- Adler, Laure (2011). « Jean-Luc Godard : l'opacité de l'existence (3/5) », *Hors-Champs*, France Culture, 14 septembre.
- Adorno, Theodor W. ([1964] 1989). *Jargon de l'authenticité*, tr. Eliane Escoubas, Payot & Rivages, Paris.
- ([1951] 2003). *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, tr. Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Payot & Rivages, Paris.
- Adorno, Theodor W. et Horkheimer, Max ([1944] 1974). *La dialectique de la raison*, Gallimard, Paris.
- Agamben, Giorgio (1982). *La fin de la pensée*, tr. Gérard Macé, Le Nouveau commerce, Paris.
- ([1978] 1989). *Enfance et histoire*, tr. Yves Hersant, Payot & Rivage, Paris.
- (1990). *La communauté qui vient*, tr. Marilène Raiola, Seuil, Paris.
- ([1982] 1991). *Le langage et la mort*, tr. Marilène Raiola, Christian Bourgois, 1991.
- (1996a). *Mezzi Senza Fine*, Bollati Boringhieri, Turin.
- (1996b). « Bataille et le paradoxe de la souveraineté », tr. Dominique Garand, *Liberté*, vol. 38, no 3, pp. 87-95.
- ([1995] 1997). *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, tr. Marilène Raiola, Seuil, Paris.

- ([1981] 1998). *Stanze*, Payot & Rivages, Paris.
- ([1995] 2002). *Moyens sans fin*, tr. Danièle Valin, Payot & Rivages, Paris.
- ([2003] 2003). *L'état d'exception*, tr. Joël Gayraud, Seuil, Paris.
- ([2002] 2006). *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, tr. Joël Gayraud, Payot & Rivages, Paris.
- ([2005] 2006). *La puissance de la pensée. Essais et conférences*, tr. Joël Gayraud et Martin Rueff, Payot & Rivages, Paris.
- (2011). *De la très haute pauvreté. Homo Sacer, IV, I*, tr. Joël Gayraud, Payot & Rivages.
- (2014). « What is a destituent power? », tr. Stephanie Wakefield, *Environment and Planning D : Society and Space*, vol. 32, no.1, pp. 65-74.
- (2015a). *Stasis : Civil War as a Political Paradigm*, tr. Nicholas Heron, Stanford University Press, Stanford.
- (2015b). *L'usage des corps : Homo Sacer, IV, 2*, tr. Joël Gayraud, Seuil, Paris.
- Al-Din Attar, Farid (1864). *Le langage des oiseaux*, tr. Garcin de Tassy, Benjmin Duprat, Paris.
- Al Jazeera (2013). « Turkey threatens to deploy army to end unrest », 18 juin. [En ligne]
< <http://www.aljazeera.com/news/europe/2013/06/201361742432736655.html> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Althusser, Louis ([1970] 1976). « Idéologie et appareils idéologiques d'état. (Notes pour une recherche) », *La Pensée*, no 151, juin 1970 ; repris in *Positions (1964-1975)*, Les Éditions sociales, Paris : 1976, pp. 67-125.
- Anders, Günther ([1956] 2002). *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Encyclopédie des nuisances / Ivrea, Paris.

Anker, Michael (2009). *The Ethic of Uncertainty. Aporetic Opening*, Atropos Press, New York.

Anonyme (2009). « Coucou c'est nous », 21 octobre, *Le Monde*. [En ligne] < http://www.lemonde.fr/societe/article/2009/10/21/apres-les-incidents-de-poitiers-des-autonomes-revendiquent-leur-action_1256963_3224.html > (page consultée le 6 juillet 2015).

Anonyme (2013). « Biber Gazı Yiyen Kızın Çıglıkları », YouTube [En ligne]. < https://www.youtube.com/watch?v=_rslhct3wrw > (page consultée le 1er septembre 2015).

Apuzzo, Matt (2014). « War Gear Flows to Police Departments », *The New York Times*, 8 juin, A1. [En ligne] < <http://www.nytimes.com/2014/06/09/us/war-gear-flows-to-police-departments.html> > (Page consultée le 1er septembre 2015).

Aquin, Thomas d' (1855). *La Somme théologique de Saint Thomas*, tome VIII, tr. M. l'abbé Drioux, Eugène Belin, Paris.

----- (1964). *Commentary on the Nicomachean Ethics*, tr. C. I. Litzinger Henry, Regnery Company, Chicago.

Arendt, Hannah (1972). *La crise dans la culture*, tr. Patrick Lévy, Gallimard, Paris.

----- ([1958] 1983). *Condition de l'homme moderne*, tr. Georges Fradier, Calmann-Lévy, Paris.

----- ([1929] 1999). *Le concept d'amour chez Saint-Augustin*, tr. Anne-Sophie Astrup, Payot & Rivages, Paris.

----- ([1963] 2006). *On Revolution*, Penguin Books, New York.

Aristote (1846). *Traité de l'âme*, tr. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Librairie philosophique de Ladrance, Paris.

----- (1848). *Politique*, tr. Jules Barthélemy Saint-Hilaire, Dumont, Paris.

----- (1891). *Problèmes*, Tome II, éd. J. Barthélemy-Saint-Hilaire, Hachette, Paris.

----- ([1932] 1944). *Politics*, tr. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge.

----- ([1933] 1986). *Métaphysique*, Tome II, tr. J. Tricot, Vrin, Paris.

----- ([1933] 1991). *Métaphysique*, Tome I, tr. J. Tricot, Vrin, Paris.

----- (1993). *Politique. Livres I à VIII*, tr. Jean Aubonnet, Gallimard, Paris.

----- ([1933] 2003). *Metaphysics*, tr. by Hugh Tredennick, Harvard University Press, Cambridge.

Atkinson, Holly G. (2012). « Weaponizing Tear Gas : Bahrain's Unprecedented Use of Toxic Chemical Agents Against Civilians », *Physicians for Human Rights*. [En ligne] < <http://physiciansforhumanrights.org/library/reports/weaponizing-tear-gas.html> > (Page consultée le 1er septembre 2015)

Atwood, Margaret (2008). *Payback : Debt and the Shadow Side of Wealth*, Anansi, Toronto.

Augustin (1737). *Règles de Saint Augustin et constitutions pour les prieure & religieuses de la congrégation de Notre-Dame de Charité*, A. Cavelier, Caen.

----- (1838). *Les confessions en treize livres*, tr. M. Léonce de Saporta, Bureau de la bibliothèque ecclésiastique, Paris.

----- (1864). *Œuvres complètes de Saint Augustin*, tr. M. Poujoulat et M. l'abbé Raulx, Louis Guérin, Bar-Le-Duc. [En ligne] < <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s004/l243.htm> > (page consultée le 1er septembre 2015).

----- (1875). *Commentaires sur le psaumes*, tr. M. l'abbé Morisot. [En ligne] < <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/complements/psaumessaintaugustin.htm> > (page consultée le 1er septembre 2015).

----- (1998). *Œuvres, I. Les confessions*, tr. Patrice Cambronne et al., Gallimard, Paris.

Babich, Babette (2006). *Words in Blood, Like Flowers. Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger*, State University of New York Press, Albany.

- Bacon, Francis (1882). *The Moral and Historical Works of Lord Bacon : Including His Essays, Apophthegms, Wisdom of the Ancients, New Atlantis, and Life of Henry the Seventh*, George Bell & Sons, Londres.
- Badiou, Alain (2011). *Le réveil de l'histoire (Circonstances 6)*, Lignes, Paris.
- Bardini, Thierry (2006). Entretien inédit avec Olivier Boulnois, Paris, 6 septembre.
- (2011). *Junkware*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Barko, Radley (2013) *Rise of The Warrior Cop. The Militarization of America's Police Force*, Public Affairs, New York.
- Barthes, Roland (1977). *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, Paris.
- (1989). *Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France, prononcée le 7 janvier 1977*, Seuil, Paris.
- Bataille, George (1970). *Œuvres complètes*, Tome I, Gallimard, Paris.
- (1973a). *Œuvres complètes*, Tome V, Gallimard, Paris.
- (1973b). *Œuvres complètes*, Tome VI, Gallimard, Paris.
- ([1933] 2009). *La structure psychologique du fascisme*, Lignes, Paris.
- Bateson, Gregory ([1972] 1987). *Steps to an ecology of mind*, Jason Aronson Inc., Northvale.
- Baudelaire, Charles (1887). *Œuvres posthumes et correspondance inédite*, Maison Quantin, Paris.
- Bauman, Zygmunt (2001). *Community, Polity*, Malden.
- BBC (2013a). « Lac-Mégantic train blast : PM Harper visits 'war zone' », 8 juillet. [En ligne] < <http://www.bbc.com/news/world-us-canada-23221939> > (page consultée le 1er septembre 2015).

- BBC (2013b). « Brazil sends national force to control protest trouble », 19 juin. [En ligne] < <http://www.bbc.co.uk/news/world-latin-america-22964785> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Beauchemin, Jacques (2006). « Une violence purement insensée », *Le Devoir*, mercredi 20 septembre 2006, B4.
- Beckett, Samuel (1953). *L'innommable*, Minuit, Paris.
- ([1983] 1996). *Nohow On : Company, Ill Seen Ill Said, Worstward Ho*, Grove Press, New York.
- (2009). *The Letters of Samuel Beckett, Volume One: 1929-1940*, ed. Martha Dow Fehsenfeld et Lois More Overbeck, Cambridge University Press, Cambridge.
- Beistegui, Miguel de (2004). *Truth and Genesis : Philosophy as Differential Ontology*, Indiana University Press, Bloomington.
- Bellafante, Ginia (2011). « Gunning for Wall Street, With Faulty Aim », *The New York Times*, 23 septembre, p. Mb1. [En ligne] < <http://www.nytimes.com/2011/09/25/nyregion/protesters-are-gunning-for-wall-street-with-faulty-aim.html> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Benjamin, Walter (1994). *The Correspondence of Benjamin, 1910-1940*, tr. Manfred R. Jacobson et Evelyn M. Jacobson, The University of Chicago Press, Chicago.
- ([1999] 2002). *The Arcades Project*, tr. Howard Eiland et Kevin Mclaughlin, Harvard University Press, Cambridge.
- ([1972] 2000a). *Œuvres*, tome 2, tr. Maurice de Gandillac, Pierre Rusch et Rainer Rochlitz, Gallimard, Paris.
- ([1972] 2000b). *Œuvres*, tome 3, tr. Maurice de Gandillac, Pierre Rusch et Rainer Rochlitz, Gallimard, Paris.
- ([1989] 2006). *Paris. Capitale du XIXe siècle. Le livre des Passages*, tr. Jean Lacoste, Cerf, Paris.
- ([1968] 2007). *Illuminations*, tr. Harry Zohn, Schocken Books, New York.

- Benveniste, Émile (1966). *Problèmes de linguistiques générales I*, Gallimard, Paris.
- (1969a). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Économie, parenté, société*, Minuit, Paris.
- (1969b). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Pouvoir, droit, religion*, Minuit, Paris.
- Berardi, Franco (2015). *Heroes: Mass Murder and Suicide*, Verso, New York.
- Besnier, Jean-Michel (1988). *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Découverte, Paris.
- (1991). « Pour une communication sans concept », *Réseaux*, vol. 9 nos. 46-47, pp. 27-39.
- Bizet, François (2007). *Une Communication sans échange : Bataille critique de Jean Genet*, Librairie Droz, Paris.
- Blanchot, Maurice (1969). *L'entretien infini*, Gallimard, Paris.
- (1971). *L'amitié*, Gallimard, Paris.
- (1943). *Faux pas*, Gallimard, Paris.
- (1980). *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris.
- (1983). *La communauté inavouable*, éd. Minuit, Paris.
- ([1983] 1988), *The Unavowable Community*, tr. Pierre Joris, Station Hill Press, Barytown.
- Blissett, Luther ([2000] 2003). *Q*, tr. Shaun Whiteside, Random House, Londres.
- Bloch, Ernst ([1921] 1964). *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, tr. Maurice de Gandilac, Julliard, Paris.

- ([1921] 2012). *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, tr. Maurice de Gandillac, Les prairies ordinaires, Paris.
- Bonenfant, Maude et Theophanidis, Philippe (2008). « Violence et éthique du joueur. Le cas des jeux vidéo: essai de reproblématisation », *Observatoire des Mondes Numériques en Sciences Humaines*.
- Bordenstein Sr, Theis Kr (2015). « Host Biology in Light of the Microbiome : Ten Principles of Holobionts and Hologenomes », *Plos Biol*, vol. 13, no. 8. [En ligne] < <http://journals.plos.org/plosbiology/article?id=10.1371/journal.pbio.1002226> > (page consultée le 25 juin 2015).
- Bordwell, David (2014). « Adieu au langage : 2 + 2 x 3d », *Observations on film art*, 7 septembre. [En ligne] < <http://www.davidbordwell.net/blog/2014/09/07/adieu-au-langage-2-2-x-3d/> > (page consultée le 25 juin 2015).
- Borges, Jorge Luis ([1962] 1967). *L'Aleph*, tr. Roger Caillois, René L. F. Durand, Gallimard, Paris.
- Boromisza-Habashi, David (2013). « Which Way Is Forward in Communication Theorizing? An Interview With Robert T. Craig », *Communication Theory*, vol. 23, no. 4, novembre, pp. 417–432.
- Bourassa, Jocelyn (2011). « Ces chansons qui tuent », *L'Hebdo Journal*, 25 septembre. [En ligne] < <http://www.lhebdojournal.com/Faits-divers/Justice/2011-09-25/article-2759395/Ces-chansons-qui-tuent/1> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Bréal, Michel et Bailly, Anatole (1885). *Dictionnaire étymologique latin*, Hachette, Paris.
- Brenez, Nicole ed. (2006). *Jean-Luc Godard : Documents*, Paris : Centre Pompidou.
- Breton, Philippe (1992). *L'utopie de la communication*, La Découverte, Paris.
- (1997). *La parole manipulée*, La Découverte, Paris.
- Breton, Philippe et Proulx, Serge ([2002] 2006). *L'explosion de la communication*, Boréal/La découverte, Montréal.

- B'tselem (2012). « Israeli soldiers continue firing tear gas canisters directly at human targets, despite the army's denials », 22 avril. [En ligne]
 < http://www.btselem.org/firearms/20120422_direct_firing_of_tear_gas_continues > (Page consultée le 1er septembre 2015)
- Burkeman, Olivier (2009). « Obama administration says goodbye to 'war on terror' », *The Guardian*, 25 mars. [En ligne]
 < <http://www.theguardian.com/world/2009/mar/25/obama-war-terror-overseas-contingency-operations> > (page consultée le 1er septembre 2015)
- Burkhardt, Tracey (2013). « Air quality advisory issued for New Brunswick », Government of New Brunswick, 1er juillet. [En ligne]
 < http://www2.gnb.ca/content/gnb/en/news/news_release.2013.06.0619.html > (page consultée le 25 juin 2015).
- Butler, Judith (1987). *Subjects of Desire. Hegelian Reflections In Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York.
- Caldwell, Leigh Ann (2014). « Ferguson police were 'aggressive,' a critical Missouri governor says », *Cnn*, 18 août. [En ligne]
 < <http://www.cnn.com/2014/08/17/politics/missouri-governor-nixon-ferguson/> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Campbell, Timothy C. (2011). *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Camus, Albert (1942). *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris.
- Canetti, Élis ([1960] 1966). *Masse et puissance*, tr. Robert Rovini, Gallimard, Paris.
- Canon (2014). In Conversation with Jean-Luc Godard, Filmmaker Extraordinaire. Document audiovisuel. [En ligne] < http://cpn.canon-europe.com/content/Jean-Luc_Godard.do > (page consultée le 25 juin 2015).
- Carontini, Enrico (2015). « Une raison qui incline, mais qui ne nécessite pas », *Communiquer*, no. 13, pp. 3-13.

- CBC (2006). « Politicians express sorrow over college shootings », 13 septembre. [En ligne] < <http://www.cbc.ca/news/canada/politicians-express-sorrow-over-college-shootings-1.606668> > (page consultée le 25 juin 2015).
- (2013a). « Quebec forest fires trigger smog warning in Montreal », 2 juillet, Montréal. [En ligne] < <http://www.cbc.ca/news/canada/montreal/quebec-forest-fires-trigger-smog-warning-in-montreal-1.1369626> > (page consultée le 25 juin 2015).
- (2013b). « Quebec forest fire causes widespread blackouts for a 2nd day », 4 juillet, Montréal [En ligne] < <http://www.cbc.ca/news/canada/montreal/quebec-forest-fire-causes-widespread-blackouts-for-a-2nd-day-1.1334290> > (page consultée le 25 juin 2015).
- Centers for Disease Control and Prevention (2013). « Facts About Riot Control Agents Interim document » (dernière mise à jour 21 mars 2013) [En ligne] < <http://emergency.cdc.gov/agent/riotcontrol/factsheet.asp> > (page consultée le 25 juin 2015).
- Chang, Brian G. (1996). *Deconstructing Communication. Representation, Subject, and Economy of Exchange*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (2006). « Communication as communicability », *Communication as... Perspective on Theory*, eds. Gregory J. Shepherd, Jeffrey St. John, et Ted Striphas, SAGE Publications, Londres.
- Chantraine, Pierre (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris.
- Chawla, R. K. & Uppal, S. (2012) « Household debt in Canada », Statistics Canada » [En ligne] < <http://www.statcan.gc.ca/pub/75-001-x/2012002/article/11636-eng.htm> > (page consultée le 25 juin 2015).
- Clark, Arthur C. ([1973] 1977). *Profiles of the Future. An inquiry into the Limits of the Possible*, Harper & Row, New York.
- Cocteau, Jean (1989). *Le Passé défini. Journal, vol. III : 1954*, Gallimard, Paris.

- Collier, Peter J. (1975). *Bataille : The Theory and Practice of Communication*, thèse de doctorat, University of London, Londres.
- Combes, Muriel (1999). *Simondon Individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Comité invisible (2007). *L'insurrection qui vient*, La Fabrique, Paris.
- Cook, Nicholas (1993). *Beethoven Symphony No. 9*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Couvreur, Gilles (1961). *Les Pauvres Ont-ils Des Droits*, Università Gergoriana, Rome.
- Craig, Robert T. (1999). « Communication theory as a field », *Communication theory*, Vol. 9, No. 2, pp 119-161.
- (2009). « Réflexions sur “La communication en tant que champ d'études” », tr. Johanne Saint-Charles et Pierre Mongeau, *Revue internationale de communication sociale et publique*, 2009, no. 2, 1-5.
- Critchley, Simon (2002). « Enigma Variations : An Interpretation of Heidegger's *Sein und Zeit* », *Ratio*, vol. 15, no. 2, pp. 154–175.
- (2005). « Being as Inauthentic as Possible », in *The past's presence : essays on the historicity of philosophical thinking*, Marcia Sá Cavalcante Schuback et Hans Ruin (eds), Södertörns högskola, Huddinge, pp. 111-122.
- Dallas, Paul (2014). « 1 + 1 = 3 », *Film Comment*, November/December. [En ligne] < <http://www.filmcomment.com/article/fabrice-aragno-interview/> > (page consultée le 25 juin 2015).
- Darras, Bernard (1993). « Éditorial », *MEI « Médiation Et Information »*, no. 1, pp. 3-5
- (1996). « Approches étymologiques de “communication”. Les modalités de *mei* et de *munus* », *MEI « Médiation Et Information »*, no. 4, pp. 49-61.
- Dautrey, Marianne (2010). « Roman Schmidt : *Die unmögliche Gemeinschaft* [La communauté impossible] », *Revue des revues*, no 43, pp. 93-97.

De Boever, Arne, et al. (2012). *Gilbert Simondon. Being and Technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Debord, Guy (1999). *In girum imus nocte et consumimur igni*, Gallimard, Paris.

----- (2006). *Œuvres*, Gallimard, Paris.

Delanty, Gerard ([2003] 2012). *Community*, Routledge, New York.

Deleuze, Gilles (1968). *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris.

----- (2002). *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit, Paris.

----- ([1990] 2003). *Pourparlers*, Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris.

Delillo, Don ([1997]2003). *Underworld*, Scribner, New York.

----- ([1985] 1986). *White Noise*, Penguin Books, New York.

Delisle, François (1992). *La notion de communication dans l'œuvre théorique de Bataille, mémoire*, Université de Montréal, Montréal.

Derrida, Jacques (1967). *Marges. De la philosophie*, Minuit, Paris.

----- (1984). *Signéponge/Signsponge*, éd. bilingue, tr. Richard Rand, Columbia University Press, New York.

----- (1990). *De droit à la philosophie*, Galilée, Paris.

----- (1991). *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Galilée, Paris.

----- (1993). *Spectres de Marx*, Galilée, Paris.

----- (1996). *Apories*, Galilée, Paris.

----- (1994). *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris.

----- ([1996]2000). *Foi et savoir*, Seuil, Paris.

- (2006). *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006.
- Descombes, Vincent (1979). *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris.
- Deseriis, Marco (2011). « 'lots of Money Because I am Many :' The Luther Blissett Project and the Multiple-Use Name Strategy », in *Thamyris/Intersecting : Place Sex and Race*, Amsterdam : Rodopi. vol. 21, 65-93.
- Dewey, John (1929). *Experience and Nature*, George Allen & Unwin Ltd., Londres.
- (1981). *The Later Works, 1925-1953. Vol. 1 : 1925 - Experience and Nature*, Southern Illinois University Press.
- ([1915] 2004). *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, Dover, Mineola.
- Donsbach, Wolfgang, ed. (2008). *The International Encyclopedia of Communication*, Wiley-Blackwell, Hoboken.
- Dreyfus, Hubert L. (1991). *Being-in-the-World. A commentary of Heidegger's Being and Time*, Mit Press, Cambridge.
- Dumézil, Georges ([1940] 1948). *Mitra-Varuna - Essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Gallimard, Paris.
- Durkheim, Émile (1975). *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Minuit, Paris.
- ECREA (2015). « Models of communication : Theoretical and Philosophical Approaches », *European Communication Research and Education Association*, octobre. [En ligne] < <http://philosophyofcommunication.eu/activities/ecrea-workshop-vilnius-2015/> > (page consultée le 25 juillet 2015).
- Eden, Kathy (2001). *Friends Hold All Things in Common : Tradition, Intellectual Property, and the Adages of Erasmus*, Yale University Press, New Haven.
- Edward, Regis (1976). « Aristotle's 'Principle of Individuation' », *Phronesis*, vol. 21, no. 2, pp. 157-166.

Eliot, T.S. (1976). *Poésie*, tr. Pierre Leyris, Seuil, Paris..

Elliott, Justin (2011). « The debate at Occupy Wall Street : To what end? », *Salon*, 29 septembre. [En ligne]
< http://www.salon.com/2011/09/29/at_occupy_wall_street/ > (page consultée le 1er septembre 2015).

Ellul, Jacques ([1945] 2007). « Victoire d'Hitler? », *Réforme*, 23 juin, No 4, pp. 1-3. [En ligne] < https://sites.google.com/site/libratextu/paroles-d-hommes/2009-07-un-inedit-de-jacques-ellul_ > (page consultée le 25 juin 2015).

Engels, Friedrich ([1850] 1974). *La guerre des paysans allemands*, tr. Émile Bottigelli, éd. Sociales, Paris. [En ligne]
< http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_friedrich/guerre_paysans_en_Alemagne/engels_guerre_des_paysans.pdf > (page consultée le 1er septembre 2015).

Enzensberger, Hans Magnus (2006). *Le Perdant radical : essai sur les hommes de la terreur*, éd. Gallimard, Paris.

Environment Canada (2014). « Canada's Top Ten Weather Stories for 2013 », mis à jour le 17 avril 2014. [En ligne] < https://ec.gc.ca/meteo-weather/default.asp?lang=En&n=5ba5eafc-1&offset=12&toc=hide_ > (page consultée le 25 juin 2015).

Esposito, Roberto ([1998] 2000). *Communitas. Origine et destin de la communauté*, tr. Nadine Le Lirzin, Presses Universitaires de France, Paris.

----- ([2004] 2008). *Bíos*, tr. Timothy Campbell, The University of Minnesota Press, Minneapolis.

----- (2010). « Politique et nature humaine », in *Communauté, immunité, biopolitique*, Les Prairies Ordinaires, Paris, 2010, pp. 189-208.

----- ([2010] 2012). *Living Thought. The Origin and Actuality of Italian Philosophy*, tr. Zakiya Hanafi, Stanford : Stanford University Press.

- Etymology Online (2015). « Communion ». [En ligne].
 < <http://www.etymonline.com/index.php?term=communion> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Falasca-Zamponi, Simonetta (2006). « A Left Sacred or a Sacred Left? The College de Sociologie, Fascism, and Political Culture in Interwar France », *South Central Review*, vol 23, no. 1, printemps, pp. 40-54.
- Fathy, Safaa (1999). *D'ailleurs Derrida*, document audiovisuel, 68 mins.
- Feigenbaum, Anna (2015). *Tear Gas : The Making of a Peaceful Poison*, Verso, New York.
- Finley, M.I. (1970). « Aristotle and Economic Analysis », *Past & Present*, no. 47, mai, pp. 3-25.
- Fleischer, Alain (2007). *Morceaux de conversations avec Jean-Luc Godard*, Les Films d'ici - Le Fresnoy - Bpi Georges Pompidou, France. Document audiovisuel, 125 mins.
- Forestier, Florian (2013). « Jean-Luc Nancy et l'énigme de la singularité », *Epekeina*, vol. 3, no. 2, pp. 91-118.
- Foucault, Michel (1971). *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris.
- (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris.
- (1984). *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisir*, Gallimard, Paris.
- (1988). « Entretien avec Foucault », entrevue avec André Bertin, *Les Cahiers du Griffon*, vol. 37, nos. 37-38, pp. 8-20.
- (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*, Seuil/Gallimard, Paris.
- ([1968] 2001a). « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *Cahiers pour l'analyse*, no 9 : Généalogie des sciences, été 1968, pp. 9-40 ; repris *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, pp. 724-759.

----- ([1977] 2001b) « El nacimiento de la medicina social », *Revista centroamericana de Ciencias de la Salud*, no, 6, janvier-avril, pp. 89-108) ; repris *Dits et écrits II*, tr. D. Reynié, Gallimard, Paris.

----- ([1977] 2001c). « Kenryoku to chi » (« Pouvoir et savoir »), entretien avec S. Hasumi, *Umi*, décembre, pp. 240-256 ; repris *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, pp. 399-414.

----- ([1984] 2001d) « Qu'est-ce que les lumières », *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow Pantheon Books, New York ; repris *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, pp. 1381-1397.

Freud, Sigmund ([1913] 1951). Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs, tr. S. Jankélévitch, édition électronique. [En ligne]
< http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/totem_tabou/totem_et_tabou_SV.pdf > (page consultée le 1er septembre 2015).

----- ([1930] 1995). *Le malaise dans la culture*, Presse Universitaire de France, Paris.

Fritsche, Johannes (1999). *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley.

Frosch, Jon (2014). « Jean-Luc Godard Is Still Pushing Cinema's Boundaries », *The Atlantic*, 22 mai. [En ligne]
< <http://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2014/05/jean-luc-godard-is-still-pushing-cinemas-boundaries/371452/> > (page consultée le 25 juin 2015).

Fuchs, Christian (2015). « Heidegger's Anti-Semitism : Philosophy of Technology and the Media in the Light of the "Black Notebooks". Implications for the Reception of Heidegger in Media and Communication Studies », *triplec : Communication, Capitalism & Critique*, vol. 13, no. 1, pp. 55-78.

Galloway, Alexander (2010). « François Laruelle, or The Secret », *French Theory Today – An Introduction to Possible Futures*, Pamphlet No. 5, The Public School New York/Erudio Editions, New York, pp. 3-22.

Galloway, Alexander ; Thacker, Eugene ; Wark, McKenzie (2014). *Excommunication : Three Inquiries in Media and Mediation*, The University of Chicago Press, Chicago.

- Gilbert, Scott F., Sapp, Jan Tauber, Alfred I. (2012). « A symbiotic view of life : We have never been individuals », *The Quarterly review of biology*, vol. 87, no. 4, pp. 325–341.
- Glare, P.G.W. (dir.) (1968). *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, Oxford.
- Godard, Jean-Luc (2014). « Adieu au langage », dossier de presse. [En ligne] < <http://goodbyetolanguage3d.com/press.html> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Goddard, Lynn Jenner (2014). « Forest Fires Near James Bay, Quebec », 2 juillet, Nasa. [En ligne] < <http://www.nasa.gov/content/forest-fires-near-james-bay-quebec> > (page consultée le 25 juin 2015).
- Graeber, David (2011). *Debt : The First 5000 Years*, Melville House, New York.
- Groll, Elias (2013). « Occupy Istanbul? Turkish Spring? The Turkish protest name game », *Foreign Policy*, 4 juin. [En ligne] < http://blog.foreignpolicy.com/posts/2013/06/04/the_turkish_protest_name_game_occupy_arab_spring > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Guespin, Louis (1985). « Nous, la langue et l'interaction », *Mots, mars*, no. 10, pp. 45-62.
- GRC reddit community (2015). *Mass Shooting Tracker*. [En ligne] < <http://shootingtracker.com/> > (page consultée le 30 août 2015).
- Greenough, J. B. (1893). « Latin Etymologies », *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 4, 1893, pp. 143-149.
- Habermas, Jürgen, ([1981] 1984). *Theory of Communicative Action Volume One : Reason and the Rationalization of Society*, tr. Thomas A. Mccarthy, Beacon Press, Boston.
- ([1953] 1973). « Penser Heidegger contre Heidegger », in *Profils philosophiques et politiques*, tr. Françoise Dastur, Jean-René Ladmiral et Marc de Launay, Gallimard, Paris.

Hardin, Garrett (1968). « The Tragedy of the Commons », *Science*, 13 December, vol. 162, no. 3859, pp. 1243-1248.

Hardt, Michael et Negri, Antonio (2009). *Commonwealth*, Harvard University Press, Cambridge.

Harper, Stephen (2006). « Déclaration du premier ministre du Canada à la suite de la fusillade survenue au collège Dawson de Montréal », 13 septembre. [En ligne] < <http://pm.gc.ca/fra/nouvelles/2006/09/13/declaration-du-premier-ministre-du-canada-la-suite-de-la-fusillade-survenue-au> > (page consultée le 25 juin 2015).

Harris, Edward M. (2002). « Did Solon Abolish Debt-Bondage? », *The Classical Quarterly*, vol. 52, no. 2, pp. 415-430.

Heidegger, ([1954] 1958). *Essais et conférences*, tr. André Préau, Gallimard, Paris.

----- ([1946] 1964). *Lettre sur l'humanisme*, tr. Roger Munier, Aubier, Paris.

----- ([1949] 1962). *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris.

----- ([1927] 1967). *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.

----- ([1927] 1968). *Questions I et II*, Gallimard, Paris.

----- ([1957] 1969). *Identity and Difference*, tr. Joan Stambaugh, Harper & Row, New York.

----- ([1951] 1973). *Approche de Hölderlin*, Gallimard, Paris.

----- ([1959] 1976a). *Acheminement vers la parole*, tr. François Fédier, Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris.

----- (1976). *Questions III et IV*, tr. Jean Beaufret et als., Gallimard, Paris.

----- ([1927] 1985). *Être et temps*, tr. Emmanuel Martineau, Authentica (éd. hors-commerce), Paris.

----- ([1959] 1986a). *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Francfort.

- ([1927] 1986b). *Être et temps*, tr. François Vezin, Gallimard, Paris.
- ([1983] 1992). *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, tr. Daniel Panis, Gallimard, Paris.
- ([1984] 1996). *Hölderlin's Hymn « The Ister »*, tr. William Mcneill et Julia Davis, Indiana University Press, Bloomington.
- ([1967] 1998). *Pathmarks*, ed. William Mcneill, Cambridge University Press.
- (2000). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, Ga 16, Vittorio Klostermann, Francfort.
- (2006). « Le dispositif », tr. Servanne Jollivet, *Po&sie*, no. 115, Belin, Paris, pp. 9-24.
- (2009). *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, tr. Robert D. Metcalf et Mark B. Tanzer, Bloomington, Indiana University Press.
- (2010). *Country Path Conversations*, tr. Bret W. Davis, Indiana University Press, Bloomington.
- ([1989] 2012a). *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, tr. Richard Rojcewicz et Daniela Vallega-Neu, Indiana University Press, Bloomington.
- ([1994] 2012b). *Bremen and Freiburg Lectures. Insight Into That Which Is and Basic Principle of Thinking*, tr. Andrew J. Mitchell, Indiana University Press, Bloomington.
- ([2014] 2016). *Ponderings II–VI. Black Notebooks 1931–1938*, tr. Richard Rojcewicz, Indiana University Press, Bloomington.
- Henri, Étienne (1817). *Dictionnaire grec-français composé sur l'ouvrage intitulé Thesaurus linguae graecae*, Le Normant, Paris.
- Héraclite (2002). *Fragments*, éd. Jean-François Pradeau, Gf Flammarion, Paris.
- Hölderlin, Friedrich (1967). *Œuvres*, tr. Philippe Jaccottet et al., Gallimard, Paris.

- Hollier, Denis ([1979] 1995). *Le Collège de Sociologie*, Gallimard, Paris.
- Houellebecq, Michel (1998). *Les particules élémentaires*, Flammarion, Paris.
- Houle, Karen et Vernon, Jim, eds. (2013). *Hegel and Deleuze : Together Again for the First Time*, Northwestern University Press, Evanston.
- Hörl, Erich (2013). The artificial intelligence of sense : the history of sense and technology after Nancy (by way of Gilbert Simondon), tr. Arne De Boever, *Parrhesia*, vol. 17, pp. 11-24.
- Höyng, Peter (2011). « Ambiguities of Violence in Beethoven's Ninth through the Eyes of Stanley Kubrick's A Clockwork Orange », *The German Quarterly*, vol. 84, no 2, pp. 159–176.
- Huyghe, François-Bernard (2011). « Brochure sur la veille », actualisé en mars 2011. [En ligne] < http://www.huyghe.fr/actu_497.htm > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Hyppolite, Jean (1983). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Seuil, Paris.
- Ionesco, Eugène (1991). *Théâtre complet*, Gallimard, Paris.
- Jaeger, Werner ([1939] 1946). *Paideia : the Ideals of Greek Culture*, Tome 1, tr. Gilbert Highet, Basil Blackwell, Oxford.
- Jamblique (1818). *Life of Pythagoras*, tr. en anglais et présenté par Thomas Taylor, J.M. Watkins, Londres.
- (1884). *De Vita Pythagorica*, bilingue grec et latin, présenté par Augustus Nauck, Petropoli.
- Kafka, Franz (1961). *Parables and paradoxes*, tr. by Clement Greenberg and als., Schocken Books.
- Kant, Emmanuel ([1787] 2002). *Critique de la raison pure*, tr. Alain Renaut, GF Flammarion, Paris.

----- ([1784] 2002). *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, tr. Philippe Folliot, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi. [En ligne] < http://classiques.uqac.ca/classiques/kant_emmanuel/idee_histoire_univ/Idee_histoire_univ.pdf > (page consultée le 1er septembre 2015).

Kariatlis, Philip (2011). *Church as communion : the gift and goal of koinonia*, ATF Press, Hindmarsh.

Key, T. Hewit (1848). « On the Origin of certain Latin Words », *Philological Society*, vol. III, no. 72, 12 mai, pp. 205-206.

Keyes, Ralph (2006). *The Quote Verifier*, St. Martin's Griffin, New York.

Kierkegaard, Søren (1980). « La Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse », *Œuvres complètes*, tr. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, Orante, Paris.

----- (2004). *La dialectique de la communication*, tr. Else-Marie Jacquet-Tisseau, Payot & Rivages, Paris.

Kleinberg, Ethan (2005). *Generation Existential : Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*, Cornell University Press, Ithaca.

Klossowski, Pierre (1985). *Le peintre et son démon. Entretiens avec Pierre Klossowski*, Flammarion, Paris.

----- (2001). *Tableaux vivants : essais critiques 1936-1983*, Gallimard, Paris.

Knausgaard, Karl Ove (2013). *My Struggle. Book Two : A Man in Love*, Archipelago Books, Brooklyn.

Kochi, Tarik (2006). « The Partisan : Carl Schmitt and Terrorism », *Law Critique*, novembre, vol. 17, no. 3, 267-295.

Kofman, Sarah (1983). *Comment s'en sortir?*, Galilée, Paris.

Krell, David Farrell (2015). « Heidegger's Black Notebooks, 1931-1941 », *Research in Phenomenology*, vol. 45, pp. 127-160.

- Kuhn, Thomas S. ([1962] 1983). *La Structure des révolutions scientifiques*, tr. Laure Meyer, Flammarion, Paris.
- Kühne, Thomas (2013). *Belonging and Genocide. Hitler's Community, 1918-1945*, Yale University Press, Yale.
- La Presse (2007). « Dawson : le Conseil de presse blâme Jan Wong », 12 mai, archivé sur *Vigile.quebec*. [En ligne] < <http://service.vigile.quebec/Dawson-le-Conseil-de-presse-blame> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Lacan, Jacques ([1962-63] 2004). *Le séminaire, livre 10 : L'angoisse*, ed. Jacques-Alain Miller, Seuil, Paris.
- Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc (dir.) (1981). *Rejouer le politique*, Galilée, Paris.
- (1983). *Le Retrait du politique*, Galilée, Paris.
- Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc ([1981] 1997). *Retreating The Political*, tr. Leslie Hill, Routledge, New York.
- Lacroix, Bernards (1974). « Le discours communautaire », *Revue française de science politique*, 24e année, no. 3, pp. 526-558.
- Lago, M. & Furbank, P. N., eds. (1985). *Selected Letters of E.M. Forster : 1921-1970*, Volume 2. Harvard University Press, Cambridge.
- Lala, Marie-Christine (2008). « Georges Bataille, at the Borders of Communication », in *Approaches to communication*, Susan Petrilli, ed., Atwood Publishing, Madison.
- Lao Tseu (1991). *Tao Te King*, tr. Anonyme, Dervy, Paris.
- Laruelle, François (1987). « La vérité selon Hermès. Théorème sur le secret et la communication », *Analecta Husserliana*, Vol. XXII, pp. 397-401.
- (2009). « Le spectre de la non-philosophie », *Organisation Non-philosophique Internationale*, 17 mai. [En ligne] < <http://www.onphi.net/accueil/> > (page consultée le 26 juillet 2015).

- Lasswell, Harold (1948). « The Structure and Function of Communication in Society », *The Communication of Ideas*, The Institute for Religious and Social Studies, New York.
- Lawrence, D. H. ([1928] 1997). « Le chaos en poésie », *Les deux principes*, tr. Nicole Dubois et als., L'herne, Paris.
- Lazzarato, Maurizio (2011). *La Fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, Amsterdam, Paris.
- (2014). *Gouverner par la dette*, Les prairies ordinaires, Paris.
- Levi, Primo ([1947] 1987). *Si c'est un homme*, tr. Martine Schruoffenegger, Julliard, Paris.
- Liberman, Mark (2014). « Losers », *Language Log*, 14 janvier. [En ligne] < <http://languagelog.ldc.upenn.edu/nll/?p=9712> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Libertson, Joseph (1982). *Proximity Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, Martinus Nijhoff, La Haye.
- Lipovetsky, Gilles (1983). *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris.
- Littlejohn, Stephen W. et Foss Karen A., ed. (2009). *Encyclopedia of Communication Theory*, SAGE, Los Angeles.
- Lovecraft, H. P. (1999). *The Call of Cthulhu and Other Weird Stories*, Penguin Books, New York.
- Lyotard, Jean-François (1979). *La condition postmoderne*, Minuit, Paris.
- Loraux, Nicole (1997). *La cité divisée, l'oubli dans la mémoire d'athènes*, Payot & Rivages, Paris.
- Lowery, Wesley (2014). « Police use tear gas on crowd in Ferguson, Mo., protesting teen's death », *The Washington Post*, 12 août. [En ligne] < <http://www.washingtonpost.com/news/post-nation/wp/2014/08/12/police-use-tear-gas-on-crowd/> > (page consultée le 1er septembre 2015).

- Mcluhan, Marshall ([1964] 2001). *Pour comprendre les médias*, Bibliothèque québécoise, Montréal.
- Malabou, Catherine (1996). « Who's Affraid of Hegelian Wolves? », in Patton, Paul (ed.), *Deleuze : A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, pp. 114–138.
- Malpas, Jeff (2015). « On the Reading of Heidegger – Situating the Black Notebooks », in Farin, Ingo et Malpas, Jeff, eds., *Reading Heidegger's Black Notebooks*, Mit Press, Cambridge. À paraître. [En ligne]
< https://www.academia.edu/11921311/On_the_Reading_of_Heidegger_Situating_the_Black_Notebooks > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Manzini, Frédéric (2010). « *Verum index sui et falsi* : de Spinoza à Boyle (à Aristote) », Bulletin de Bibliographie Spinoziste XXXII, *Archives de philosophie*, tome 73, no. 4, pp. 733-764. [En ligne] < <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2010-4-page-733.htm> > (page consultée le 25 juillet 2015).
- Marchart, Olivier (2007). *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Marcoccia, Michel (2004). « Le paradoxe du porte-parole », in *Les méditations langagières*, vol. II, dir. Régine Delamotte-Légrand, Publications de l'université de Rouen, Rouen.
- Margulis, Lynn et Sagan, Dorion ([1995] 2000). *What Is Life?*, University of California Press, Los Angeles.
- Martel, James (2009). « The Messiah who Comes and Goes : Franz Kafka on Redemption, Conspiracy and Community », *Theory & Event*, vol. 12, no. 3.
- Massumi, Brian (2002). « Sur le Droit à la Non-Communication de la Différence », *Ethnopsy. Les mondes contemporains de la guérison*, Paris, no. 4, avril 2002, special issue ed. by Isabelle Stengers and Tobie Nathan, pp. 93-131
- (2005). « Fear (The Spectrum Said) », *Positions : East Asia Cultures Critique*, vol. 13, no. 1, printemps, pp. 31-48.
- (2015). *What Animals Teach Us about Politics*, Duke University Press, Durham.

- Mattelart, Armand ([1994] 1997). *L'invention de la communication*, La Découverte/Poche, Paris.
- Mbembe, Achille (2003). « Necropolitics », tr. Libby Meintjes, *Public Culture*, vol. 15, no. 1, pp. 11–40.
- Mirandole, Jean Pic de la (1993). *Œuvres philosophiques*, tr. Olivier Boulnois et Giuseppe Tognon, Presses Universitaire de France, Paris.
- (1993b). *De la dignité de l'homme, Oratio de hominis dignitate*, tr. Yves Hersant, L'éclat, Paris. En ligne < <http://www.lyber-eclat.net/lyber/mirandola/picintro.html> > (Page consultée le 25 juin 2015).
- ([1999] 2002). *900 conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques*, Alia, Paris.
- Miron, Gaston ([1996] 1998). *L'homme rapaillé*, Typo, Montréal.
- Mitchell, Andrew J. & Winfree, Jason Kemp, eds. (2009). *The Obsessions of Bataille : Community and Communication*, State University of New York Press, New York.
- Morneau, Guy (2014). *Rapport. Analyse des événements liés aux feux de forêt de l'été 2013*, École nationale d'administration publique, Québec. [En ligne] < <http://www.mffp.gouv.qc.ca/publications/forets/fimaq/feu/rapport-feux-2013.pdf> > (page consultée le 25 juin 2015).
- Morozov, Evgeny (2012). « The Death of the Cyberflâneur », *The New York Times*, 4 février, Sr6. [En ligne]. < <http://www.nytimes.com/2012/02/05/opinion/sunday/the-death-of-the-cyberflaneur.html> > (page consultée le 25 juin 2015).
- Morris, Erroll (2001). « The Ashtray : Hippasus of Metapontum (Part 3) », *The New York Times*, 8 mars. [En ligne] < <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/03/08/the-ashtray-hippasus-of-metapontum-part-3/> > (page consultée le 26 juin 2015).
- Mosès, Stéphane (2006). *Exégèse d'une légende : lectures de Kafka*, L'éclat, Paris-Tel-Aviv.

- Mouffe, Chantal (2000). *The Democratic Paradox*, Verso, New York.
- Mueller, Gustav E. (1996) « The Hegel Legend of “Thesis-Antithesis-Synthesis” », in Stewart, Jon (ed.), *Hegel Myths and Legends*, Northwestern University Press, Evanston, pp. 301-305.
- Müntzer, Thomas (1968). *Thomas Müntzer Schriften und Briefe*, éd. Günther Franz, G. Mohn, Gutersloh.
- ([1524] 2010). *Sermon To The Princes*, tr. Michael G. Baylor, New York, Verso.
- Musset, Alfred de ([1836] 1840). *La Confession d'un enfant du siècle*, Charpentier, Paris.
- Nancy, Jean-Luc (1982). *Le partage des voix*, Galilée, Paris.
- (1983). « La communauté désœuvrée », *Aléa*, no. 4, février, Christian Bourgois, Paris, pp. 11-49.
- (1988). *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris.
- (1991). *Une pensée finie*, Galilée, Paris.
- (1993a). *Le Sens du monde*, Galilée, Paris.
- (1993b). *The Birth to Presence*, tr. Brian Holmes et al., Stanford University Press, Stanford.
- ([1986] 1999). *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris.
- (2000). « Conloquium », préface à *Communitas. Origine et destin de la communauté*, tr. Nadine Le Lirzin, Presses Universitaires de France, Paris.
- (2000b). *L'intrus*, Galilée, Paris.
- (2000c). « Tout est-il politique ? (simple note) », *Actuel Marx*, no. 28, pp. 20-26.
- ([1992] 2000b). *Corpus*, Métailié, Paris.
- (2001). *La communauté affrontée*, Galilée, Paris.

- (2001b). « Love And Community : A Round-Table Discussion With Nancy, Avital Ronell And Wolfgang Schirmacher », *The European Graduate School*, août. [En ligne] < <http://www.egs.edu/faculty/jean-luc-nancy/articles/love-and-community/> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- (2001c). « *Un jour, les dieux se retirent...* », William Blake & Co., Bordeaux.
- (2002a). *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris.
- (2002b). « De l'un et de la hiérarchie », *Lignes Lignes 2/ 2002*, no. 8, p. 72-75.
- (2003). « The war of monotheism », *Postcolonial Studies*, vol 6, no. 1, pp. 51-53.
- (2008). *Le poids d'une pensée, l'approche*, La Phocide, Strasbourg.
- ([1996] 2013). *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris.
- (2011). *Blanchot : passion politique*, Galilée, Paris
- (2012a). *L'équivalence de catastrophes (Après Fukushima)*, Galilée, Paris.
- (2012b). « Entretien avec Nancy (1) : autour de Dans quels mondes vivons-nous ? », Entretien avec Nancy, par Florian Forestier, *Actu Philosophie*, 22 avril. [En ligne] < <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article376> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- (2012c). « Interroger la politique, interroger le commun », Conférence présentée par Elisabeth Rigal dans le cadre des « Mercredis de la connaissance ». Université Toulouse II-Le Mirail, 23 mai. [En ligne] < https://www.canal-u.tv/video/universite_toulouse_ii_le_mirail/interroger_la_politique_interroger_le_commun_jean_luc_nancy.8842 > (page consultée le 1er septembre 2015).
- (2012d). « The Political and/or Politics », tr. Christopher Sauder, 14 mars. [En ligne] < <http://www.bbk.ac.uk/bih/nancy-jean-luc-the-political-and-or-politics-frankfurt-2012.pdf> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- (2012e). « La communauté, le mythe, la politique. Rencontre avec Jean-Luc Nancy », *La vie manifeste*, 12 avril. [En ligne]

< <http://laviemanifeste.com/archives/5791> > (page consultée le 1er septembre 2015).

----- (2014a). *La communauté désavouée*, Galilée, Paris

----- (2014b). « Quand le sens ne fait plus monde », *Esprit*, vol. 3, mars/avril, pp. 27-46.

----- (2014c). « Heidegger et nous », *Strass de la philosophie*, 21 juin. [En ligne] < <http://strassdelaphilosophie.blogspot.ca/2014/06/heidegger-et-nous-jean-luc-nancy.html> > (page consultée le 1er septembre 2015).

----- (2015a). *Banalité de Heidegger*, Galilée, Paris.

----- (2015b). « Un sens commun », *Libération*, 26 février. [En ligne] < http://www.liberation.fr/societe/2015/02/26/apres-charlie-retrouver-un-sens-commun_1210406 > (page consultée le 1er septembre 2015).

----- (2015c). « Savoir écouter le silence des intellectuels », *Libération*, 22 septembre. [En ligne] < http://www.liberation.fr/debats/2015/09/22/savoir-ecouter-le-silence-des-intellectuels_1388232 > (page consultée le 23 septembre 2015).

Negri, Toni (1991). « Travail immatériel et subjectivité », *Futur Antérieur*, no. 6, été. [En ligne]. < <http://www.multitudes.net/Travail-immateriel-et-subjectivite/> > (page consultée le 25 juin 2015).

Nietzsche, Friedrich ([1887] 2002) *La généalogie de la morale*, tr. Éric Blondel et al., GF Flammarion, Paris.

Nieuwenhuis, Marijn (2013). « Terror in the Air in Istanbul », *Environment and Planning D : Society and Space*, June 20 [En ligne]. < <http://societyandspace.com/material/discussion-forum/forum-on-turkey/nieuwenhuis/> > (page consultée le 25 juin 2015)

Nuzzo, Luciano (2013). « Foucault and the Enigma of the Monster », *International Journal for the Semiotics of Law*, mars, vol. 26, no. 1, pp 55-72.

Odyseos, Louiza (2008). « Liberalism's War, Liberalism's Order : Rethinking the Global Liberal Order as a 'Global Civil War' », essai préparé pour l'atelier *Liberal*

Internationalism organisé par Beate Jahn et Rosemary Shinko, 25 mars 2008, San Francisco, Californie. [En ligne]
< http://www.academia.edu/578197/Liberalisms_War_Liberalisms_Order_Rethinking_the_Global_Liberal_Order_as_a_Global_Civil_War > (page consultée le 1er septembre 2015).

OED (2015). « Common », *Oxford English Dictionary*. [En ligne]
< <http://www.oed.com/view/Entry/37216#eid8755923> > (page consultée le 1er septembre 2015).

Ohi, Nami (2007). « Cognition as Communication : *The Accursed Share* by Bataille as a Contribution to the Study of Fundamental Informatics », inédit, *The New Trends of Socio-information in East Asia*, The University of Tokyo, Tokyo.

Olafson, Frederick A. (1998). *Heidegger and the Ground of Ethics : A Study of Mitsein*, Cambridge University Press, Cambridge.

Oosterling, Henk (2000). *Radicale middelmatigheid*, Boom, Amsterdam.

----- (2007). « Interest and Excess of Modern Man's Radical Mediocrity : Rescaling Sloterdijk's Grandiose Aesthetic Strategy », *Cultural Politics*, vol. 3, no. 3, pp. 357-380.

Parikka, Jussi (2013). « Breathless », June 17. [En ligne]
< <http://jussiparikka.net/2013/06/17/breathless/> > (Page consultée le 25 juin 2015)

Pascal, Blaise (2000). *Œuvres complètes II*, Gallimard, Paris.

Peirce, Charles Sanders ([1934] 1974). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Volumes 5-6, Harvard University Press, Cambridge.

Périllé, Jean-Luc (2001) « La Découverte des incommensurables et le vertige de l'infini », *Cahiers philosophiques*, no. 91, juin, pp. 9-29.

Perreault, Mathieu, Duchesne, André et Beauchemin, Malorie (2006). « Un adolescent attardé », *La Presse*, vendredi 15 septembre, A5.

Perry, Steven (1983). « Rhetorical functions of the infestation metaphor in Hitler's rhetoric », *Central States Speech Journal*, vol. 34, no. 4, pp. 229-235.

- Peters, John Durham (1993). « Genealogical Notes on “The Field” », *Journal of Communication*, vol. 43, no. 4, automne, pp. 132-139.
- (1999). *Speaking into the Air. A History of the Idea of Communication*, University of Chicago Press, Chicago.
- Peterson, Steven A. et Somit, Albert (1979). « Biopolitics : A Preliminary History », *Journal of the History of Behavioral Sciences*, vol. 15, no 4, pp. 333-339.
- Petzet, Heinrich Wiegand ([1983] 1993). *Encounters and Dialogues With Heidegger 1929-1976*, tr. Parvis Emad, University of Chicago Press, Chicago.
- Philonenko, Alexis ([1976] 2003). *Essai sur la philosophie de la guerre*, Vrin, Paris.
- Pinker, Steven (2011). *The Better Angels of our Nature*, Viking, New York.
- Pinsent, John (1954). « The Original Meaning of Municeps », *The Classical Quarterly (New Series)*, vol. 4, nos. 3-4, décembre, pp 158-164.
- (1957). « Municeps II », *The Classical Quarterly (New series)*, vol. 7, nos. 1-2, janvier, pp 89-97.
- Platon (1837). *Œuvres de Platon*, vol. 11, tr. Victor Cousin, Rey et Gravier, Paris.
- (1921). *Plato in Twelve Volumes*, vol. 12, tr. by Harold N. Fowler. Harvard University Press, Cambridge.
- (1922). *Phèdre*, tr. Mario Meunier, Payot, Paris.
- (1924). *Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus*, tr. W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge
- (1967). *Gorgias*, tr. Émile Chambry, Garnier-Flammarion, Paris.
- (1969). *Sophiste. Politique. Philèbe. Timée. Critias*, tr. Émile Chambry, Garnier-Flammarion, Paris.

- Pooley, Jefferson (2015). « Sinking the Flagship : Why Communication Studies Is Better Off Without One », *International Journal of Communication*, vol. 9, pp. 1247–1255.
- Powell, Jeffrey L. (2010). « Heidegger and the Communicative World », *Research in Phenomenology*, vol. 40, no. 1, pp. 55-71.
- Proclus (1873). *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, tr. Gottfried Friedlein, In aedibus B. G. Teubneri, Leipzig.
- Proust, Marcel (1952). *Jean Santeuil*, Tome III, Gallimard, Paris.
- Radio-Canada (2006). « Les réactions politiques », 14 septembre. [En ligne] < <http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2006/09/13/019-Fusillade-reax-politiques.shtml> > (page consultée le 25 juin 2015).
- Raffoul, François ([1998] 2004). *A chaque fois mien : Heidegger et la question du sujet*, Galilée, Paris.
- Ranulf, Svend (1939). « Scholarly Forerunners of Fascism », *Ethics*, vol. 50, no. 1, pp. 16-34.
- Reale, Giovanni (1990). *A History of Ancient Philosophy II. Plato and Aristotle*, State University of New York Press, New York.
- Revel, Judith (2008). « Resistances, subjectivities, common », tr. Arianne Bove, *Generation Online*. [En ligne] < <http://www.generation-online.org/p/fprevel4.htm> > (page consultée le 24 août 2015).
- Rey, Alan (dir. (1992). *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, Paris.
- Rilke, Rainer Maria ([1924] 1972). *Poèmes épars – Poésie in Œuvres 2*, tr. Philippe Jaccottet, Seuil, Paris.
- Reuters (2013) « The same tear gas is being used on Turkey and Brazil protesters », 16 juin. [En ligne] < <http://reuters.tumblr.com/post/53168737824/the-same-tear-gas-is-being-used-on-turkey-and-brazil> > (page consultée le 25 juin 2015).

- Roberts, Adam (2010) « Lives and Statistics : Are 90% of War Victims Civilians? », *Survival : Global Politics and Strategy*, vol. 52, no. 3, pp. 115-136.
- Roessel, D. E. (2002). *In Byron's Shadow : Modern Greece in the English & American Imagination*, Oxford University Press, Oxford.
- Rogers, Everett et Kincaid, D. Lawrence (1981). *Communication Networks : Toward a New Paradigm for Research*, Free Press, New York.
- Rose, Charlie (2011). « Exclusive Interview With Facebook Leadership : Mark Zuckerberg, Ceo/Co-Founder & Sheryl Sandberg, Coo », 6 novembre. Document audiovisuel. [En ligne]. < <http://www.charlieroose.com/watch/60001374> > (Consultée le 25 juin 2015)
- Rosenberg, Stuart (1967). *Cool Hand Luke*, États-Unis, 126 mins. Document audiovisuel.
- Rougemont, Denis de (1936). *Penser avec les mains*, Albin Michel, Paris.
- (1938). *Journal d'Allemagne*, Gallimard, Paris.
- Rousseau, Mary F. (1991). *Community : The Tie that Binds*, University Press of America, Lanham.
- Rubin, Lyle Jeremy (2014). « A Former Marine Explains All the Weapons of War Being Used by Police in Ferguson », *The Nation*, 20 août. [En ligne] < <http://www.thenation.com/article/181315/catalog-ferguson-police-weaponry> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Sagan, Lynn (1967). « On the origin of mitosing cells », *Journal of Theoretical Biology*, vol 14, no. 3, pp. 225-274.
- Sakellariou, M.B. (1989). *The Polis-State. Definition and Origin*, Diffusion de Boccard, Paris.
- Sapienza, Zachary S., Iyer, Narayanan et Veenstra, Aaron S. (2015). « Reading Lasswell's Model of Communication Backward : Three Scholarly Misconceptions », *Mass Communication and Society* [manuscrit accepté] [En ligne]

< <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15205436.2015.1063666> > (page consulté le 25 juin 2015).

Scahill, Jeremy (2007). *Blackwater : The Rise of the World's Most Powerful Mercenary Army*, Nation Books, New York.

Schliesser, Eric (2014). « A Brutal Gas Attack on a Brave, Turkish Philosophy Student », *New Apps*, 12 juin. [En ligne]
< <http://www.newappsblog.com/2013/06/a-brutal-gas-attack-on-a-turkish-philosophy-student.html> > (page consultée le 2 septembre 2015).

Schmitt, Carl (1991). *Glossarium : Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, ed. Eberhard Freiherr von Medem, Duncker & Humboldt, Berlin.

----- ([1943] 1995). « Die letzte globale Linie », in *Staat, Großraum, Nomos : Arbeiten aus den Jahren 1916 – 1969*, ed. G. Maschke, Duncker & Humblot, Berlin, 441- 452.

See, Tony (2009). *Community Without Identity. The Ontology and Politics of Heidegger*, Atropos, New York.

Seferis, Georges ([1969] 1997). « Georges Seferis's Statement of 28 March 1969 », tr. Edmund Keeley, *Princeton University Library Chronicle*, vol. 58, no. 3, pp. 591-592.

Sfez, Lucien (1988). *Critique de la communication*, Seuil, Paris.

Shannon, Claude E (1948). « A Mathematical Theory of Communication », Part I, *Bell Systems Technical Journal*, vol. 27, pp. 379-423.

Sieben, Hermann Joseph et al. (1975). *Koinonia: Communauté-communion*, Beauchesne, Paris.

Simondon, Gilbert (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Millon, Grenoble.

Singer P.W. (2002). « Corporate Warriors », *International Security*, vol. 26, no. 3, hiver 2001-2002, pp. 186-220.

- Skoumbi V. et al. (2012). « Sauvons le peuple grec de ses sauveurs! », *Libération*, February 21. [En ligne] < <http://www.liberation.fr/monde/01012391134-sauvons-le-peuple-grec-de-ses-sauveurs> > (page consultée le 2 septembre 2015).
- Sloterdijk, Peter ([1983] 1987). *Critique de la raison cynique*, tr. Hans Hildenbrand, Christian Bourgois, Paris.
- (1999). *Règles pour le parc humain*, tr. Olivier Mannoni, Mille et une nuits, Paris.
- (2000). *La domestication de l'être*, tr. Olivier Mannoni, Mille et une nuits, Paris.
- ([1998] 2002). *Bulles. Sphères I*, tr. Olivier Mannoni, Fayard, Paris.
- ([2003] 2005a). *Écumes. Sphères III*, tr. Olivier Mannoni, Maren Sell Éditeurs, Paris.
- (2005b). « Foreword to the Theory of Spheres », in *Cosmograms*, ed. Melik Ohanian et Jean-Christophe Royoux, Lukas & Sternberg, New York, 2005, pp. 223-240.
- (2005c). « Pensée Atmosphérique », entrevue avec Léa Gauthier et Benoît Laudier, *mouvement.net*, 1er janvier. [En ligne] < <http://www.mouvement.net/teteatete/entretiens/pensee-atmospherique> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- ([2007] 2009). *Terror From The Air*, tr. Amy Patton and Steve Corcoran, Semiotext(e), Los Angeles.
- ([1998] 2011). *Spheres Volume I : Bubbles. Microspherology*, tr. by Wieland Hoban, Semiotext(e), Los Angeles.
- Smith, William (ed.) (1859). *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, Little Brown & Co., Boston.
- Sohm, Rudol (1892). *The Institutes of Roman Law*, tr. James Crawford Ledlie, MacMillan & Co., New York.
- Spinoza, Baruch (1966). *Œuvres*, tome 4, tr. Charles Appuhn, Garnier-Flammarion, Paris.

- Stayer, James M. (1991). *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*, McGill-Queen's University Press, Kingston.
- Steiner, George (1978). *Heidegger*, The Viking Press, New York.
- Stiegler, Bernard (2003). *Passer à l'acte*, Galilée, Paris.
- Stolorow, Robert D. (2011). *World, Affectivity, Trauma : Heidegger and Post-Cartesian Psychoanalysis*, Routledge, New York.
- Strong, Tracy B. (2012). *Politics without Vision. Thinking Without a Banister in the Twentieth Century*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Surya, Michel (1992). *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Gallimard, Paris.
- Swindal, James (1999). *Reflection Revisited : Jürgen Habermas's Discursive Theory of Truth*, Fordham University Press, Fordham.
- Taylor, N.A.J. (2012). « Teargas : Or, the state as atmo-terrorist », *Al Jazeera*, May 5 [En ligne] < <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/04/201242913130963418.html> > (page consultée le 25 juin 2015).
- Thacker, Eugene (2010). « Mystique and Mysticism » , *French Theory Today An Introduction to Possible Futures*, Pamphlet No. 5, ed. by Alexander Galloway, Public School New York, New York, pp. 24-29.
- The New York Times (1968). « Major Describe Moves », 8 février.
- Theophanidis, Philippe (2004). *Prolégomènes à la critique du phénomène blockbuster*, mémoire de maîtrise (M.A.), Université de Montréal, inédit.
- (2012). « On the threshold of knowledge : Pythagoreans, incommensurability and the experience of modernity », *Aphelis*, [En ligne] < <http://aphelis.net/threshold-knowledge-pythagoreans-irrationality-experience-modernity/> > (page consultée le 25 juin 2015).
- (2013). « Boston Marathon Bombings : the Emergency Declaration as a State of Exception », *Critical Legal Thinking*, 28 mai. [En ligne]

< <http://criticallegalthinking.com/2013/05/28/boston-marathon-bombings-the-emergency-declaration-as-a-state-of-exception/> > (Page consultée le 1er septembre 2015).

----- (2014). « We have gone bankrupt. The Greek crisis and the problem of community », *Chronos magazine*, no. 17. [En ligne] < <http://www.chronosmag.eu/index.php/p-theophanidis.html> > (page consultée le 1er septembre 2015).

----- (2014b). « Gilbert Simondon and the Aristotelian sunolon », *Aphelis.net*, 16 août. [En ligne] < <http://aphelis.net/simondon-sunolon/> > (page consultée le 1er septembre 2015).

----- (2014c). « The Gaze of Interruption », *Berfrois*, 14 novembre. [En ligne] < <http://www.berfrois.com/2014/11/philippe-theophanidis-the-gaze-of-interruption/> > (page consultée le 1er septembre 2015).

----- (2014d). « François Laruelle on communication », *Aphelis.net*, 27 mars. [En ligne] < <http://aphelis.net/laruelle-communication/> > (page consultée le 1er septembre 2015).

----- (2015). « State of Exception City », entrevue avec Léopold Lambert, *The Funambulist*, pp. 38-41.

----- (2015b). « Caught in the Cloud : The Biopolitics of Tear Gaz Warfare », in *The Funambulist Papers Volume 2*, ed. Léopold Lambert, Punctum Books, New York.

----- (2016). « A short genealogy of the concept of interregnum from Roman law to Étienne Balibar and beyond », *Synthesis*, vol. 8. À paraître.

Tiqqun (2000). *Théorie du Bloom*, La Fabrique, Paris.

----- (2001). *Premiers matériaux pour une théorie de la jeune fille*, Mille-et-une-nuits, Paris.

Tolstoï, Léon ([1910]2012). *Du suicide by*, tr. by Bernard Kreise, Paris.

- Tönnies, Ferdinand ([1922] 1977), *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, tr. J. Leif, Retz-Centre d'études et de Promotion de la Lecture, Paris.
- TVA Nouvelles (2014). « Milliers d'abonnés sans électricité », 4 juillet, Montréal. [En ligne] < <http://tvanouvelles.ca/lcn/infos/national/archives/2013/07/20130704-173108.html> > (page consultée le 25 juin 2015).
- U.S. Government Publishing Office (2013). « Investigative Assistance for Violent Crimes Act of 2012 ». [En ligne] < <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/Plaw-112publ265/content-detail.html> > (page consultée le 25 juin 2015).
- Union Européenne (2015). « L'hymne européen ». [En ligne]. < http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/anthem/index_fr.htm > (Consultée le 25 juin 2015)
- Vanesten, Stéphanie (2010). « Quand l'événement trompe l'attente et arrive de France. Hugo Claus traduit Friedrich Hölderlin », in *Event Or Incident : On the Role of Translation in the Dynamics of Cultural Exchange*, Peter Lang, Bern.
- Varoufakis, Yanis (2015). « On the Euro Summit's Statement on Greece : First thoughts », 14 juin. [En ligne]. < <http://yanisvaroufakis.eu/2015/07/14/on-the-euro-summits-statement-on-greece-first-thoughts/> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Verene, Donald Phillip (2007). *Hegel's Absolute : An Introduction to Reading the Phenomenology of Spirit*, State University of New York Press, Albany.
- Vernant Jean-Pierre et Vidal-Naquet, Pierre (2006). *Cédipe et ses mythes*,
- Vinson, Alain (1986). « Fausse modestie ou espérance (Remarques sur l'emploi du pronom " nous " dans les textes philosophiques) », *Cahiers philosophiques*, no. 28, pp. 49-54.
- Virilio, Paul (1995). « Vitesse, guerre et vidéo », entrevue avec François Ewald, *Le Magazine Littéraire*, no. 337, novembre, pp. 96-103.
- Vogel, Lawrence (1994). *The Fragile "we" : Ethical Implications of Heidegger's Being and Time*, Northwestern University Press, Evanston.

- Wall, Illan rua (2013). « Politics and the Political : Notes On the Thought of Jean-Luc Nancy », *Critical Legal Thinking*, 20 février. [En ligne] < <http://criticallegalthinking.com/2013/02/20/politics-and-the-political-notes-on-the-thought-of-jean-luc-nancy/> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Watkin, William (2014). *Agamben and Indifference. A critical overview*, Rowman & Littlefield, New York.
- Watzlawick, Paul ; Beavin Janet Helmick ; Jackson, Don D. (1967). *Pragmatics of Human Communication : A study of interactional patterns, pathologies, and paradoxes*, W.W. Norton & Company Inc., New York.
- Wechter, Pierre (2010). « Trois citations “à statut particulier” », inédit. [En ligne] < <http://www.scribd.com/doc/38217920/Trois-citations-a-statut-particulier> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Wheeler, William (2015). « The Jihadist of Copenhagen », *The New Republic*, 2 août. [En ligne] < http://www.newrepublic.com/article/122421/jihadist-copenhagen_ > (page consultée le 2 août 2015).
- White House, The (2001). « Address to a Joint Session of Congress and the American People », 20 septembre. [En ligne] < <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html> > (page consultée le 25 juin 2015).
- (2011). « Remarks by the President at a Memorial Service for the Victims of the Shooting in Tucson, Arizona », January 12, 2011. [En ligne] < <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2011/01/12/remarks-president-barack-obama-memorial-service-victims-shooting-tucson> > (page consultée le 25 juin 2015)
- Williams, Charles Tudor (1890). *Extracts from various Greek authors : an accompaniment to Xenophon's Anabasis, and for the cultivation of sight reading*, Henry Holt & Company, New York.
- Winkin, Yves (1999). « Munus ou la communication. L'étymologie comme heuristique », *MEI « Médiation Et Information »*, no. 10, pp. 43-51.

- Wolin, Richard (1996). « Left Fascism : Bataille and the German Ideology », *Constellations*, vol. 2, no. 3, pp. 397-428.
- (2006). *The Seduction of Unreason : The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton University Press, Princeton.
- Wong, Jan (2006). « Get under the desk », *Globe and Mail*, 16 septembre. Archivé sur *Vigile.quebec*. [En ligne] < <http://service.vigile.quebec/Get-under-the-desk> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Yack, Bernard (1993). *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, University of California Press, Berkeley.
- Zagagi, Netta (1982). « A Note on *munus, munus fongi* in Early Latin », *Glotta*, no. 60, pp. 280-281.
- (1987). « Amatory Gifts and Payments : A Note on *munus, donum* and *data* in Plautus », *Glotta*, no. 65, pp. 129-132.
- Zimmermann, Reinhard (1990). *The Law of Obligations. Roman Foundations of the Civilian Tradition*, Juta & Co. Ltd., Cape Town.
- Žižek, Slavoj « Against the Populist Temptation », *Critical Inquiry*, vol. 32, no. 3, printemps, pp. 551-574.
- ([1989] 2008). *The Sublime Object of Ideology*, Navayana, New Delhi.
- (2008). *In Defense of Lost Causes*, Verso, New York.
- (2011). « Slavoj Žižek at Occupy Wall Street : “We are not dreamers, we are the awakening from a dream which is turning into a nightmare” », *Verso Books*, 10 octobre. [En ligne] < <http://www.versobooks.com/blogs/736-slavoj-zizek-at-occupy-wall-street-we-are-not-dreamers-we-are-the-awakening-from-a-dream-which-is-turning-into-a-nightmare> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- (2013). *Less Than Nothing : Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, New York.

Annexe Bibliographique

- Agnich, L. E. (2011). « A Cross-National Study of School Violence », thèse inédite, Virginia Polytechnic Institute and State University. [En ligne]
< <http://scholar.lib.vt.edu/theses/available/etd-06292011-114002> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Altheide, D. L. « The Columbine Shootings and the Discourse of Fear », *American Behavioral Scientist*, vol. 52, no. 10, 1er juin, pp. 1354-1370.
- Ames, Mark (2005). *Going Postal. Rage, Murder, and Rebellion : From Reagan's Workplaces to Clinton's Columbine and Beyond*, Soft Skull Press, Brooklyn.
- Arboleda-Florez, Julio E. (2009). « Mental Illness and Violence », *Current Opinion in Psychiatry*, vol. 22, no. 5, pp. 475-476.
- Aubenas, Florence (2005). « Mort du crédit. Etranglé par les dettes, un couple a décidé d'en finir. Seul un de leurs cinq enfants a succombé. Procès d'une dérive », *Libération*, 17 octobre. [En ligne]
< http://www.liberation.fr/societe/2005/10/17/mort-du-credit_535910 > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Bajohr, F. « Mass Murder and Community Building », *German History*, vol. 30, no. 1, 1er mars, pp. 120-26.
- Baker, Peter (2015) « After Charleston Shooting, a Sense at the White House of Horror, Loss and Resolve. », *The New York Times*, 18 juin. [En ligne]
< <http://www.nytimes.com/2015/06/19/us/politics/obama-charleston-shooting.html> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Bondü, Rebecca, Cornell, Dewey G., & Scheithauer, Herbert (2011). « Student homicidal violence in schools : An international problem », *New directions for youth development*, no. 129, pp. 13-30.
- Bondü, Rebecca & Scheithauer, Herbert (2011). « Explaining and Preventing School Shootings : Chances and Difficulties of Control », in *Control of Violence*, Wilhelm Heitmeyer et al. (ed.), Springer, New York, pp. 295-314.

- Bratina, M. P. (2008). « A Review of *Mass Murder in the United States : A History* », *Journal of Criminal Justice and Popular Culture*, vol. 15, no. 1, pp. 121-124.
- Brill, Lesley (2003). « Terrorism, Crowds and Power, and the Dogs of War. », *Anthropological Quarterly*, vol. 76, no. 1, pp. 87-94.
- Brostoff, Marissa (2015). « Mass Murder vs. Terrorism. », [En ligne] < http://www.salon.com/2013/04/28/is_dzohkhar_tsarnaev_a_suspected_murderer_or_terrorist_partner/ > (page consultée le 1 er septembre 2015)
- Borowitz, Albert (2005). *Terrorism for Self-glorification : The Herostratos Syndrome*, The Kent State University Press, Kent.
- Bruch, Hilde. (1967). « Mass Murder : The Wagner Case », *American Journal of Psychiatry*, vol.2, no. 5, pp. 693-698.
- Busch, Katie. A. et Cavanaugh, James L. (1986). « The study of multiple murder. Preliminary Examination of the Interface Between Epistemology and Methodology », *Journal of Interpersonal Violence*, vol. 1, no. 1, pp. 5-23.
- Cantor, Christopher, Sheehan, Peter, & Alpers, Philip (1999). « Media and mass homicides », *Archives of Suicide Research*, vol. 5, no. 4, pp. 283-290.
- Capellan, Joel A. (2015). « Lone Wolf Terrorist or Deranged Shooter? A Study of Ideological Active Shooter Events in the United States, 1970-2014. », *Studies in Conflict & Terrorism*, vol. 38, no. 6, 3 juin, pp. 395-413.
- Carcach, Carlos, Mouzos, Jenny et Grabosky, Peter (2002). « The mass murder as quasi-experiment : The impact of the 1996 Port Arthur massacre », *Homicide Studies*, vol. 6, no. 2, 109-127.
- Chapman, P., Alpers, P., Agho, K., Jones, M. (2006). « Australias 1996 gun law reforms : Faster falls in firearm deaths, firearm suicides, and a decade without mass shootings », *Injury Prevention*, vol. 12, no. 6, pp. 365-372.
- Cloud, Dana L. (1998). *Control and consolation in American culture and politics : Rhetoric of therapy*, SAGE, Thousand Oaks.

- Coleman, Loren (2004). *The Copycat Effect : How the Media and Popular Culture Trigger the Mayhem in Tomorrow's Headlines*, Paraview Pockets Book, New York.
- Cramer, Clayton E. (1994). « Ethical Problems of Mass Murder Coverage in the Mass Media. *Journal of Mass Media Ethics* », vol. 9, no. 1, pp. 26-42.
- Cross, Benjamin W., and Stephen W. Pruitt (2013). « Dark Knights Rising : The Aurora Theater and Newtown School Massacres and Shareholder Wealth. », *Journal of Criminal Justice*, vol. 41, no. 6, novembre, pp. 452–457.
- Christopher Ryan Hagan, Matthew C Podlogar, and Thomas E Joiner (2015). « Murder-Suicide : Bridging the Gap between Mass Murder, Amok, and Suicidennull. », *Journal of Aggression, Conflict and Peace Research*, vol. 7, no. 3, 4 juin, pp. 179-186.
- Cullen, Dave (2009). *Columbine, Twelve*, New York.
- Danson, Linda, & Soothill, Keith (1996). « Multiple murder and the media : a study of reporting of multiple murder in *The Times* (1887-1990) », *The Journal of Forensic Psychiatry*, vol. 7, no. 1, pp. 114-129.
- David, J. H. et Fox, Cybelle (2008). « Studying Rare Events Through Qualitative Case Studies : Lessons from a Study of Rampage School Shootings. », *Sociological Methods and Research*, vol. 31, no. 2, pp. 174–217.
- Davis, Mike (2007). *Buda's Wagon. A Brief History of the Car Bomb*, Verso, New York.
- Declercq, Frederic., & Audenaert, Kurt (2011). « A case of mass murder : Personality disorder, psychopathology and violence mode », *Aggression and Violent Behavior*, vol. 16, no. 2, pp. 135-143.
- Delisi, Matt et Scherer, Aaron M. (2006). « Multiple homicide offenders : Offense characteristics, social correlates, and criminal careers », *Criminal Justice and Behavior*, vol. 33, no. 3, juin, pp. 367-391.
- De Venanzi, A (2012). « School Shootings in the Usa : Popular Culture as Risk, Teen Marginality, and Violence against Peers. », *Crime, Media, Culture*, vol. 8, no. 3, décembre, 261–78.

- Dietz, P E. (1986). « Mass, Serial and Sensational Homicides. », *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, vol. 62, no. 5, juin, pp. 477–491.
- Dowden, Craig (2005). « Research on multiple murder : Where are we in the state of the art? », *Journal of Police and Criminal Psychology*, vol. 20, no. 2, pp. 8-18.
- Dumitriu, Camélia (2009). « Crisis Management in School Shooting Situations : The School—A Forgotten Factor in the Equation », in *School Shootings : International Research, Case Studies, and Concepts for Prevention*, Nils Böckler et al. (ed.), Springer, New York, pp 441-476.
- Dutton, Donald G., Ehor O. Boyanowsky, and Michael Harris Bond (2005). « Extreme Mass Homicide : From Military Massacre to Genocide. », *Aggression and Violent Behavior*, vol. 10, no. 4, mai, pp. 437–73.
- Dutton, Donald G., Katherine R. White, and Dan Fogarty. (2013). « Paranoid Thinking in Mass Shooters. », *Aggression and Violent Behavior*, vol. 18, no. 5, septembre, 548–553.
- Duwe, Grant (2004). « Body-count journalism : The presentation of mass murder in the news media », *Homicide Studies*, vol. 4, no. 4, novembre, pp. 364-399.
- (2004). « The patterns and prevalence of mass murder in twentieth-century America », *Justice Quarterly*, vol. 21, no. 4, décembre, 729-761.
- (2005). « A Circle of Distortion : The Social Construction of Mass Murder in the United States », *Western Criminology Review*, vol. 6, no. 1, pp. 59-78.
- (2007). *Mass Murder in the United States*, Mcfarland & Company, Jefferson.
- Duwe, Grant., Kovandzic, Tomislav, Moody, Carlisle E. (2002) « The impact of right-to-carry concealed firearm laws on mass public shootings », *Homicide Studies*, vol 6, no. 4, pp. 271-296.
- Elklit, Ask (2000). « The Institutional Response to Disaster : the Case of a Shooting Drama », *Estss Bulletin*, vol. 7, no. 1, pp. 3-9.

- Enstad, Johannes Due (2015). « 'Glory to Breivik!' : The Russian Far Right and the 2011 Norway Attacks. », *Terrorism and Political Violence*, 19 mars. [En Ligne] < <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09546553.2015.1008629> > (page consultée le 1 er septembre 2015).
- Falkheimer, Jesper, and Eva-Karin Olsson (2014). « Depoliticizing Terror : The News Framing of the Terrorist Attacks in Norway, 22 July 2011. », *Media, War & Conflict*, vol. 8 no. 1, pp. 70-85.
- Fitzgerald, Michael (2015). « Autism and School Shootings — Overlap of Autism (Asperger's Syndrome) and General Psychopathy. », in *Autism Spectrum Disorder - Recent Advances*, ed. Michael Fitzgerald. Intech. Cc By 3.0 license.
- Follman, Mark. (2014). « Yes, Mass Shootings Are Occurring More Often—a Lot More Often. », *Mother Jones*. [En ligne] < <http://www.motherjones.com/politics/2014/10/mass-shootings-rising-harvard> > (page consultée le 1 er septembre 2015).
- Fox, James (2003). « Mass murder : An analysis of extreme violence », *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, vol. 5, no. 1, pp. 47-64.
- (1998) « Multiple homicide : Patterns of serial and mass murder », *Crime and Justice*, col. 23, pp. 407-455.
- Fox, James Alan, et Monica J. Delateur (2013). « Mass Shootings in America : Moving Beyond Newtown. », *Homicide Studies*, 18 décembre, 2013.
- Fox, James Alan et Jack Levin (1985). *Mass Murder. America's Growing Menace*, Plenum Press, New York.
- (1996). *Killer on Campus. The Terrifying True Story of the Gainesville Ripper*, Avon Books, New York.
- (2001a). *The Will to Kill : Making Sense of Senseless Murder*, Allyn & Bacon, Needham Heights.
- (2001b). « Helping Set The Stage For Copycat School Shootings », *The Boston Globe*, E1, 3 novembre. [En ligne]

< <http://www.jfox.neu.edu/Columns/copycat.htm> > (page consultée le 1er septembre 2015).

----- (2005). *Extreme Killing. Understanding Serial and Mass Murder*, SAGE, Thousand Oaks.

Geberth, Vernon J. (1986). « Mass, serial and sensational homicides : the investigative perspective », *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, vol. 62, no. 5, pp. 492–496.

Gresswell, David et Hollin, Clive R. (1994). « Multiple murder : A review », *British Journal of Criminology*, vol. 34, no. 1, pp. 1-14.

Hagan, John, Hirschfield, Paul et Shedd, Carla (2002). « First and Last Words : Apprehending the Social and Legal Facts of an Urban High School Shooting », *Sociological methods & research*, vol. 31, no. 2, pp. 218-254.

Hagelstam, C., & Häkkänen, H. (2006). « Adolescent homicides in Finland : offence and offender characteristics », *Forensic science international*, vol. 164, nos. 2-3, pp. 110-5.

Haggerty, K. D. (2009). « Modern Serial Killers. », *Crime, Media, Culture*, vol. 5, no. 2, pp. 168–187.

Hamamoto, D. (2002). « Empire of Death : Militarized Society and the Rise of Serial Killing and Mass Murder », *New Political Science*, vol. 21, no. 1, pp. 105-120.

Harding, David J., Fox, Cybelle et Mehta, Jal D. (2008). « Studying Rare Events Through Qualitative Case Studies : Lessons from a Study of Rampage School Shootings », *Sociological Methods and Research*, vol. 31, no. 2, pp. 174-217.

Hassid, Olivier et Marcel, Julien (2012). *Tueurs de masse*, Eyrolles, Paris.

Hassid, Olivier, and Charlotte Lepri (2010). « Sommes-nous en mesure d'appréhender les nouvelles menaces ? », *Revue internationale et stratégique*, vol. 78, no. 2, 23-27.

Hatta, S. Mohamed (1996). « A Malay Crosscultural Worldview and Forensic Review of Amok. », *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, vol. 30, no. 4, pp. 505–510.

- Hawdon, James, and John Ryan (2012). « Well-Being after the Virginia Tech Mass Murder : The Relative Effectiveness of Face-to-Face and Virtual Interactions in Providing Support to Survivors. », *Traumatology*, vol. 18, no. 4, pp. 3–12.
- Hayward, Keith (2011). « The Critical Terrorism Studies–cultural Criminology Nexus : Some Thoughts on How to ‘toughen Up’ the Critical Studies Approach. », *Critical Studies on Terrorism*, vol. 4, no. 1, pp. 57–73.
- Heider, Karl G., and John C. Spires (1989). « Running Amok : An Historical Inquiry. », *The Journal of Asian Studies*, vol. 48, no. 2, pp. 443-444.
- Heitmeyer, Wilhelm et al. (2011). *School Shooting : A Double Loss of Control*, Springer, New York.
- Hempel, Anthony G. Et al. (2000). « A Cross-Cultural Review of Sudden Mass Assault by a Single Individual in the Oriental and Occidental Cultures. » *Journal of Forensic Sciences*, vol. 45, no. 3, pp. 582–588.
- Hempel, Anthony G. Et al. (1999). « Offender and Offense Characteristics of a Nonrandom Sample of Mass Murderers. », *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law Online*, vol. 27, no. 2, pp. 213–225.
- Hilal, Susan M. Et al. (2013). « The Routine of Mass Murder in China. », *Homicide Studies*, December 13, 2013.
- Holmes, R. M., et Holmes, S. T. (1992). « Understanding mass murder : A starting point », *Federal Probation*, vol. 56, no. 1, pp. 53-61.
- Hong, Jun Sung et al. (2010). « Revisiting the Virginia Tech Shootings : An Ecological Systems Analysis. », *Journal of Loss and Trauma*, vol. 15, no. 6, pp. 561–575.
- Huff-Corzine, Lin et al. (2014). « Shooting for Accuracy : Comparing Data Sources on Mass Murder. », *Homicide Studies*, vol. 18, no. 1, pp. 105-124.
- Ingraham, Christopher (2015). « We’re Now Averaging More than One Mass Shooting per Day in 2015. », *The Washington Post*, 26 août. [En ligne]
< <http://www.washingtonpost.com/news/wonkblog/wp/2015/08/26/were-now->

averaging-more-than-one-mass-shooting-per-day-in-2015/ > (page consultée le 1^{er} septembre 2015).

Isin, Engin, et Finn, Melissa (2001). « Bombs, Bodies, Acts : The Banalization of Suicide. », in *War, Citizenship, Territory*, Deborah Cowen et Emily Gilbert (eds), Routledge, Londres, pp. 75–95.

Jacobs, Tom (2015). « What Mass Murderers Have in Common. », *Salon.com*, 31 juillet. [En ligne]
< http://www.salon.com/2013/07/31/are_mass_murderers_all_cold_unfeeling_psychopaths_partner/ > (page consultée le 1^{er} septembre 2015).

Joralemon, Donald (2015). « Ordering Chaos : The Process of Remembering Mass Murder. », *Mortality*, vol. 20, no. 2, 3 avril, pp. 178–191.

Kalucy, Megan et al. (2011). « Comparison of British National Newspaper Coverage of Homicide Committed by Perpetrators with and without Mental Illness. », *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, vol. 45, no. 7, juillet, pp. 539–548.

Kamali, Sara (2015). « Our Shooting Double Standard : How Do We Decide Which Madmen Are Terrorists? », *Salon.com*, 11 mai. [En ligne]
< http://www.salon.com/2014/05/11/our_shooting_double_standard_how_do_we_decide_which_madmen_are_terrorists/ > (page consultée le 1^{er} septembre 2015).

Katsavdakis, Kostas et al. (2011). « A Female Mass Murder », *Journal of Forensic Sciences*, vol. 56, no. 3, pp. 813–818.

Kay, Linda et al. (2011). « Between A Rock And A Hard Place : The Challenges of Reporting about Trauma and the Value of Reflective Practice for Journalists. », *Journalism Studies*, vol 12, no. 4, pp. 440–455.

Kissner, Jason (2015). « Are Active Shootings Temporally Contagious? An Empirical Assessment. », *Journal of Police and Criminal Psychology*, 18 janvier. [En ligne]
< <http://link.springer.com/article/10.1007%2fs11896-015-9163-8> > (page consultée le 1^{er} septembre 2015).

Langman, Peter (2009). *Why Kids Kill. Inside The Minds of School Shooters*, Palgrave Macmillan, New York.

- Lankford, Adam, et Nayab Hakim (2011). « From Columbine to Palestine : A Comparative Analysis of Rampage Shooters in the United States and Volunteer Suicide Bombers in the Middle East. », *Aggression and Violent Behavior*, vol. 16, no. 2, pp. 98–107.
- Lankford, Adam (2015). « Mass Murderers in the United States : Predictors of Offender Deaths. », *The Journal of Forensic Psychiatry & Psychology*, 16 juin. [En ligne] < <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14789949.2015.1054858> > (page consultée le 1 er septembre 2015).
- Leary, Mark R. (2003). « Teasing, Rejection, and Violence : Case Studies of the School Shootings. », *Aggressive Behavior*, vol. 29, no. 3, pp. 202-214.
- Lebrun, Jean-Pierre (2004). *Richard Durn, les morts pour le dire*, L'harmattan, Paris.
- Legendre, Pierre (1989). *Le crime du caporal Lortie*, Fayard, Paris.
- Lemieux, Frederic et Samantha Bricknell (2015). « Mass Shootings in Australia and the United States, 1981-2013 », *Journal of Criminological Research, Policy and Practice*, vol. 1, no. 3, pp. 131–142.
- Leonard, Cecilia H. Et al. (2014). « The Case of Anders Behring Breivik – Language of a Lone Terrorist. », *Behavioral Sciences & the Law*, vol. 32, no. 3, pp. 408–422.
- Lester, David (2014). « Murder-Suicide in Workplace Violence. », *Psychological Reports*, vol. 115, no. 1, pp. 28–31.
- Levin, J., et E. Madfis. (2009). « Mass Murder at School and Cumulative Strain : A Sequential Model. », *American Behavioral Scientist*, vol. 52, no. 9, pp. 1227–1245.
- Liessmann, K. P. (2011). « Thought after Auschwitz and Hiroshima : Günther Anders and Arendt », *Enrahonar : Quaderns de Filosofia*, vol. 46, pp. 123–135.
- Liwerant, O. Sara (2007). « Mass Murder. Discussing Criminological Perspectives », *Journal of International Criminal Justice*, vol.5, no. 4, pp. 917-939.

- Lyttle, Leighanne (2012). « School Violence Case Study at Virginia Tech. », *Eric.*, 28 mars. [En ligne] < <http://eric.ed.gov/?id=Ed532177> > (page consultée le 1 er septembre 2015).
- Madfis, Eric (2014). « Mass Murder », in *The Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice*, Jay S. Albanese (ed.), John Wiley & Sons. [En ligne] < <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118517383.wbecj016/abstract> > (page consultée le 1 er septembre 2015).
- Malmquist, C P. (1980). « Psychiatric Aspects of Familicide », *The Bulletin of the American Academy of Psychiatry and the Law*, vol. 8, no. 3, pp. 298–304.
- Mcpheadran, S. (2011). « Mass Shootings in Australia and New Zealand : A Descriptive Study of Incidence », *Justice Policy Journal*, vol. 8, no. 1. [En ligne] < http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2122854 > (page consultée le 1 er septembre 2015).
- Meloy, J. Reid (2014). « The Seven Myths of Mass Murder », *Violence and Gender*, vol. 1, no. 3, pp. 102–104.
- Meloy, J. Reid, et al. (2004). « A Comparative Analysis of North American Adolescent and Adult Mass Murderers », *Behavioral Sciences & the Law*, vol. 22, no. 3, pp. 291–309.
- Meloy, J. Reid, et Mary Ellen O'toole (2011). « The Concept of Leakage in Threat Assessment : The Concept of Leakage in Threat Assessment », *Behavioral Sciences & the Law*, vol. 29, no. 4, pp. 513–27.
- Merari, Ariel (2011). *Driven to Death : Psychological and Social Aspects of Suicide Terrorism*, Oxford University Press, Oxford.
- Moore, Mark Harrison (2003). *Deadly Lessons Understanding Lethal School Violence : Case Studies of School Violence Committee*, National Academies Press, Washington, Dc.
- Mullen, Paul E. (2004) « The Autogenic(self-Generated) Massacre », *Behavioral Sciences & the Law* vol. 22, no. 3, pp. 311–323.
- Murray, Jennifer Lynn (2011). « The Role of Fantasy in Mass and Serial Murder », thèse inédite, Arizona State University, 2011. [En ligne]

< http://repository.asu.edu/attachments/56418/content/murray_asu_0010n_10385.pdf > (page consultée le 1 er septembre 2015)

----- (2015). « Suicidal–Homicidal Ideation in Mass Killers and Transcendence. », *Deviant Behavior*, vol. 36, no. 7, pp. 581–588.

Muschert, Glenn W. (2007). « Research in School Shootings », *Sociology Compass*, vol. 1, no. 1, pp. 60–80.

Muschert, Glenn W. et Massimo Ragnedda (2011). « Media and Control of Violence : Communication in School Shootings », in *Control of Violence*, Wilhelm Heitmeyer et al. (Eds.), Springer, New York, pp. 345–361.

Muschert, Glenn W. et Johanna Sumiala (2012). *School Shootings Mediatized Violence in a Global Age*, Emerald, Bingley.

Nestor, Paul G. et al. (2014). « Psychosis, Psychopathy, and Homicide : A Preliminary Neuropsychological Inquiry », *The American Journal of Psychiatry*, vol. 159, no. 1, pp. 138-140.

Neuner, T. et al. (2009). « Media Running Amok after School Shooting in Winnenden, Germany! », *The European Journal of Public Health*, vol. 19, no. 6, pp. 578–79.

Newman, Ks. (2002) « Introduction : Qualitative Research on the Frontlines of Controversy », *Sociological Methods & Research*, vol 31, no. 2, pp. 123–130.

Newton, Michael (1988). *Mass murder : an annotated bibliography*, Garland Publication, New York.

Nurmi, Johanna (2012). « Making Sense of School Shootings : Comparing Local Narratives of Solidarity and Conflict in Finland », *Traumatology*, vol. 18, no. 3, pp. 16–28.

Oksanen, Atte et al. (2012). « Media Coverage and Solidarity after Tragedies : The Reporting of School Shootings in Two Nations », *Comparative Sociology*, vol. 11, no. 6, pp. 845–874.

- Ornstein, Anna. (2012). « Mass Murder and the Individual : Psychoanalytic Reflections on Perpetrators and Their Victims », *International Journal of Group Psychotherapy*, vol. 62, no. 1, pp. 1–20.
- Orr, Bob et Pat Milton (2013). « Newtown Shooter Motivated by Norway Massacre, Sources Say », *Cbs News* 19 février. [En ligne]
< <http://www.cbsnews.com/news/newtown-shooter-motivated-by-norway-massacre-sources-say/> > (page consultée le 1 er septembre 2015).
- Palermo, G. (1997). « The Berserk Syndrome : A Review of Mass Murder », *Aggression and Violent Behavior*, vol 2, no. 1, pp. 1–8.
- Palermo, George B. et Lee E. Ross (1999). « Mass Murder, Suicide, and Moral Development : Can We Separate the Adults from the Juveniles? », *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, vol. 43, no. 1, pp. 8–20.
- Panczak, Radoslaw et al. (2013). « Homicide-Suicides Compared to Homicides and Suicides : Systematic Review and Meta-Analysis », *Forensic Science International*, vol. 233, nos. 1–3, pp. 28–36.
- Pantziarka, Pan (2000). *Lone Wolf. True Stories of Spree Killers*, Virgin Publishing, Londres.
- Petee, T. A., Padgett, K. G., et York, T. S. (1997). « Debunking the Stereotype. An Examination of Mass Murder in Public Places », *Homicide Studies*, vol. 1, no. 4, novembre, pp. 317-337.
- Peters, Robert (2008). « Mass Murder by Individuals and the Role of Guns, Religion, and Popular Culture », *Morality in Media*. [En ligne]
< http://www.moralityinmedia.org/Mass_Murder_and_Popular_Culture_Dec2007.pdf > (page consultée le 1 er septembre 2015).
- Poulin, Richard et Dulong, Yanick (2009). *Les meurtres en série et de masse. Dynamique sociale et politique*, Sisyphé, Montréal.
- Plumer, Brad (2013). « Study : The U.S. Has Had One Mass Shooting per Month since 2009 », *The Washington Post*, 2 février. [En ligne]
< <http://www.washingtonpost.com/news/wonkblog/wp/2013/02/02/study-the-u->

s-has-had-one-mass-shooting-per-month-since-2009/ > (page consultée le 1 er septembre 2015).

Pollock, Philip H (1995). « A Case of Spree Serial Murder with Suggested Diagnostic Opinions », *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, vol. 39, no. 3, pp. 258–268.

Presser, L (2012). « Getting on Top through Mass Murder : Narrative, Metaphor, and Violence », *Crime, Media, Culture*, vol. 8, no. 1, pp. 3–21.

Preti, Antonio (2008). « School Shooting as a Culturally Enforced Way of Expressing Suicidal Hostile Intentions », *Journal of the American Academy of Psychiatry*, vol. 36, no. 4, pp. 544–550.

Primoratz, Igor (2010). « Civilian Immunity, Supreme Emergency, and Moral Disaster », *The Journal of Ethics*, 2010, vol. 15, no. 4, pp. 371-386.

Quarmby, Katharine (2013). « Media Reporting and Disability Hate Crime », in *Disability, Hate Crime and Violence*, Alan Roulstone et al. (eds.), Routledge, Londres, pp. 64–79.

Ramsay, Jacques. (2008). « Rapport d'investigation du coroner concernant le décès de Monsieur Kimveer Gill survenu le 13 septembre 2006 », Bureau du coroner du Québec, Montréal.

Renzetti, E. (2011). « Evil and empathy : Scientists shed light on hearts of darkness », *Globe and Mail*, 29 juillet. [En ligne]
< <http://www.theglobeandmail.com/life/health-and-fitness/health/conditions/evil-and-empathy-scientists-shed-light-on-hearts-of-darkness/article588816/?page=all> > (page consultée le 1er septembre 2015).

Riedel, M. (2010). « Homicide-Suicides in the United States : A Review of the Literature », *Sociology Compass*, vol. 4, no.7, pp. 430-441.

Rocque, Michael. “Exploring School Rampage Shootings : Research, Theory, and Policy.” *The Social Science Journal* 49, no. 3 (September 2012) : 304–13.
doi :10.1016/j.soscij.2011.11.001.

- Roma, Paolo et als. (2011). « The epidemiology of homicide-suicide in Italy : a newspaper study from 1985 to 2008 », *Forensic Science International*, vol. 2014, pp. e1-e5.
- Sandberg, Sveinung (2013). « Are Self-Narratives Strategic or Determined, Unified or Fragmented? Reading Breivik's Manifesto in Light of Narrative Criminology », *Acta Sociologica*, vol. 56, no. 1, pp. 69–83.
- Scheifler, Bruno et Senninger, Jean-Luc (2000). *Meurtre de masse et psychose*, Heures de France, Paris.
- Schildkraut, Jaclyn V. et Glenn W. Muschert (2013). « Media Salience and the Framing of Mass Murder in Schools : A Comparison of the Columbine and Sandy Hook Massacres », *Homicide Studies*, vol. 18 no. 1, pp. 23-43.
- Schildkraut, Jaclyn V. (2014). « Mass Murder and the Mass Media : An Examination of the Media Discourse on Us Rampage Shootings, 2000-2012 », thèse inédite, Texas State University. [En ligne]
< <https://digital.library.txstate.edu/handle/10877/4947> > (page consultée le 1 er septembre 2015).
- Schmidtke, A. Et al. (2005). « Imitation of Amok and Amok-Suicide », *Kriz Dergisi*, vol. 10, no. 2, pp. 49–60.
- Schneider, Michel (2002). «Des crimes de notre temps. Notes sur les récents attentats à la vie d'hommes politiques», *Esprit*, no. 290, pp. 110-116.
- Scollione, James J. (2014). *Are We Sheep? An Examination of Victims Fighting and Fleeing in Mass Shootings*, mémoire inédit, Youngstown State University. [En ligne]
< https://etd.ohiolink.edu/!etd.send_file?accession=ysu1401493761&disposition=attachment > (page consultée le 1 er septembre 2015).
- Seabrook, John (2008). « Suffering Souls." *The New Yorker*, 10 novembre, pp. 64-73.
- Sendor, Benjamin B. (1985). « Crimes as Communication : An Interpretive Theory of the Insanity Defense and the Mental Elements of Crime », *Georgetown Law Journal*, vol. 74, no. 5, pp. 1371-1434.

- Simkin, M. V., et V. P. Roychowdhury (2014). « Stochastic Modeling of a Serial Killer » *Journal of Theoretical Biology*, vol. 355, pp. 111–116.
- Syse, Aslak (2014). « Breivik – The Norwegian Terrorist Case », *Behavioral Sciences & the Law*, vol. 32, no. 3, pp. 389–407.
- Tighe, Janet A (2005). « ‘What’s in a Name?’ A Brief Foray into the History of Insanity in England and the United States », *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law Online*, vol. 33, no. 2, pp. 252–258.
- Towers, Sherry et al. (2015). « Contagion in Mass Killings and School Shootings. », *Plos One*, vol. 10, no. 7. [En ligne] < <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0117259> > (page consultée le 1 er septembre 2015).
- Tucker, Neely (2007). « Dark Matter : The Psychology Of Mass Murder », *The Washington Post*, 17 avril. [En Ligne] < <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/04/16/Ar2007041601831.html> > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Turvey, Brent E (2012). *Criminal Profiling : An Introduction to Behavioral Evidence Analysis*. 4th ed. Academic Press, Amsterdam .
- Værøy, Henning (2014). « The Norwegian 22 July 2011 Terror Acts and Mass Murder : Insanity, Evilness or Both? », *Open Journal of Psychiatry*, vol. 4, no. 44, pp. 317–34.
- Velez, Mark A (2013). « Guns, Violence, and School Shootings : A Policy Change to Arm Some Teachers and School Personnel », article inédit. [En ligne] < http://works.bepress.com/mark_velez/1 > (page consultée le 1 er septembre 2015).
- Voorhees, Josh (2013). « Adam Lanza’s ‘Obsession’ With Columbine, and Other Takeaways From the Final Sandy Hook Report », *Slate*, 25 novembre. [En ligne] < http://www.slate.com/blogs/the_slatest/2013/11/25/sandy_hook_final_report_year_long_investigation_can_t_say_why_adam_lanza.html > (page consultée le 1 er septembre 2015).

- Vossekuil, Bryan et als. (2002). *The final report and findings of the safe school initiative : implications for the prevention of school attacks in the united states*, U.S. State Secret Service and U.S. State Department of Education, Washington.
- Vuori, Miika et al. (2013). « Local Responses to Collective and Personal Crime after School Shootings », *Crime, Law and Social Change*, vol 59, no. 2, pp. 225–42.
- Walkup, John T. et David H. Rubin (2013). « Social Withdrawal and Violence — Newtown, Connecticut », *New England Journal of Medicine*, vol. 368, no. 5 pp. 399–401.
- Walsh-Childers, Kim, Lewis, Norman P. et Neely, Jeffrey (2011). « Listeners, not Leeches : What Virginia Tech Survivors Needed from Journalists », *Journal of Mass Media Ethics : Exploring Questions of Media Morality*, vol. 26, no. 3, pp. 191-205.
- Warnick, Bryan R., Johnson, Benjamin A. et Rocha, Samuel (2010). « Tragedy and the Meaning of School Shootings », *Educational Theory*, vol. 60, no. 3, pp. 371–390.
- Wernick, Andrew (1999). « Bataille's Columbine : The Sacred Space Of Hate », *Ctheory*, 3 novembre. [En ligne] < www.ctheory.net/articles.aspx?id=119 > (page consultée le 1er septembre 2015).
- Williamson, Thomas (2007). « Communicating Amok in Malaysia », *Identities*, vol. 14, no. 3, pp. 341–365.
- Zak, Dan (2012). « Nra Links Violent Media to Mass Shootings, but Researchers Are Skeptical », *The Washington Post*, 21 décembre. [En ligne] < https://www.washingtonpost.com/lifestyle/style/nra-links-violent-media-to-mass-shootings-but-researchers-are-skeptical/2012/12/21/19229cba-4ba7-11e2-9a42-d1ce6d0ed278_story.html > (page consultée le 1 er septembre 2015).