

JOAN STAVO-DEBAUGE

## DÉ-FIGURER LA COMMUNAUTÉ ?

*Hantises et impasses de la pensée  
(politique) de Jean-Luc Nancy*

### *« Collectifs »... Et pourquoi pas communautés ?*

« Collectifs, collectifs politiques ». Ce titre congédie d'autres façons de nommer les phénomènes convoqués. Si le qualificatif « politique » fait arriver quelque chose de plus au premier phénomène, celui-ci reçoit d'emblée le nom de « collectif ». Nous ne saurions nous mettre à la place des auteurs, mais l'on veut croire que le choix de ce lexique du « collectif » n'est pas insignifiant. Pourquoi ce nom-ci alors qu'il y avait bien d'autres modes de figurations possibles ? Les candidats sont nombreux pour désigner la chose (sociale) qui se tient sous ce nom de « collectif », lequel changerait de forme lorsque la réalité que ce nom désigne prend un tour « politique », rencontre le « politique » ou se fait « politique ». Il aurait pu être question de « groupes », d'« associations » ou alors de « sociétés », autant de vocables que les sciences sociales, la philosophie politique et la théorie sociale mobilisent, sans toujours bien les distinguer les uns des autres, si ce n'est pour opposer (ainsi qu'il est d'usage depuis Ferdinand Tönnies) la « société » à la « communauté ». Nous entendons revenir ici sur ce dernier terme, en tant qu'il apparaît comme une catégorie d'analyse primordiale et comme une réalité irréductible.

Avant de nous enquérir de la pensée de J.-L. Nancy et de son travail de défiguration de la communauté, il nous faut avancer des raisons à ce choix.

Pourquoi donner la préséance à l'idée de communauté ? Posons bien vite qu'il n'est pas question de laisser accroire que c'est uniquement à l'épreuve de l'étranger qu'un ensemble de personnes se révèlent à elles-mêmes, agissent et s'affirment en l'état de membres d'une communauté. S'il notre propos se résumait à cela, il n'aurait rien de très nouveau. Nombreux sont les auteurs qui se plaisent à faire de la guerre – comprise comme affrontement à l'étranger campé dans la condition ou la position d'un ennemi « existentiel » (Schmitt) – la situation originelle où les « sociétés » trouveraient l'occasion d'être reconduites à la « communauté », de se (re)mobiliser sur cette base et d'apparaître à elles-mêmes comme participant de cette forme.

Un tel motif argumentatif ne plaide pas pour l'usage extensif de la catégorie de communauté, catégorie qu'il conviendrait alors de toujours enserrer par des guillemets, puisque celle-ci est vue comme le résultat fâcheux de la diffusion contagieuse d'un ferment belliqueux qui se serait emparé de cette bonne forme qu'est la « société » – bonne forme qui serait nôtre le reste du temps. Ce tropisme est très problématique. D'abord parce qu'il jette un funeste voile sur la catégorie en question, mais aussi parce qu'il n'est pas besoin de se donner l'horizon de la guerre, ou encore de peindre l'étranger sous les traits de l'ennemi (de l'intérieur ou du dehors), pour donner lieu à l'idée de communauté et en remonter à celle de « société ». La communauté n'est pas une déclinaison *extraordinaire* de la « société ».

La communauté (et dorénavant nous enlèverons les guillemets qui trop souvent l'enserrent afin de particulariser la réalité qu'elle couvre) est très *ordinaire*, sa forme est des plus simples et son existence des moins extraordinaires. Catégorie primordiale, elle figure, consigne et autorise à suivre le déroulement d'opérations élémentaires, essentielles et proprement irréductibles qui se jouent continûment et sont au travail constamment. Ces opérations n'ont besoin ni de l'horizon du conflit (Simmel), ou de la guerre outrée par un ancrage « tellurique » (Schmitt), ni même d'une « effervescence » cérémonielle et religieuse (Durkheim), pour se mettre en œuvre et donner ainsi consistance à la réalité comme à l'idée de la communauté.

Si elle nous semble primordiale, c'est qu'elle désigne, tout en se prêtant à différents genres de figuration et de modalisation, ce que l'on peut décrire comme le problème irréductible ou la question indéclinable de la *mise en commun* des personnes et des choses dans un ensemble ordonné. La communauté, sémantiquement, c'est d'abord la nominalisation du qualificatif « commun » et de l'expression verbale « mettre en commun » ou « être en commun ». Un « commun » qui a l'insigne intérêt de se trouver en vis-à-vis du « propre » et de l'« étranger », tandis que le qualificatif « collectif » ne décline que vers « individuel », que « public » se distingue immédiatement de

« privé<sup>1</sup> » et que « groupe » ne s'oppose qu'à « solitaire ». Nominale, le terme communauté renvoie à ce qui est fait ou est vécu *en commun*, sans plus. Il ne fait rien d'autre (et c'est déjà beaucoup) que de ratifier le partage d'une situation. En indiquant la participation des êtres qui y prennent part, il signe leur manière d'y appartenir et leur façon de se rapporter les uns aux autres, en tant qu'ils tiennent compte de ce partage (qui peut être tout à fait circonstanciel et résolument ponctuel) et se doivent des choses les uns aux autres.

La communauté commence très bas et avec très peu, de sorte qu'elle peut se tenir en deçà et avant toute politique. Elle touche ainsi aux « régimes du proche » et aux attachements familiaux ne regardant qu'un faible nombre de personnes et de choses à portée les unes des autres, voire même intimement liées et personnellement appropriées (Breviglieri, 1999 ; Thévenot, 2006). Les usages langagiers ordinaires font état de « communauté de voisinage », et même de « communauté des amants », alors que « collectif des amants » ou « groupe des amants » ne se laissent pas prononcer, de telles expressions écorchent les oreilles. La communauté pouvant se dire avec seulement deux personnes, voire avec une seule personne comme le laisse entendre le « vivre avec soi-même » adjacent au motif du « deux-en-un » arendtien, cela permet de venir à la racine du problème, celui de la composition et de la prise en charge de l'« être avec », autrui ou un environnement, sans avoir à présager des différentes déclinaisons et modélisations de cette mise en commun. Cette catégorie permet de mener l'enquête sans jamais oublier le moment et le principe de clôture, spécialement fort dans le cas des « amants » qui se rendent indisponibles au monde ou à autrui pour mieux s'adonner à l'intensification de leur attirance mutuelle, et sans non plus passer outre la question du partage – dans les deux sens du terme, comme partition autant que comme mutualisation.

C'est parce que l'idée de communauté est traditionnellement appariée à celle de clôture et d'homogénéité que nombre d'auteurs se gardent d'en faire usage, sans toujours se rendre compte qu'il est plusieurs formes de clôture et que certaines d'entre elles, bien que moins apparentes, n'en sont pas moins sévères. Se débarrasser du nom de la communauté ne revient nullement à être quitte du principe de clôture. Il intervient nécessairement lorsque les personnes doivent savoir comment prendre part et qui (et quoi) prendre en compte, afin de pouvoir faire communauté, en répondant aux épreuves qui attestent de leur pleine appartenance, dans le partage de choses (de devoirs et de biens) qui soutiennent leur capacité à mener une vie commune. On ne peut donc disqualifier le nom de la communauté parce qu'elle aurait partie liée aux méfaits de l'exclusion. La question de la clôture se pose à n'importe quel « rassemblement », même à ceux qui se tiennent fugitivement sur l'espace

1. En emportant et en naturalisant à bon compte toute une grammaire politique.

public urbain, puisqu'il faut posséder des « compétences » (des « compétences de rassemblement » [Joseph, 1996]) pour s'y mouvoir sans encombres.

***La réductibilité du « public » au « commun »  
et l'irréductibilité du « commun » au « public »***

L'idée de communauté est donc précieuse car elle indique une dynamique de mise en commun, sans fixer *a priori* l'échelle comme les modes de sa réalisation, mais aussi sans négliger le moment de circonscription ou le principe de clôture. Autre intérêt, elle fait le pont, sans rupture, avec la question de la communication. Communiquer, à tout le moins étymologiquement, signifie « mettre en commun » mais aussi « mettre en relation avec », offrir en partage, livrer quelque chose à l'attention commune, sans que cela ne présage de la réussite de cette opération. Pour aller à rebours de ces valorisations du « domaine public » bien installées (Tassin, 1992 & 1999) dans le sillage des travaux inauguraux de H. Arendt (1983) ou de J. Habermas (1978), on peut estimer que la publicité, la publication et la mise en public ne sont qu'une certaine forme de mise en commun ou encore le moyen d'une extension de la mise en commun. Ce processus de mise en commun serait donc plus originaire et plus englobant, en cela que le « public » est réductible au « commun », puisque publier ce n'est jamais que « mettre en commun », alors que l'inverse n'est pas vrai.

Cette dissymétrie marque l'irréductibilité du « commun ». Et donc, par voie de conséquence, l'irréductibilité de la communauté, laquelle ne se résorbe pas sans reste dans l'idée de « domaine public » et ne saurait être supplantée par une quelconque valorisation de la « publicité » ; « publicité » qui n'est en rien « antagonique » à la communauté et qui n'est nullement quitte d'un moment de clôture<sup>2</sup>, contrairement à ce qu'écrit É. Tassin. Jouer immédiatement le « public » contre le « commun » et la « publicité » contre la « communauté », cela revient à arrêter la réflexion avant de l'avoir menée à son terme ou poussée dans ses retranchements – là où il apparaît que le « public » est réductible à une certaine opération de mise en commun qui rassemble un ensemble indéfini de personnes se constituant en une communauté de réception et d'interprétation (ou encore d'enquêteurs, comme chez Dewey [Stavo-Debauge & Trom, 2004]). Cet arrêt de la réflexion est bien illustré par une

2. Ce moment opère également dans les pensées du « public ». C'est par lui que se décide comment prendre part avec succès à cette dynamique d'échange d'arguments, de partage d'opinions ou d'enquête collective. Un principe de clôture y règle aussi le type d'appartenance à l'œuvre, en spécifiant des modalités de participation qui présupposent une base de capacités dont la possession et la mobilisation sont requises afin que l'appartenir puisse s'accomplir et s'éprouver dans les formes attendues.

remarque symptomatique de N. Fraser. C'est dans une note de bas de page qu'elle justifie sa préférence pour la notion de « public », en rabattant la « communauté » sur le pôle de l'homogénéité consensuelle :

À cet égard, le concept de public diffère de celui de communauté. « Communauté » suggère un groupe lié et assez homogène, et porte souvent une connotation consensuelle. « Public », en revanche, met l'action sur l'interaction discursive qui est en principe sans lien et temporellement ouverte, ce qui implique une pluralité de perspectives. Ainsi, l'idée de public peut s'accommoder des différences, des antagonismes et des débats internes mieux que celle de communauté (Fraser, 2005, p. 132).

Contre cette partition, bien mal jouée, remarquons qu'ainsi pensé, le « public » n'est jamais que le lieu de constitution d'une communauté de discussion et de réception orientée vers une entente. Cette récusation de l'idée de communauté est inconséquente puisque l'auteur se fait l'avocate d'un retour de la question « re-distributive » et plaide pour une « parité participative ». Or, il n'y a de « redistribution » qu'à l'intérieur d'une communauté qui s'inquiéterait d'égaliser les parts offertes à chacun de ceux qu'elle rassemble et qui doit pour cela asseoir un sens de la solidarité entre ses membres<sup>3</sup>. L'idée de « parité participative » réclame aussi que soit fait le compte des personnes qui prennent part à un ensemble, de sorte à s'attaquer au mécompte dont souffrent les voix, les opportunités et les contributions de certaines d'entre elles. On ne peut nourrir une politique s'inquiétant du « déni » subi par « certains membres de la société du statut de partenaires à part entière de l'interaction, en mesure de participer sur un plan d'égalité par rapport aux autres » (*ibid.*, p. 80), sans se donner le fait d'une communauté où viendraient s'inscrire leurs rapports et où se vérifieraient les comptes de l'effectivité de leur égalité.

### ***L'amplitude de la communauté et son empêchement dans des histoires***

Si Tassin fait valoir des arguments assez similaires, il ajoute que « l'idée de communauté est une idée difficile » du fait « des différentes figures que peut prendre la communauté (communauté des amants ou des amis, de la famille ou du travail ; communauté ecclésiale ou politique, etc.) » (1992, p. 23-24). Mais c'est précisément parce que la catégorie de communauté « peut prendre » « différentes figures » (*ibid.*), allant de la bienheureuse intimité des corps enfiévrés et des âmes consonantes de deux personnes enamourées jusqu'à

3. Pour qu'il y ait solidarité, il faut un principe de clôture qui reconnaît une interdépendance nouant les personnes dans un destin commun ou les exposant à des « risques » partagés.

l'ensemble des phénomènes listés par l'auteur, qu'elle nous semble intéressante, cette amplitude, entérinée par le langage ordinaire, indique de belle manière son caractère primordial.

Bien que la catégorie de communauté permette de démarrer l'enquête à de bas niveaux, impliquant un faible nombre d'agents nourrissant des rapports proximaux dont les moteurs et les repères sont peu propices à un partage avec des tiers distants, elle peut aller, sans aucun problème sémantique, avec une extension d'échelles, tant spatiales que temporelles<sup>4</sup>. N'est-il pas d'usage de dire « communauté politique » et même « communauté internationale » ? La liste que donne Tassin pour attester de la difficulté à penser la communauté offre un bon exemple de ces changements d'échelle qu'il ne considère pas, puisqu'à quelque niveau que ce soit, la communauté est pour lui le théâtre de similaires « tendances » à la « fusion » (*ibid.*, p. 30-32) et sujette à une identique propension à « résorber l'étrangeté de l'autre<sup>5</sup> ».

Comme l'indique la vivacité des hantises qui informent l'invective de « communautarisme », la communauté est ce qui pose question, alors autant ne pas se voiler la face et user de la catégorie. C'est un premier pas à faire pour assumer les inquiétudes qui s'ouvrent par le seul fait de sa mention (spécialement en France) et résister à la tentation de céder au vieux réflexe consistant à opposer « société » à « communauté », ou « public » à « communautaire », en espérant s'acquitter ainsi du problème analytique et politique posé. Certes, cette catégorie ouvre à bien des histoires funestes, comme le rappelle Nancy, qui ne cède malgré tout en rien sur l'exigence d'une pensée de la communauté, « au nom de la communauté, l'humanité – mais tout d'abord en Europe – a fait la preuve d'une capacité insoupçonnée à se détruire » (2000a, p. 4). Plutôt que de la repousser, parce qu'elle est prégnante d'histoires ténébreuses qui hantent les consciences d'une mauvaise mémoire, et de lui en

4. Extension (d'échelle) tout autant qu'intensification (de ce qui s'y donne en partage), la communauté supporte ces deux modes d'accroissement. F. Julien a justement souligné que « dans son principe », la communauté « est extensive, et ce dans ces deux dimensions : à proportion à la fois de ce qui s'y partage et de ceux qui y participent » (Julien, 2008, p. 39), cette extension du « commun », capable de « s'accroître en étendue comme en intensité », serait même son « idéalité propre » (*ibid.*, p. 45).
5. Pour ce qui est de la « communauté des amants », la chose est contre-intuitive. Les « amants » ne veulent surtout pas que cette « étrangeté » se résorbe. Elle est le moteur de leur rapport, c'est elle qui les a attirés l'un à l'autre, en faisant saillir leur irrésistible singularité, mais aussi frémir la chair de leur désir (et leur désir de la chair de l'autre). L'intrigue amoureuse qui se noue entre eux n'est pas commandée par un désir de « fusion » et ce n'est pas vers cette « fusion » que tend leur « communauté ». Cette « fusion » est pour eux mortifère, elle vaut annulation de la tension qui fait la dimension érotique de leur rapport et destruction de cette qualité d'expérience qu'ils ne peuvent se donner et ne recevoir que l'un de l'autre. Pour une élaboration philosophique d'une « raison érotique », voir Marion (2003).

substituer d'autres censément plus inoffensives, au risque de perdre de vue ce qui est en jeu et de miner la possibilité d'une enquête féconde, il vaut mieux écouter W. Schapp. Parce qu'il s'y connaissait en « empêtrément » dans des histoires (Schapp, 1992), il voyait dans ce jeu sur les catégories, comprises comme des « titres d'histoires » (Greisch, 1990, p. 81) ou des « résumés d'intrigues » (Dulong, 1994), un tour de passe-passe pour s'en tirer à trop bon compte.

Peut-être veut-on diriger les histoires avec les noms, les influencer, les alléger, escamoter des histoires anciennes, tricher pour introduire des histoires nouvelles. (Schapp, 1981, p. 291, cité in Greisch, 1990.)

Supprimer le nom de communauté ne suffit pas à conjurer les maux qui se profilent à la mémoire commune lorsqu'on en fait usage. D'autant que ce geste de conjuration déclare indéniablement un empêtrément dans une histoire qui n'est autre que celle dans laquelle s'est trouvée impliquée la communauté à laquelle participent (ou à laquelle sont identifiés) les penseurs qui se sont évertués à faire disparaître ce nom, dans l'espoir de ne plus être les contemporains du passé et d'éviter le retour de certains de ses traumatisants motifs, dont celui du grandissement monstrueux de la « *Gemeinschaft* » réalisé par le nazisme. Nancy l'a noté : « qu'on l'ait alors su ou non, le mot et son concept ne pouvaient qu'être passés à la trappe de la *Volksgemeinschaft* nazie, "communauté du peuple" au sens que l'on sait. » (2001a, p. 26.) Pour prendre la mesure de cet empêtrément, nous allons suivre les pas de cet auteur qui s'est efforcé, au début des années quatre-vingt, d'offrir une nouvelle compréhension de la communauté en s'attardant sur une préposition d'apparence anodine, celle de l'« avec » qui avait déjà intéressé James, Heidegger et Arendt.

*Avec*, de manière générale, se prête à marquer toutes sortes de proximité complexes et mobiles, et loin de se réduire à la seule juxtaposition (qui par elle-même n'est sans doute déjà pas indifférente) : causer avec, se marier avec, divorcer avec, se fâcher avec, comparer avec, s'identifier avec, jouer avec (qui a plus d'un sens), dîner avec (et l'on peut dîner avec quelqu'un tout en dînant avec un risotto...), se lever avec l'aube, oublier avec le temps. C'est toujours une proximité non seulement de côtoiement mais d'action réciproque, d'échange, de rapport ou tout au moins d'exposition mutuelle. Ce n'est pas pure concomitance : si je dis « avec la tombée du jour viennent d'autres pensées », ce n'est pas la même chose que si je dis « à la tombée du jour viennent d'autres pensées ». (Nancy, 2000a, p. 7.)

Même si Nancy subvertit la figure du *Mitsein* de Heidegger, ses élaborations théoriques ont bien des points communs avec des remarques de James, qui notait que :

la philosophie s'est toujours jouée sur les particules grammaticales. « Avec », « près de », « à côté de », « comme », « depuis », « vers », « contre », « parce que », « pour », « à travers », « mon » – ces mots désignent des types de relations conjonctives rangés selon un ordre (globalement) croissant d'intimité et d'inclusion. A priori, nous pouvons imaginer un univers d'avec sans à-côté-de, ou d'à-côté-de sans ressemblance, ou de ressemblance sans activité, ou d'activité sans dessein, ou de dessein sans ego. Ce seraient des univers dotés chacun de son propre degré d'unité. L'univers de l'expérience humaine, par l'une ou l'autre de ses parties participe de tous ces degrés sans exception. Qu'il lui soit possible ou non de jouir d'un degré plus absolu encore d'union n'apparaît pas à sa surface. (James, 2005, p. 60.)

James fait de l'« avec » la particule grammaticale de la moindre « intimité » et de la plus faible « inclusion », la « pure relation d'avec » dénote une « intimité imparfaite » (*ibid.*, p. 61), « être simplement les uns “avec” les autres » dans un univers de discours est la relation la plus externe que les termes puissent entretenir, et semble ne rien impliquer quant à des conséquences plus lointaines » (*ibid.*, p. 60). On ne peut s'empêcher de penser à James lorsque, dans *Être singulier pluriel* (1996), Nancy écrit que le « sens » du « cum » de la « communauté » « semble instantanément se dissoudre dans l'insignifiance, l'extériorité, l'inconsistance inorganique, empirique et aléatoire du pur et simple “avec” ».

Il y a toutefois une différence de taille entre les deux penseurs. En effet, James se garde bien de reconfigurer l'ensemble du champ de l'expérience sur la base d'une seule des multiples « particules grammaticales » qu'il rapporte ici, en remarquant très justement que « la philosophie s'est jouée » sur elles. Tandis que c'est au moyen de la seule et unique préposition « avec » que Nancy souhaite reprendre à sa racine la question du commun (du commun de l'existence, de l'expérience et de la communication). Reprendre l'ensemble des dimensions de cette question du commun, à l'aide de cette seule préposition, c'est déjà beaucoup, mais l'auteur veut faire plus encore. Toujours armé de l'« avec », il s'agit pour lui de dégager des décombres de l'histoire une autre façon de concevoir la communauté, en la dé-figurant, et de réfléchir à la tâche du « politique », en voyant une chance donnée à la pensée dans le fait de son « retrait ».

## La figuration comme source du mal

Suivre les mouvements de ce travail réclame de comprendre de quels événements historiques il s'extirpe, de saisir les effets de la mémoire gardée des traumatismes qui l'habitent et d'appréhender ce contre quoi (plus que ce vers quoi) il va. Afin de faire sens de cette dé-figuration de la communauté, nous introduirons l'idée de hantise, qui désigne un empêchement dans une histoire lourde d'événements traumatisants dont la mémoire et les contrecoups impriment à l'écriture une direction politique. A. Margalit (2006) souligne le « rôle central que les émotions douloureuses, celles qui laissent des cicatrices en formes de souvenirs douloureux, jouent dans le choix de nos actes politiques », mais pour ne pas seulement rapporter ces « souvenirs douloureux » au pôle des « émotions », on peut s'instruire des remarques de J. Derrida (2003, p. 148) quant aux effets du choc de tout « événement digne de ce nom » et à la façon dont « il garde en lui quelque chose de traumatisant », en infligeant « une blessure au temps courant de l'histoire ».

Plus encore que sur le « passé », c'est sur l'« avenir » que le « traumatisme » porte son ombre, en entraînant une manière spécifique de se rapporter à ce qui vient, dans l'inquiétude de la possibilité du surgissement d'un « pire » modelé sur la mémoire d'un mal première fois affronté. Un mal d'autant plus marquant qu'il ne figure donc plus comme une occurrence événementielle isolée. Saisi par le mécanisme de la hantise, enclenché par le traumatisme et prolongeant son affection, il se donne alors comme un fâcheux précédent dont on n'est jamais complètement quitte car les failles qu'il a dessinées, ou desquelles il a surgi, ne sont pas colmatées. Révélant l'existence d'inquiétantes propensions ou de dangereuses vulnérabilités qui pourraient tout aussi bien produire (à terme) de mêmes effets, la mémoire du mal vient sans cesse tourmenter le présent par la possibilité même de son retour, retour dont l'imminence se pressent constamment pour une conscience empêtrée dans une histoire traumatique qui obsède la vigilance (tout en étant susceptible de tétaniser ou de déformer la capacité au jugement).

Le traumatisme n'est donc pas la simple empreinte du choc d'un événement passé. C'est au présent qu'il fait frémir et c'est le futur qu'il assombrit : « La blessure reste ouverte par la terreur devant l'*avenir*, et non seulement devant le passé. » (*Ibid.*, p. 148.) Sa singulière charge affective et pratique (mais aussi cognitive) tient à ce qu'il n'y a pas ici de « travail de deuil possible », puisque « le traumatisme est produit par l'*avenir*, par la menace du pire à *venir* plutôt que par une agression passée et "finie" » (*ibid.*, p. 149). L'éventualité de cette énième survenance d'un mal dont la mémoire se fait puis retient une certaine image convoque une modalité attentionnelle spécifique :

celle qui consiste à se tenir sur ses gardes et à veiller à ce qui vient. De même, elle ne va pas sans une dimension conative puisqu'elle pousse à déployer une gamme de réactions qui trouvent leur source, leur signification et leur direction dans une figure particulière de crainte, prompte à pousser celui qui la nourrit à s'alarmer et à lancer des alertes.

Cette crainte porte en elle les prémisses d'un « projet » essentiellement négatif puisqu'il relève en première intention d'un « rejet » et s'élabore *contre* ce qui est arrivé (et pourrait revenir). Dans son recul même, le « re-jet » déploie une impulsion qui se porte vers l'avant, même si c'est pour repousser brutalement ce qui menace de (re)venir. Le traumatisme dont cette crainte procède conduit à un genre d'agir pourvu d'une allure très particulière, puisqu'il se lie à une certaine obturation de l'attention qui est paradoxalement conjointe à l'exacerbation d'une vigilance appelant à fuir un mal qu'il lui faut d'abord découvrir et dénoncer. Le sujet du traumatisme s'efforce ainsi de conjurer un mal qu'il pense n'avoir déjà que trop bien connu et qu'il reconnaît bien souvent trop vite parce qu'il estime avoir été suffisamment instruit par des épreuves antérieures qui ont fixé plus qu'orienté son attention sur certaines choses et forgé de solides préventions à leur endroit. Il s'en prend alors avec empressement à ce qu'il considère comme les racines, les conditions ou les canaux de la survenance de ce mal autrefois apparu et dont le spectre tremble encore devant ses yeux.

Nous parlerons donc de hantise<sup>6</sup> pour spécifier la nature de cette crainte, caractériser l'empreinte « traumatique » de certains événements, saisir leur façon de peser sur le présent, depuis ce « passé qui ne passe pas » et dont mémoire est gardée, mais aussi d'inscrire une certaine manière de se situer dans l'actualité, en s'inquiétant de propensions où se lirait « le signe avant-coureur de ce qui menace de se passer » (*ibid.*, p. 148). Nous en verrons l'utilité pour rendre compte du travail de Nancy et exhumer<sup>7</sup> les motifs (historiques et politiques) qui ont présidé à sa circonscription de l'« avec » en tant que fait premier et premier des biens de la communauté. L'« avec », comme fait et comme bien, se tiendrait en amont d'une quelconque figuration de la communauté et permettrait de contenir l'appel à des modelages par lesquels elle prendrait forme et serait remplie par une certaine figure.

6. Derrida convoque souvent cette notion, spécialement dans *Spectres de Marx* (1993). Elle n'est pas non plus étrangère à Nancy, elle ouvre *L'impératif catégorique* (1983). Pour une reprise de la question de la hantise, nous renvoyons à notre thèse (Stavo-Debauge, 2009).
7. Cet étrange fonds – à la fois stable (dans sa teneur obsessive) et dynamique (quant à ses effets) –, composé par les hantises, est souvent insaisissable : « Ce qui hante entretient une étrange relation avec ce qu'il hante : il ne se donne pas dans un *vis-à-vis*. Lorsque je suis hantée par..., je suis tout entière habitée par ce qui, n'étant nulle présence identifiable, m'occupe sans jamais me faire face. » (Zarader, 2001, p. 139.)

Pour comprendre ce geste, il nous faut montrer comment cette paradoxale mise en valeur de l'« être-avec » provient d'une histoire politique dont Nancy essaie d'encaisser les chocs et de parer les contrecoups en se frayant un chemin dans l'après-coup d'une histoire qui a laissé un sillage de hantises mobilisant des inquiétudes qui confluent vers le problème de la figuration. Laquelle adviendrait comme la source du mal, spécialement de cette « expérience du mal [le nazisme], dont la pensée ne peut pas se tenir quitte » (Nancy, 1988, p. 159). Ainsi, ce n'est pas tant la communauté qui ferait problème que la projection de sa figuration par une variété d'instances qui ont nourri la prétention de la modeler. Il ne serait alors possible de revenir à la communauté qu'à la condition de l'avoir dé-figurée, jusqu'à ce que l'« avec » saillisse comme son unique « propre ».

Le propre de la communauté nous serait alors indiqué comme ceci : elle n'a pas d'autres ressources à s'appropriier que le seul « avec » qui la constitue, le *cum* de la « communauté » [...] Le *cum*, par conséquent, d'une comparution où nous ne faisons en effet que paraître ensemble, les uns avec les autres, ne comparaisant devant aucune autre instance que devant cet « avec » lui-même. (Nancy, 1996, p. 85.)

Que la figuration soit une source du mal a été tôt diagnostiqué dans *Le mythe nazi*, co-écrit en 1980. On y lit que les « enjeux de ce travail sont dans le présent et non dans le passé » (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1991, p. 7), en ce qu'une « analyse du nazisme ne doit jamais être conçue comme un simple dossier d'accusation, mais plutôt comme une pièce dans une déconstruction générale de l'histoire dont nous provenons » (*ibid.*, p. 71). Dès ici, on devine le travail des hantises qui braquent une sombre lumière sur la communauté et encombrant le chemin de sa pensée. En atteste l'appel à une « vigilance envers ce qui ne relève pas du “retour” » : « il y a d'autres sortes de répétition, qui du reste peuvent s'ignorer comme telles », mais « dont les dangers n'en sont pas moins réels. » (*Ibid.*, p. 9.) Parmi ces dangers, se compte un « air du temps » soufflant « une demande ou une attente sourde de quelque chose comme une représentation, une figuration, voire une incarnation de l'être ou du destin de la communauté », alors que « c'est bien de cette identification symbolique [...] que le fascisme en général s'est surabondamment nourri » (*ibid.*, p. 10-11).

Nancy répondra à ces difficultés, non en repoussant le nom de communauté, mais en amincissant drastiquement son idée comme sa réalité, de façon à la préserver de toute ontologie qui en ferait un « sujet » ou un « corps », l'assiérait sur une « substance » ou l'assignerait à une « essence », et cela au

profit de l'exhumation du « seul "avec" qui la constitue » (Nancy, 1996). Par là, son œuvre fournit un précieux contrepoint à ceux qui se satisfont de faire de la communauté un « fantasme » ou qui avouent l'embarras dans lequel le « mot » de communauté les plonge<sup>8</sup>. Mais la fécondité descriptive, le réalisme sociologique et la pertinence politique de cette pensée de « l'être en commun » ne sont pas assurés. Avant de buter sur ses limites, laissons-nous aller à en dérouler les fils. On verra en chemin s'il est possible de concevoir une politique qui parviendrait à ménager l'« avec », tout en refusant obstinément de donner forme à la communauté dont il serait le secret.

### *L'avec, avant toutes modélisations*

Pour Nancy, avant d'être spécifié par un modèle qui chercherait à l'incarner dans une figuration et préalablement à tout modelage qui voudrait lui faire prendre forme, le « commun » se donnerait comme un « être », un « faire » ou un « vivre avec ». Cet « avec », en lui-même, appelle des efforts. À lui seul, il laisse affleurer des attentes et génère des devoirs, d'intensités et de portées variables. À propos du travail d'Esposito sur le « *munus* », il note que :

Le *cum* est ce qui lie (si c'est un lien) ou ce qui joint (si c'est un joint, un joug, un attelage), le *munus* du *communis* dont Esposito a si bien repéré et développé la logique ou la charge sémantique (c'est le ressort de tout le livre) : le partage d'une charge, d'un devoir ou d'une tâche, et non la communauté d'une substance. L'être-en-commun est défini et constitué par une charge, et en dernière analyse il n'est en charge de rien d'autre que du *cum* lui-même. Nous sommes en charge de notre *avec*, c'est-à-dire de *nous*. (Nancy, 2000a, p. 8.)

Le devoir naissant de cet « avec » n'est pas rapporté à une « obligation » bien délimitée et clairement fixée. La tâche à accomplir se dit plus discrètement comme un *égard*, ou un *souci* à nourrir à l'endroit de cet « être-avec », et s'ouvre par une « prise en compte ».

8. On songe à Derrida (1992, p. 366) : « Je n'aime pas beaucoup le mot de communauté, je ne suis même pas sûr d'aimer la chose ». Lors d'une digression sur *La communauté inavouable* de M. Blanchot, non sans une référence indirecte à Nancy, il dit : « Dans le même sillage, je me suis demandé pourquoi le mot de "communauté" (avouable ou inavouable, désœuvrée ou non), jamais je n'ai pu l'écrire, si on peut dire, à mon compte, en mon nom. » (Derrida, 1994, p. 338.) Mais ça n'a pas empêché que ce « mot » le travaille : « D'où me viendrait cette réticence ? Et au fond n'est-elle pas, pour l'essentiel, l'inquiétude qui m'inspire ce livre-ci ? » (*Ibid.*)

*Cum* met ensemble ou fait ensemble, mais ce n'est ni un mélangeur, ni un assembleur, ni un accordeur, ni un collecteur<sup>9</sup>. C'est un *égard*, comme cela se marque lorsqu'« avec » signifie aussi « à l'égard de » : « être bien/mal avec quelqu'un », « être/ne pas être en paix avec soi-même ». Cet *égard* (qui peut être aussi un *envers* – « disposé envers quelqu'un » – un être-tourné-vers) est une prise en compte, une observation, une considération (mais en un sens qui n'est pas nécessairement de déférence), c'est un regard d'attention ou d'intérêt, de surveillance aussi, voire de méfiance ou de circonspection, ou encore d'inspection, mais il peut être aussi de simple enregistrement : moins qu'une prise en compte, une prise en note, un avoir-à-faire-avec (ce passant que je croise, par exemple). (*Ibid.*, p. 8-9.)

Nancy liste, sans faire intervenir un quelconque principe d'ordre, une diversité de manières de faire montre d'un souci pour cet « avec » qui suffirait à ouvrir le lieu ou le problème d'une mise en commun et à tracer les linéaments de l'expérience de la communauté, aussi fugace et passagère soit son existence et l'exposition à ses exigences ; ainsi de l'exemple du « passant » qui se rend aux exigences d'un « commun » ordonnancé à la co-présence d'un « croisement » qui ne réclame qu'une attention furtive et l'observation d'une inattention civile, où la « prise en compte » se dégrade en simple « prise en note ». Si cet « avec » se laisse décrire comme le fondement originaire de la communauté, il reste qu'il peut prendre bien des tours et être informé par une variété de modèles, mettant en valeur une plus ou moins forte exigence de partage et promettant une implication plus ou moins grande aux personnes. Gilbert propose une désinence forte, charpentée par des « engagements conjoints » devant donner lieu à un « sujet pluriel », de cet agir « avec » en ce qu'elle le pousse vers une modalité dense de « l'agir ensemble », comprise

9. Cette pensée du « collectif » comme simple sommation des être « collectés », c'est, très strictement, la « grande politique » que nous propose B. Latour dans *Politique de la nature* (1999). Dans cet ouvrage, la « société » se lit comme un « collecteur », et la politique comme le fait de faire le partage entre les bonnes et les mauvaises entités (des entités toutes chargées des « propositions » qu'ont su leur faire rendre les scientifiques et avec lesquels il « nous » faudrait entrer dans une « négociation », « diplomatique »), sans spécification des biens mis en jeu et sans attention aux modalités d'exercice du jugement, c'est uniquement une « procédure » de collectage qui y est dessinée. Au regard de son goût pour cette métaphore du « collecteur », on ne peut qu'être surpris par les arguments ontologiques qu'il développe dans son dernier livre (Latour, 2006). Il y fait le portrait d'un monde « plat », sans profondeur, sans hauteur et sans volume. Pourtant, la métaphore du « collecteur » va nécessairement avec la pensée d'une voluminosité, en cela qu'un « collectif » compris de cette façon doit bien avoir une dimension spacieuse, sans quoi il ne saurait recevoir les entités qu'il collecte et avec lesquelles il doit se colleter. Toutefois, on peut douter que cet argument d'un monde « plat » se maintienne, Latour s'est depuis entiché d'une autre métaphore, celle de l'« atmosphère » (Latour & Gagliardi, 2006), laquelle réclame elle aussi que le monde ne soit pas laissé en plan, sachant que l'atmosphère enveloppe et va donc avec une voluminosité.

comme une « unification » de « volontés » dans « un seul corps », informée, en sous main, par le modèle du *Léviathan* de Hobbes (Gilbert, 2003). Les « égards » dûs à l'« avec » peuvent être plus divers ; allant de l'égard négatif qui se donne au quidam et qui serait typique de l'espace public urbain, jusqu'à des devoirs érigés en droits attendus par un concitoyen, en passant par la sollicitude se donnant aux proches dans un rapport personnalisé s'attachant à l'entretien d'un bien singulier qui se découvre dans une intimité partagée. L'auteur ne le dit pas, mais ces « égards » peuvent ne pas s'adresser à ce seul « avec ».

En effet, ils peuvent regarder la communauté elle-même, c'est-à-dire l'ensemble formé par ceux qui sont en charge de cet « avec » et qui souhaitent lui donner une certaine forme, pour recueillir en commun des bienfaits spécifiques ou pour contenir certains maux susceptibles de vicier leurs rapports. S'il ne le dit pas, c'est qu'il ne veut considérer que l'« avec », laissé à sa nudité et renvoyé à son « dénuement » (Bailly & Nancy, 1991). Pour lui, ce sont ces qualités qui permettent de faire crédit à cette catégorie et autorisent son usage extensif. Bien que « presque indiscernable du “co-” de la communauté », il « porte pourtant avec lui un indice plus net de l'écartement au cœur de la proximité et de l'intimité. L'“avec” est sec et neutre : ni communion ni atomisation, seulement le partage d'un lieu, tout au plus un contact : un être-ensemble sans assemblage » (Nancy, 2001a, p. 43). C'est donc en réponse aux maux de la « communion » et de l'« atomisation » que Nancy avance l'« avec ». Il vaudrait mise à distance de ces deux mauvaises réalisations de la communauté, il la préserverait de l'exténuation du « sens » et de l'anéantissement de l'infinité des « rapports » que peuvent nourrir entre eux les êtres « singuliers » qui la composent, lesquels doivent pour cela rester « distincts », sans être séparés absolument et sans être fondus dans une totalité de rang supérieur.

Il s'ensuit donc que le rapport n'a lieu que par la distinction et qu'il est, pour autant qu'il est, cela qui, n'étant pas, distingue des étants. Dire qu'il n'y a pas de rapport, c'est par conséquent énoncer la propriété même du rapport : il doit pour être n'être pas une troisième chose entre les deux. Il doit au contraire ouvrir l'*entre* comme tel : il doit ouvrir l'*entre-deux* par lequel il y a deux. Mais l'*entre-deux* n'est aucun des deux : il est le vide [...] qui rapporte en ne rassemblant pas, ou qui rassemble sans unir, ou qui unit sans achever, ou qui achève sans porter à la fin. (Nancy, 2001b, p. 22-23.)

### *Un « entre-deux » en contre*

Malgré la divergence de leur mouvement, la « communion » et l'« atomisation » se rejoignent, le mal auquel elles conduisent étant d'un seul tenant.

Aussi le mal n'est-il jamais dans rien d'autre que dans une opération qui comble l'*avec*. On peut combler l'*avec* en le remplissant ou en le vidant : on peut l'assigner à un fond de plénitude et de continuité, ou bien à un abîme d'intransitivité. (Nancy, 1996, p. 116.)

Le soulignement de « l'avec » (ou de « l'en commun ») apparaît donc comme la mise en valeur d'un entre-deux essentiellement suspensif qui ménerait la « communication » du « sens » et l'« exposition au dehors qui définit la singularité » :

Les êtres singuliers ne sont donnés que dans cette communication. C'est-à-dire à la fois sans lien et sans communion, à égale distance d'un motif du rattachement ou d'un ajointement par l'extérieur et du motif d'une intériorité commune et fusionnelle. La communication est le fait constitutif d'une exposition au dehors qui définit la singularité. (Nancy, 1990, p. 74.)

En empêchant toute exposition mutuelle, la « communion » comme l'« atomisation » arasent les possibilités pour le « sens » de naître (du et au contact de « singularités » qui s'affectent les unes aux autres) et de s'offrir en partage, dans une « communication » qui parcourt les écarts sans les supprimer. Pour le cas de la « communion », cette condamnation du « sens » procède d'un écrasement de « l'entre », absorbant les « singularités » dans une totalité sans espacement où elles ne trouvent plus à pouvoir s'affecter, en s'attirant ou en s'opposant<sup>10</sup>. Dans une communauté communiant, le « sens » ne peut plus se « communiquer » et les « singularités » ne peuvent plus apparaître, puisque pour qu'il y ait partage du premier et « comparution » des secondes, il faut compter avec une partition, des écarts, des distinctions. Bref, il faut l'« interruption d'une totalité » :

Les êtres singuliers comparaissent : cette comparution fait leur être, les communique l'un à l'autre. Mais l'interruption de la communauté, l'interruption d'une totalité qui l'accomplirait, est la loi même de la comparution. (Nancy, 1990, p. 152.)

Quant à l'« atomisation », l'anéantissement de la « communication » provient d'une absolue « séparation », mettant à part des entités closes sur elles-mêmes (sans solution de contact et donc privées de la capacité de s'affecter mutuellement) qui ne nourriraient aucune « inclination » à l'endroit de leurs entours et ne trouveraient donc à « comparaître », en s'exposant à des rencontres dont l'« enjeu » est un monde commun.

10. « Communication » qui sera dite « retrait de la communion » (Nancy, 1988, p. 92).

Au reste, on ne fait pas un monde avec de simples atomes. Il y faut un *clinamen*. Il faut une inclinaison ou une inclination de l'un vers l'autre, de l'un par l'autre ou de l'un à l'autre. La communauté est au moins le *clinamen* de l'« individu ». Mais aucune théorie, aucune éthique, aucune politique, aucune métaphysique de l'individu n'est capable d'envisager ce *clinamen*, cette déclinaison ou ce déclin de l'individu dans la communauté. Le « personnalisme », ou bien Sartre, n'ont jamais réussi qu'à enrober l'individu-sujet le plus classique dans une pâte morale ou sociologique : ils ne l'ont pas incliné, hors de lui-même, sur ce bord qui est celui de son être-en-commun. L'individualisme est un atomisme inconséquent, qui oublie que l'enjeu de l'atome est celui d'un monde. (Nancy, 1990, p. 17.)

Ce que Nancy nomme « atomisme » n'a que peu de choses à voir avec ce que C. Taylor (1997) désigne par la même expression, même si l'un comme l'autre fourbissent une critique du libéralisme politique en s'attaquant à ce qu'ils comprennent comme une centration excessive et irréaliste sur un « individu » disjoint de toute communauté vers laquelle, pour laquelle et par laquelle, il ne serait pas engagé. Ce qu'oublie cette critique, c'est que le libéralisme politique n'est pas insoucieux de la communauté. Tout au contraire, ce fut là son premier souci, celui qui a inauguré et informé la constitution d'une grammaire libérale de la mise en commun des personnes et des choses. L'enjeu du libéralisme est bien la communauté, c'est parce qu'il s'inquiète et répond d'un genre spécifique de menace pesant sur elle – menace qu'il a cherché à « encaisser » (Stavo-Debauge, 2009) après en avoir fait l'épreuve – qu'il a donné lieu à cette figure de l'« individu » qui attise les critiques. Le libéralisme politique ne propose pas une figure d'agent, l'« individu », qui serait, comme l'énonce Nancy (1990), empêché d'être « incliné hors de lui-même, sur ce bord qui est celui de son être-en-commun ». Le libéralisme se garde seulement d'un débordement des convictions, convictions menaçant d'envahir l'espace en commun et de le plier à elles au nom d'une vérité révélée qui, en se montrant intraitable et en se tenant pour indiscutable, peut conduire aux maux fondamentaux qui ont été la grande affaire et le ferment inaugural de cette grammaire politique : les guerres de Religion et les tyrannies subséquentes.

C'est dans un mouvement de conjuration et d'encaissement durable de tels périls, lesquels ne prennent sens qu'à l'horizon d'une communauté, que le libéralisme s'est offert comme une grammaire politique susceptible de mettre à l'abri la mise en commun du vicieux travail de telles propensions. Cette grammaire a alors donné naissance à la figure morale d'un agent civil qui puisse être approprié à cette tâche ; soit ce fameux « individu » si étonnamment décrié en ce qu'il n'aurait pas le sens de la communauté, ou en serait par trop détaché, lors même qu'il fut édifié pour la consolider, en faisant en sorte que ses

membres puissent tenir ensemble, se gardent de sombrer dans la guerre intestine et parviennent à faire encore communauté, en dépit de leurs profondes divergences (Larmore, 1990 ; Rawls, 1995).

Quand on prête attention aux inquiétudes qui informent la grammaire libérale, on ne peut plus dire comme Nancy que « l'individualisme » libéral est « inconséquent »<sup>11</sup>. Au regard de ce qu'il n'oublie pas et de ce qui le hante, soit la possibilité historiquement éprouvée d'une certaine forme de guerre civile conduite par un embrasement des convictions religieuses fondées sur une vérité révélée, il est même très conséquent dans son institution d'une séparation entre le « privé » et le « public », par laquelle s'assure une privatisation des convictions qui ne peuvent se faire valoir qu'en l'état d'« opinions » rapportées à leur seul porteur, de même que dans sa mise en œuvre d'un principe de « tolérance » mutuelle qui vaudrait d'ailleurs modèle pour la confection de « droits culturels » (Habermas, 2008).

Plus généralement, le caractère conséquent de la grammaire libérale, comme de toute grammaire politique, est fonction des maux et périls (généralisant des hantises sur lesquelles ladite grammaire va se régler) que celle-ci reconnaît comme son affaire et qu'elle entend prendre en charge et encaisser, c'est-à-dire tout à la fois porter à son compte, par où elle en fait sa responsabilité, mais aussi contenir, canaliser et limiter. La pertinence et le « réalisme » d'une philosophie politique ne peuvent se laisser évaluer qu'à la condition de ne pas négliger la nature du mal et des épreuves dont elle se garde, mais aussi la situation historique dont elle provient et au sein de laquelle elle s'est inscrite et déployée. Et voilà qui vaut également pour la philosophie de Nancy.

### **L'après-coup et le coup d'après : entre héritage d'une histoire traumatique et conjuration d'espairs politiques mortifères**

Selon Nancy, c'est « notre » situation historique qui plaiderait pour cette découverte de la nudité et de la pauvreté d'une communauté qui doit se réduire à la seule prise en charge de l'« avec » et s'interdire de faire « œuvre » d'elle-même. L'« avec » devrait donc être saisi *avant* toute modélisation. Toutefois, si l'auteur s'efforce bien d'établir la primauté de l'« avec », il reste que ce motif ne s'est révélé à lui qu'*après* une confrontation avec l'héritage d'une histoire lourde de maux politiques sans précédent. Sa pensée de l'« avec » est une pensée qui a fait les comptes de l'histoire et qui se sait devoir compter avec la mémoire gardée de politiques qui se seraient catastrophiquement emballées « au nom de la communauté ». C'est donc la difficulté dans laquelle « nous »

11. Mais on peut toujours dire que ces inquiétudes sont excessives et que la politique du « moindre mal » qu'elles dessinent est moralement indigne (Michéa, 2007).

serions maintenant à « nous » figurer la communauté qui dénuderait l'expérience que « nous » avons, en laissant ainsi venir à l'attention que l'« avec » est sa première modalité d'existence (et qu'elle devrait être la seule). Devant des expériences historiques qui en imposent (au point d'avoir longtemps tétanisé les consciences), ce douloureux enseignement impose la mise en œuvre d'un travail de pensée qui doit se frayer de nouveaux passages. Si le « retrait du politique » (Nancy, 1996, p. 64) invite la pensée à sortir de sa retraite et à s'affranchir de certains « fantasmes », c'est aussi « un motif terrible » qui l'y enjoint.

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 [...] Que l'œuvre de mort [...] se soit faite au nom de la communauté – ici celle d'un peuple ou d'une race auto-constitué(e), là celle d'une humanité auto-travaillée –, c'est bien ce qui a mis fin à toute possibilité de se reposer sur quelque *donné* que ce soit de l'être commun (sang, substance, filiation, essence, origine, nature, consécration, élection, identité organique ou mystique). C'est même, en vérité, ce qui a mis fin à la possibilité de penser un *être commun* selon quelque modèle que ce soit d'un « être » en général. (Nancy, 2000a, p. 4-5.)

L'auteur rappelle ainsi ce que l'on attendait de la communauté, autant d'espoirs qui se comprennent maintenant comme des tentations mortifères.

Toute-puissance et toute-présence, c'est toujours ce que l'on requiert de la communauté ou ce que l'on va chercher en elle : souveraineté et intimité d'une présence à soi sans faille et sans dehors. On veut « l'esprit » d'un « peuple » ou « l'âme » d'une assemblée de « fidèles », on veut « l'identité » d'un « sujet » ou sa « propriété ». (Nancy, 2001a, p. 15.)

Ce retour sur les espoirs confiés naguère à la communauté le ramène pareillement à l'évidence d'un « être-avec » résolument dénudé. Moins encore qu'une « valeur », ce mode d'« être singulier pluriel » demande à être reconnu comme une « condition » ontologiquement indépassable<sup>12</sup>. Hanté par les méfaits de « projets » (« communistes » *et* « fascistes ») cherchant à réaliser une unique communauté totale, l'auteur est reconduit vers la question d'un « commun » compris comme un simple « être avec » qui objecterait discrètement

12. Ontologie dont s'occupe *Être singulier pluriel* (Nancy, 1996) : « Ce texte ne dissimule pas l'ambition de refaire toute la "philosophie première" en lui donnant pour fondation le "singulier pluriel" de l'être ». Le motif philosophique répond à l'histoire et de l'histoire ; « ce n'est pas une ambition de l'auteur, c'est la nécessité de la chose même et de notre histoire » (*ibid.*, p. 13).

à la tentation périlleuse de la « toute-puissance » et de la « toute-présence » : « si le “commun” est l’“avec”, l’“avec” désigne l’espace sans toute puissance et sans toute présence » (Nancy, 2001a, p. 18). Au dénuement de l’« avec », Nancy se trouve fatalement reconduit. Dès lors qu’il s’approche de l’idée d’une communauté figurée en propre dans une « essence » à recouvrer, dans une « souveraineté » à instituer ou dans un « projet » à accomplir, il bute sur les hantises entrevues auparavant et voit surgir le vice des attentes placées antérieurement dans le motif communautaire. En « nous » léguaient des impossibilités, l’histoire nous a frappés d’un impouvoir, c’est là son enseignement.

D’une part, *il ne peut plus* s’agir d’une seule communauté, de son essence, de sa clôture et de sa souveraineté, d’autre part il ne peut plus s’agir d’ordonner la communauté aux décrets d’une souveraineté Autre, ni aux fins d’une histoire. Mais il ne peut plus s’agir non plus de traiter la socialité comme un accident regrettable et inévitable, une contrainte à gérer tant bien que mal. La communauté est nue, mais elle est impérative. (Nancy, 1996, p. 55-56.)

Si une pensée de « l’avec » advient comme le seul recours, c’est qu’elle permettrait de dire « nous » autrement que comme un « on » (= tous et personne) et autrement que comme un « je » (= une seule personne, ce qui est encore personne...). Sans reconduire la nostalgie d’une « perte de la communauté », elle offrirait de répondre à la question suivante : « Comment donc être en commun sans faire ce que toute la tradition [...] appelle une communauté (un corps d’identité, une intensité de propriété, une intimité de nature) ? » (Nancy, 2001a, p. 6).

### ***Savoir accueillir le « retrait du politique »***

C’est seulement à qui sait accueillir le « retrait du politique » que cette question de l’« avec » peut apparaître (Nancy, 1996, p. 63), « le retrait du politique » se produisant comme « le découvremet, le dénudement ontologique de l’être-avec » (*ibid.*, p. 57). Mieux nommé ensuite comme défaut d’une figuration non délétère de la « communauté », ce « retrait » donnerait lieu à la pensée de « l’être-avec ». Dans « le désenchantement ou le désarroi de notre fin de siècle » surgit « l’être social »

[qui] devient, de manière d’abord infiniment pauvre et problématique, « l’être-en-commun », « l’être-à-plusieurs », « l’être-les-uns-avec-les-autres », mettant à nu « l’avec » comme la catégorie encore sans statut et sans usage, mais d’où nous vient, au fond, tout ce qui nous donne à penser – et tout ce qui donne « nous » à

penser. C'est au moment même où il n'y a plus de « vision socialiste » à présenter et à proposer au « poste de commande » d'un sujet de l'histoire et de la politique, au moment où [...] il n'y a pour ainsi dire plus de « cité » ni même de « société » dont on puisse modeler une figure régulatrice, que l'être-à-plusieurs, soustrait à toute intuition, à toute représentation ou imagination, s'offre avec toute l'acuité de sa question, et avec toute la souveraineté de son exigence. (*Ibid.*, p. 63.)

Loin de se lamenter de ce « retrait », l'auteur le fait sien et le crédite de bien des vertus. Il n'est plus vu comme un « manque<sup>13</sup> », il se présente comme une chance. En faisant présent de l'« avec », ce « retrait » ouvrirait l'espace pour l'invention d'une autre modalité du politique, en cela qu'il « trace les contours de ce qui reste en souffrance : une instance qui règle l'ordonnance du commun sans assumer ni une substance ni une subjectivité communes » (Nancy, 2002, p. 166). Pour saisir cette chance, il ne convient pas seulement de (se) tenir à ce que ce « retrait » découvre. Il faut aussi se refuser à prolonger le souci de l'« avec » jusqu'à un souci *pour* la communauté. En somme, afin de ne pas participer à l'édification d'un quelconque « sujet » ou d'une quelconque « substance » communautaire, il s'agit donc de refuser de céder à une valorisation de la communauté et de résister à la tentation de vouloir prolonger ce souci dans la direction d'un « projet » à réaliser.

Un tel refus ne va pas sans poser problème, y compris quant à ce que l'auteur propose, en établissant que la question du « commun » trouve à se mieux comprendre et à se mieux traiter si elle s'énonce comme « prise en charge » de « l'avec ». Cette « prise en charge » de l'« avec » suppose de se soucier du rapport noué entre les êtres qu'il met en contact, en présence ou en contiguïté. Pour s'acquitter de cette tâche, il faut pouvoir se prononcer sur ses modalités possibles. S'inquiéter de cet « avec » revient à devoir se pencher sur les modalités de sa réalisation, ce qui demande d'être en capacité d'en considérer, à l'issue ou dans le cours d'épreuves pratiques qui révèlent une réalité qualifiée, certaines comme souhaitables et désirables, bonnes pour ainsi dire, et d'autres comme dommageables et mauvaises. Afin de départager ces diverses modalités et d'en faire publiquement valoir certaines, il faut bien en appeler à des modèles, constitués autour d'un ou de plusieurs biens rencontrant ou stabilisant des aspirations partageables, qui indiquent la bonne façon de « vivre avec », permettent de juger du rapport mis en jeu et d'intervenir sur celui-ci, en le modulant et en le modelant en conséquence.

A minima, ces modèles doivent répondre pratiquement aux questions suivantes : que doivent être ces autres « avec » auxquels nous avons partie liée

13. Comme dans *Le mythe nazi*, où on lisait « il nous manque quelque chose, il nous manque le politique, nous n'en disconvenons pas » (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1991, p. 15).

et auxquels nous sommes mutuellement « livrés » et « exposés » ? Comment sommes-nous engagés par leur présence, et que s'agit-il de partager et de mettre en commun « avec » eux ? Cet « avec » n'aura pas les mêmes qualités selon que celui avec lequel il faut compter se présente comme un proche, un voisin, un associé, un concitoyen, un quidam croisé dans l'espace public, ou encore un étranger, soit celui à l'égard duquel aucun « avec » n'existait antérieurement à sa venue. Selon les cas, quelle forme cet « avec » doit-il prendre ? Comment faut-il se le figurer et s'engager à l'endroit de ceux qu'il livre les uns aux autres ? Enfin, celui-ci doit-il s'accomplir dans un rapprochement qui se donne comme un « auprès de », ou alors doit-il se conjuguer comme ou dans un « être ensemble », ou lui faut-il seulement se réaliser dans un « à côté de » qui énonce une simple coexistence sans entremêlement et qui se satisfait d'une paisible indifférence mutuelle ?

Dès lors que l'on en vient à se poser ces questions, on ne peut plus faire l'économie d'une remontée au problème de la figuration de la communauté (mais aussi des choses dont elle se soutient et des personnes qui la composent). Nourrir un souci pour cet « avec », prendre en charge et calibrer les « égards » nés de celui-ci, en s'appuyant sur une variété de modèles du « vivre ensemble », cela réclame la disponibilité d'une figuration de la communauté, figuration qui concourt à fixer et à donner forme à ce qui est dû à ceux qui y prennent part. Pour pouvoir s'inquiéter de la qualité des rapports qui doivent se nouer entre les personnes qui prennent part à un ensemble qui a les traits d'une communauté (*i.e.* un ensemble faisant du partage de l'« avec » une charge commune), il est nécessaire de prendre appui sur, de se rapporter à, ou de s'inspirer d'une certaine figuration de la communauté.

### ***D'un doute exprimé lors de la valorisation de ce « retrait »***

L'auteur n'est pas loin de le reconnaître, précisément lorsqu'il se penche sur le « retrait du politique », même s'il y voit l'occasion d'une réinvention de l'ordonnancement du « commun », recadré comme « *en commun* » et apuré de toute substantivation menaçant de ne plus le donner comme condition d'un partage qui vaut « résistance à la fusion<sup>14</sup> ». Bien qu'il estime que ce « retrait » épuise toutes possibilités de figuration d'un modèle de communauté (qu'il soit « politique » ou « religieux »), un doute vient s'immiscer dans sa pensée. Après avoir estimé que l'exténuation d'une certaine forme du politique « n'a pas un autre sens que le retrait de tout espace, instance, ou écran de projection pour une figure de la communauté », il écrit qu'« à terme la question est de

14. « Sans cette résistance, nous ne serions jamais longtemps en commun, très vite nous serions “réalisés” dans un être unique et total. » (Nancy, 1990, p. 54.)

savoir si l'être-ensemble peut se passer d'une figure, et par conséquent d'une identification. » (Nancy, 1996, p. 64.)

Pour le dire abruptement, il ne nous semble pas possible de se passer durablement de toute figuration de « l'être ensemble », en ce que c'est la prise en charge de « l'être-avec » qui réclame une figuration de la communauté et des choses qui importent à ceux qui y participent. En effet, c'est en se figurant le bien sur lequel veiller, ou en gardant à l'œil le mal à éviter, qu'il est possible d'appeler l'attention sur les formes de la réalisation de cet « être en commun » dont la charge est partagée. C'est pareillement depuis le site d'une figuration de la communauté, celle que les personnes souhaitent former et tiennent pour bonne et désirable, qu'elles armeront ou se verront réclamer des manières spécifiques de se rapporter à autrui et de s'engager à l'égard du « nous » qu'elles constituent.

Au reste, cette résistance à la figuration est loin d'être entière dans le travail de Nancy. Certes, il se garde de figurer la bonne communauté et de « déterminer » ce qui vaut comme le « bien vivre » en son sein (2008, p. 50), mais par contre il érige plusieurs figures du mal et convoque une variété de méfaits auxquels son écriture offre une incarnation. Son écriture est donc conduite par une quête consistant à conjurer une série de méfaits qu'il ne se prive pas de doter d'une figuration. Sachant que c'est contre eux qu'elle s'arme et sur eux qu'elle veut attirer l'attention, il lui est difficile de faire autrement : pour attirer l'attention sur le mal, il faut pouvoir le figurer, lui donner une forme qui puisse être reconnaissable et faire impression. Malgré les maux de la figuration que traque son écriture, le mal y est donc bien figuré<sup>15</sup>.

### ***Ordonnancer (et donc appartenir), prendre en compte (et donc figurer)***

Si l'objet de la politique est de recouvrer une « instance qui règle l'ordonnance du commun », encore faut-il que cette « instance » soit en mesure de faire cas de ce « commun ». Et voilà qui suppose qu'elle puisse se le figurer afin de rendre disponible ses attendus auprès de ceux qui ont à s'en soucier. Le réglage de l'« ordonnance du commun » qui incombera par la suite à cette « instance » fait déjà à lui seul signe vers la nécessité de la présence d'un « modèle » et pointe vers une entreprise de « modelage ». Cette idée d'ordonnement du « commun » (de son partage comme de sa partition) évoque le travail de la règle et plus spécialement de la règle de droit. Or une règle de cette sorte est précisément quelque chose qui se propose comme un « modèle

15. Pour une enquête sur les facilités coupables de la figuration du mal employée par la « gauche radicale » afin de relancer la « critique », facilités auxquelles Nancy ne cède pas, nous renvoyons au livre de D. Trom (2007).

pour l'action » (Jammeaud, 1990) visant à informer ou à canaliser des conduites en les ordonnant à l'observation d'une variété de principes mis en forme pour et par le droit. Cette privation du ressort de la figuration de la communauté, même si elle est seulement alléguée, entraîne d'autres difficultés quant à l'« ordonnance du commun ».

Pourvoir au partage de cette tâche requiert de savoir quels sont ceux qui doivent y participer, en tant qu'ils appartiennent à la communauté. Vouloir se priver du recours à toute figuration de la communauté, c'est s'interdire de poser la question de l'appartenance, mais c'est aussi s'empêcher de s'inquiéter de sa bonne réalisation ou de son heureux partage (*i.e.* de son « ordonnance ») ; double question qui réclame de s'appuyer sur ses promesses, qui doivent bien être quelque part inscrites ou déposées (dans un concept ou dans une déclaration des droits), ou sur des modèles positivement évalués vers lesquels confluent les jugements des personnes et auxquels s'alimentent leurs aspirations à faire communauté d'une juste manière. En s'en tenant à cette privation consentie, l'auteur s'expose au risque de ne pas pouvoir accomplir, ou veiller à, cette « prise en compte » qu'il trace pourtant comme l'ouverture même des différents « égards » dus à « l'avec ». Passée une certaine échelle de communauté, cette « prise en compte » appelle la mise en œuvre d'une variété de dispositifs de figuration, appuyée sur des « investissements de forme » nécessaires à une coordination étendue (Thévenot, 1986), tant des choses qui font l'objet d'un partage ou d'une distribution que des personnes qui ont ou doivent avoir part à ce partage et à cette distribution (mais aussi des comptes de l'un et de l'autre).

Le motif de l'appartenance vient alors remarquablement se croiser avec celui de la « prise en compte ». Appartenir, c'est disposer de l'assurance d'être pris en compte et d'avoir part aux comptes de la communauté. Cette part prise aux comptes de la communauté signe la reconnaissance d'une contribution ou d'un apport. Elle s'offre aussi comme la possibilité d'une mise en cause (arrivant comme une demande de comptes portant réclamation et attendant que ceux-ci soient rendus) de la distribution et du partage des choses communes dont l'obtention confère une pleine appartenance. Il ne suffit donc pas de dire que « pour exclure, l'exclusion doit désigner : elle nomme, elle identifie, elle donne figure » (Bailly & Nancy, 1991, p. 104). En rester là, c'est oublier que veiller à l'inclusion ou à l'égalité d'appartenance de chacun à la communauté est une activité qui suppose que tous y soient pris en compte – et ils ne pourront l'être que s'ils accèdent à une figuration, laquelle signifie tout aussi bien que l'on compte avec et sur eux. Se voir reconnu comme figurable par la communauté, pouvoir figurer en son sein, en (se) comptant comme un membre à part entière, est une définition possible de l'appartenance plénière.

### À défaut d'épreuves, une prise en charge prise en défaut

Dans le travail de Nancy, la mise en évidence de « l'avec » soutient une valorisation de la capacité qu'ont les êtres à s'affecter mutuellement, à ne pouvoir se clore sur eux-mêmes ou se dissoudre dans une totalité une qui mettrait fin au jeu entre l'attraction et la répulsion, jeu faisant de « l'avec » la condition de l'expérience du partage (et du partage de l'expérience<sup>16</sup>). Si l'auteur dispose une pluralité de modalités de la prise en charge de l'« avec », à lire les développements consacrés à cette préposition, il se focalise essentiellement sur des phénomènes de contiguïté : ce qui est en partage, c'est l'espace et le temps, sans plus. Pour en faire surgir les exigences les plus propres, il lui faut se tenir au ras de l'« avec », sans rien engager d'autre que l'« avec » lui-même.

En l'état, cet « avec » paraît trop nu et trop « neutre » pour inspirer des exigences bien délimitées ou des égards distinctement reconnaissables. L'auteur peut difficilement dire quoi que ce soit de la prise en charge que requiert l'« avec », car son travail ne fait pas acception des propriétés et des capacités (positives ou négatives) des êtres qui se trouvent mis en rapport et sont appelés à co-exister. Posé comme une « condition », « ontologique », c'est un peu comme si l'« avec » était à l'abri de toute épreuve et de toute mise à l'épreuve (en cela que l'ontologie est ce dont on ne dispose pas).

Pour Nancy, il s'agit là d'une façon de tenir à distance les modèles du « vivre ensemble » et les figurations de la communauté. La pure contiguïté ou le contact appréhendé dans sa nudité même, voilà des expériences qui se passeraient de tout modèle et se donneraient à vivre dans leur pure immanence. En réfléchissant ainsi, c'est comme s'il pensait pouvoir trouver « le sens de l'être-avec à même l'avec » (Nancy, 1996, p. 76), sans faire intervenir quoi que ce soit d'autre que l'expérience nue de cet « avec » lui-même<sup>17</sup>.

Si Nancy encadre et cerne cet « avec » par deux contre-modèles, il n'est néanmoins jamais vraiment concrètement spécifié. Il se tient dans l'ouverture de cet entre-deux, autant qu'il tient de cet entre-deux (à la fois suspensif et attractif), mais sa sécheresse et sa neutralité ne le rendent pas candidat à l'octroi ou à la donation d'un « sens », d'un accent de réalité éprouvant ou d'une valeur éprouvée. D'autant que si « l'avec » n'est le sujet ou l'objet d'aucune

16. Opérateur de l'affection, l'« avec » offre d'éprouver le et les sens, tout comme d'être éprouvé par le monde dans un débordement continu. Facteur d'exposition et donc d'altération, il est le vecteur de toute expérience : « L'existence n'est rien d'autre que l'être exposé : sorti de sa simple identité à soi et de sa pure position, exposé au surgissement, à la création, donc au dehors, à l'extériorité, à la multiplicité, à l'altérité et à l'altération. » (Nancy, 2002, p. 176.)

17. Par quoi il faut entendre sans médiations, mais aussi sans choses et sans objets disposés entre les personnes, afin que « l'« avec » reste entre nous » et que « nous restons entre nous : rien que nous, mais rien qu'intervalle entre nous » (*ibid.*, p. 84).

épreuve le regardant en propre, à l'issue de laquelle il serait possible de l'apprécier puis de le qualifier, cela doit beaucoup au fait que, dans les textes de Nancy, les personnes ne semblent pas *agir*. Elles ne sont pas les unes *avec* les autres *pour* faire quelque chose ou *afin* de faire advenir ou de réaliser quelque chose, par où elles seraient donc engagées dans une quête réclamant une coordination et des garanties pour canaliser la dynamique incertaine de l'agir et gouverner sa menée, elles sont seulement les unes *avec* les autres – déçuevrees. Or voilà qui dissipe toute possibilité de description d'épreuves, en ce que rien de défini ne semble être quêté, souhaité attendu ou redouté par les unes et les autres.

Pour partager notre gêne, il nous faut dire quelques mots des « épreuves » que nous regardons en nous appuyant sur la différenciation des formes de l'agir en « régimes d'engagement », proposée par L. Thévenot<sup>18</sup>. Fort de ce travail analytique de décomposition, on peut avancer que l'épreuve se dit de ce qui pour l'agent engagé fait une différence, en délivrant ou en affectant un *bien* qui lui importe, à l'issue ou lors de la rencontre entre cet agent et un environnement de choses ou d'autres agents. Autour de ce noyau de sens, d'autres acceptions peuvent être dérivées. Mais il s'agit là d'une signification noyau, car pour qu'il y ait épreuve pour l'agent, pour que celle-ci l'engage et le concerne, il faut compter avec la présence d'un bien (quelque chose qui lui importe, auquel il tient, qui le tient, qu'il vise ou qu'il quète), sans quoi rien ne serait en jeu pour lui et il ne serait donc pas passible de ce qui (lui) arrive. C'est seulement depuis le site de ce bien (activement quêté ou passivement mis à découvert par une déconvenue) que ce qui arrive (ou lui arrive) peut faire une différence et être ainsi doté d'un accent de réalité ; tant pour l'agent engagé dans ou par l'environnement que pour celui ou ceux qui l'observent et s'inquiètent de saisir ce qu'il fait ou subit. Si l'on parle de signification noyau, c'est qu'il convient que l'épreuve porte à conséquence, que son issue importe aux personnes qui y sont engagées et les affecte pour que l'on puisse parler d'épreuve les concernant, d'épreuve éprouvée et éprouvante. Si ce qui est en jeu (*i.e.* en suspens, en cause ou en question) n'importe pas à la personne, si l'engagement dans l'épreuve ne lui coûte nul effort ou bien si elle n'est pas affectée par ce que délivre, révèle, produit ou inscrit le terme de celle-ci (bref, si cela la laisse impassible), il est alors tout à fait étrange de dire que, pour elle, il en a été d'une épreuve.

18. Lequel fait varier la nature des épreuves selon des « régimes » gouvernés par des figures du bien d'amplitudes variées (du bien proximal le plus personnel au bien commun, en passant par le bien impliqué dans la réalisation d'une « action normale ») allant du plus « proche » au plus « public » et impliquant des « formats » différents de saisie de ce qui fait « information », saisie à partir de laquelle l'inquiétude sur l'agir est canalisée et la réalité est appréhendée ou fait retour (Thévenot, 2006).

Nancy configure l'« avec » d'une façon telle que l'on ne saisit pas comment il éprouve les personnes. Pourtant, c'est bien lors de telles épreuves que les personnes sont amenées à s'en soucier et à le prendre en charge, en jugeant ses modulations et en intervenant sur elles. L'« avec » étant posé comme sec et neutre, il est difficile de décrire les façons dont elles en ont l'expérience (*i.e.* l'éprouvent ou sont par lui éprouvées) et visent à l'accommoder. Certes, l'auteur dresse, à rebours, plusieurs modes négatifs dans lesquels cet « avec » est susceptible de déchoir et de s'abîmer. Mais jamais il ne nous montre précisément comment cette transformation arrive et selon quelles propensions l'« avec » se convertit perversement en ses contraires, jusqu'à être anéanti. S'il en fait la réalité première de toute communauté, tant d'un point de vue ontologique que d'un point de vue temporel, c'est donc que le mal provient de « l'avec » autant qu'il s'attaque à lui. Cependant, son travail ne montre pas comment le mal arrive et prend depuis « l'avec » lui-même, en tant qu'il serait disposé au mal ou passible de propensions mauvaises, avant que d'arriver à « l'avec » et de s'en prendre à lui.

S'il y a bien des épreuves dans les textes de Nancy, il s'agit essentiellement d'épreuves historiques échues. Si elles sont encore pourvues d'une efficience, c'est qu'elles ont inscrit des hantises qui appellent à une vigilance relative aux lieux de vulnérabilité où le mal peut s'immiscer et aux choses qu'il peut blesser ou corrompre. Le souvenir obsédant de ce mal (et la menace d'une réouverture de plaies mal suturées) motorise son écriture et scande son avancée jusqu'au terme de cette *paradoxe* mise en valeur de « l'avec », comme réalité ontologiquement première et politiquement suffisante de la communauté. « Paradoxe » puisque ladite préposition recueillerait et ferait droit à une « condition » avant que de se prononcer sur une « valeur ». Sachant que l'« avec » perce dans toute son acuité à l'occasion du reflux des négativités de l'histoire qui l'ont mise à nu et qu'il doit nous immuniser contre nombre de méfaits politiques, il est difficile de ne pas y voir une valeur et l'index d'un bien primordial réclamant d'être activement protégé. Mais pour que cet « avec » puisse s'offrir comme un bien à défendre, il faudrait qu'il ne soit pas laissé dans cet état indéfini où il est difficile qu'il puisse engager les personnes à faire montre d'un souci à son endroit.

Ce qui fait défaut, ce sont donc des épreuves susceptibles de faire saillir des modulations contrastées (évaluables et qualifiables) de « l'avec », en offrant de se prononcer sur leur désirabilité. Si l'« avec » se présente comme une sorte de bien commun (ou peut-être devrait-on dire de « bien *en* commun ») élémentaire que les personnes se doivent de protéger, encore faut-il qu'elles soient en mesure d'en éprouver les réalités, d'en reconnaître les bienfaits ou d'en identifier les méfaits, afin de prendre soin des premiers et de

se garder de la venue des seconds, dans la considération d'une diversité de biens à l'aune desquels elles évaluent leurs manières de se conduire, entre elles comme avec les choses de la communauté.

### *Un opérateur trop insignifiant*

Si Nancy a redessiné l'« avec » dans ses travaux postérieurs à la *Communauté désœuvrée*, ce motif reste encore par trop neutre, maigre, indécis et rétif à une qualification pour s'offrir comme l'objet d'un souci et le lieu d'une politique. On est alors reconduit à ce qu'il en disait dans cet ouvrage :

La logique de l'être-avec ne correspond à rien d'autre, tout d'abord, qu'à ce qu'on pourrait appeler la phénoménologie banale des ensembles inorganisés de personnes. Les voyageurs d'un même compartiment de train sont simplement les uns à côté des autres, de manière accidentelle, arbitraire, tout extérieure. Ils sont sans rapport entre eux. Mais ils sont aussi bien ensemble en tant que voyageurs de ce train, dans ce même espace et pour ce même temps. Ils sont *entre* la désagrégation de la « foule » et l'agrégation du « groupe », l'une et l'autre à chaque instant possibles, virtuelles, prochaines. Cette suspension fait l'« être avec » : *un rapport sans rapport, ou bien une exposition simultanée au rapport et à l'absence de rapport*. Une telle exposition est faite de l'imminence simultanée du retrait et de la venue du rapport, dont le moindre incident peut décider – ou bien sans doute, plus secrètement, qui ne cesse pas de se décider à chaque instant, dans un sens ou dans l'autre, dans un sens et dans l'autre, dans la « liberté » et dans la « nécessité », dans la « conscience » et dans « l'inconscience », décision indécidée de l'étranger et du prochain, de la solitude et de la collectivité, de l'attraction et de la répulsion. (Nancy, 1990, p. 222-223.)

Au regard de ces développements, il est difficile de comprendre comment les personnes peuvent régler l'« avec » ou se régler sur lui, sachant qu'il ne dispose d'aucune identité qualitative<sup>19</sup>. On ne voit guère comment elles pourraient trouver « le sens de l'être-avec à même l'avec », alors qu'il est dépeint comme suspension et indécision, comme opérateur neutre, comme simultanéité

19. Qu'il puisse être qualifié ne signifie pas qu'il soit condamné à devenir un « sujet » ou une « substance », c'est pourtant ce que Nancy écrit (1996, p. 84) : « S'il n'y a de sujet qu'avec d'autres sujets, l'« avec » lui-même n'est pas un sujet. Il est ou il fait le trait d'union/de désunion qui par lui-même ne s'approprie ni l'union, ni la désunion comme des substances posées sous le trait : celui-ci n'est pas un signe pour une réalité, pas même pour une « dimension intersubjective ». C'est vraiment [...] un trait tiré sur le vide, qui franchit et souligne ce vide à la fois, qui fait sa tension et sa traction, tension et traction – attraction/répulsion – de l'« entre »-nous. »

du « rapport » et du « sans rapport ». Tel quel, l'« avec » ne souffre aucune compréhension, il est même insensé : le sens réclame une direction, il est orientation, mais aussi la fixation ou la reconnaissance de propriétés sémantiques stables, ainsi que l'accent d'une valence contrastive. S'il est matière à politiques, à lui seul, l'« avec » ne permet pas de l'orienter, à moins de considérer que ce qu'il s'agit de comprendre et de préserver, c'est le maintien de cette possibilité simultanée du « retrait et de la venue du rapport », l'un comme l'autre toujours laissé dans l'ouverture d'une indécision qu'il ne faudrait surtout pas chercher à « combler ».

La question que pose « l'avec » est redoutable et sévère, dit-il, mais à la présenter de la sorte, sans lui adjoindre la description d'épreuves le dotant d'un accent de réalité moins évanescent que celui d'un « vide » ou d'un « intervalle », elle reste intraitable. Nancy écrit que l'« avec » vaut comme condition de l'existence (qui est immédiatement « co-existence ») et possibilité donnée aux personnes d'être affectées les unes par les autres, de déborder et d'incliner les unes vers les autres, en s'exposant dans une comparution mutuelle. Soit, mais dans son œuvre rien n'est dit quant à la façon dont elles peuvent contrôler cette affection et canaliser la forme comme la portée de leur livraison aux unes et aux autres, de même qu'aux exigences de la vie en commun et aux expériences qu'elle leur fait avoir<sup>20</sup>.

Prendre en charge « l'avec », c'est pourtant s'ingénier à contrôler en commun cette affection (*i.e.* dans le sens d'être affecté ou d'affecter) par et pour autrui, cette inclination vers autrui et cette livraison à autrui, de sorte à recueillir ses bienfaits et à conjurer ses méfaits, bref à le tenir dans des limites et à lui donner la forme d'une expérience bonne, viable et vivable. Mais, afin de nécessiter une prise en charge, l'« avec » doit d'abord venir à l'attention en l'état d'un souci, d'un problème ou d'une question. Ensuite, ladite prise en charge devra se régler sur ce qui leur importe de faire advenir ou de sécuriser. Il faut donc que les personnes concernées par le partage qu'il met en jeu nourrissent quelques aspirations quant à ce qu'il doit procurer et délivrer ou qu'elles aient été soumises à quelques indésirables conséquences réclamant une action de révision ou de correction. De sorte que l'exigence de modèles, ou à tout le moins de biens à promouvoir dont la reconnaissance est partagée ou de maux à contenir dont la teneur en négativité est avérée, fera vite retour. Conjointement viendra alors la nécessité d'un travail de figuration, tant des attendus de la communauté, des biens qu'elle promet et des maux dont elle se défie, que des choses en partage dont elle doit assurer une heureuse mise en

20. Des expériences qui ne sont pas toutes désirables, bénéfiques ou durablement soutenables et dont le degré de légitimité variera avec le genre de communauté qu'elles souhaitent former ou au sein de laquelle elles se trouvent.

commun. La question de la figuration de la communauté (*i.e.* de l'« être avec » et de l'« être en commun ») ne peut donc être à jamais repoussée.

### *Une communauté sans politique ?*

À trop se garder d'intercaler des instances tierces et de produire une figuration menaçant de se décoller de l'« avec », au risque d'en venir à « combler » le vide intervallaire qui le constitue, Nancy dessine au total une communauté étrangement plane qui ne paraît pas pouvoir répondre à la question politique qu'il lui soumet. En se tenant au ras de l'« avec », il cherche à maintenir ouvert l'espace pour la pluralité<sup>21</sup>. Mais la communauté ainsi profilée, coincée (ou plutôt dispersée) au niveau d'une horizontalité sans étages, ne semble pas en mesure de prendre en charge l'« avec » qui lui incomberait comme son unique propriété et son seul souci. Dans une telle communauté, c'est un peu comme s'il n'y avait pas de site d'où faire prévaloir auprès de ses membres des desseins à la fois supérieurs et communs, pas même celui de préserver l'« avec ».

Une telle communauté est dite devoir se soucier de l'« ordonnancement de l'en commun » (synonyme de l'« avec »), mais elle ne semble pas être en mesure de se prononcer sur la qualité et les modulations souhaitables de celui-ci (au-delà de sa résistance à la « fusion » et à « l'atomisation »). L'exercice de ce souci suppose d'en appeler à l'instance du jugement, lequel doit être orienté par des principes et nourri par la configuration de biens susceptibles d'informer une pluralité de modèles du « vivre ensemble ». Pour juger de « l'avec », avant de s'inquiéter de lui restituer une forme bonne et désirable, il faut que ceux qui ont part à la communauté puissent se *figurer* les rapports qu'ils entretiennent les uns les autres et se prononcer sur les expériences qu'il leur fait arriver. Tel que l'auteur « décrit » la communauté et à la vue des hantises qui la tétanisent, on veut croire qu'elle ne se risquerait pas à s'élever au-dessus de l'« avec » ou à s'en éloigner, même si c'est pour être en capacité de porter un jugement et de faire peser des exigences sur sa conformation. Au reste, le pourrait-elle ? Si l'« avec » constitue sans reste la communauté, c'est donc qu'il se confond avec elle, si elle n'est rien d'autre et rien de plus que celui-ci, elle ne peut donc le juger : il lui manque l'écart d'une distance et le contrefort d'une idéalité.

Ainsi de cet extrait où l'on peut lire que la communauté « n'est rien non plus de subsistant par soi », elle « est le contact, le côtoïement, la porosité, l'osmose, le frottement, l'attraction et la répulsion, etc. » (Nancy, 2002, p. 175). Dans la diversité de ces déclinaisons de façons d'être à la communauté, Nancy se tient

21. Pluralité des « singularités » à la fois espacées *et* contiguës, mais aussi pluralité des désinences et modulations de leurs rapports, c'est-à-dire des façons qu'elles ont d'être « avec » les unes les autres.

toujours très en deçà de conduites qui auraient les traits d'un agir (à peine s'agit-il de motions volontaires) et moins encore d'un agir en commun s'ordonnant à quelque chose – objectifs, biens, buts, plans, projets, valeurs, etc. – qu'il s'agirait de réaliser ou de faire advenir. On a bien des êtres les uns avec les autres, mais l'« avec » qui se trouve mis en jeu n'est finalisé, gouverné ou canalisé par aucun « pour », en l'occurrence celui que chercherait à assurer un quelconque engagement dans une action commune ou à l'endroit d'un « nous ». Cette communauté semble ne pas avoir de desseins partagés susceptibles d'engager les personnes et de requérir qu'elles y prennent part en raison de leur statut de membres.

Nul dessein donc, si ce n'est celui d'assurer une simple « co-existence » qui a cette très curieuse propriété d'être toujours déjà donnée dans une immunité : « La coexistence ne survient pas à l'existence, elle ne s'y ajoute pas et on ne peut l'en soustraire : elle est l'existence » (Nancy, 2002, p. 175-176). Autrement dit, elle serait comme à jamais à l'abri du mal de l'« atomisme » et de la « communion » : « l'exister » ne peut être « ni séparé ni fusionné, car ce sont là les deux manières de manquer à *exister* au sens véritable du terme » (Nancy, 2001b, p. 40). Étrange « co-existence » qui apparaît aussi peu exigeante qu'elle est pauvre ; pauvre d'abord (et peut-être surtout) en occasions de solliciter la venue du politique, sauf à penser que la seule tâche politique qui vaille consiste à en éterniser le « retrait ».

## Conclusion

C'est bien la position de Nancy, comme le confirme un récent petit livre sur la démocratie, dans lequel il valorise une fois encore ce « retrait du politique », au point d'en faire une exigence de la « politique démocratique », laquelle « renonce à se figurer elle-même », parce qu'« elle n'a pas elle-même à se figurer » et que c'est là « ce que le courage politique, aujourd'hui, doit savoir dire » (Nancy, 2008, p. 49). Qu'il se défie du politique, c'est évident, d'où la sobriété, voire le caractère foncièrement décevant de sa pensée quant à ce domaine de l'agir. Mais, c'est volontairement que son geste spéculatif est décevant. Il ne s'agit pas pour lui de se préparer à recevoir le politique en repensant son avènement, il entend au contraire le décevoir et souhaite « nous » en décevoir. Ce geste transporte une intention thérapeutique, communiquée par un redoutable mode d'expression.

En s'en tenant à l'« avec » et en en faisant l'opérateur d'un dégraissage radical de la communauté, c'est dans son écriture même qu'il réussit à inscrire le « retrait du politique ». Dans sa résistance à être décrit, lorsque cet « avec » s'écrit, il ne fournit quasiment plus aucune prise pour susciter un besoin de

politique ou pour en souhaiter l'action. Subtil mode scripturaire qui efface le politique à mesure qu'il trace les contours de l'« avec », faisant presque oublier que « la problématique de l'être entre et avec est de nature foncièrement politique » (Ricœur, 2004, p. 239). Ce n'est toutefois pas l'« avec » par soi-même qui « nous » instruit des bienfaits du « retrait du politique », ce sont bien plutôt les hantises sur le fond desquelles le motif de l'« avec » se détache, jusqu'à prendre cette impossible forme (impossible car l'« avec » est informe) en laquelle l'auteur « nous » enjoint à le laisser afin de protéger l'expérience de la communauté (et la communauté d'expériences) dont il serait l'unique vecteur et le plus intime garant.

Lestée par la mémoire d'épisodes traumatiques et obsédée par l'actualité des vicieuses propensions qui ont conduit à l'avènement du mal dans l'histoire, c'est surtout par des hantises que la communauté est structurée. Loin d'être inertes, en motorisant cette excessive dé-figuration de l'« être en commun », dé-figuration qui parvient presque à elle seule à barrer la venue au politique ou à en empêcher l'ouvrage, ces hantises produisent la communauté. Quoi qu'en dise Nancy, dans le creux des vagues d'inquiétude qu'elles déchaînent, c'est donc bien un « projet » qui prend forme. Sous la pression de ces hantises, l'auteur « nous » demande de vivre ensemble, *entre* « nous », *sans* plus être tenté d'en appeler aux promesses d'un agir politique énergique qui trop souvent serait allé *contre* la communauté, et donc contre « nous », en menaçant l'« avec », ce *pour* quoi et ce *par* quoi la communauté suffirait à arriver, dans l'ouverture à l'« événement » de la pure et simple « expérience qui nous fait être ». (Nancy, 1990, p. 67.)

Pour autant, ce plaidoyer n'est pas quitte du travail de figuration. Pour faire « expérience », et pour la rendre partageable, l'« événement » en question se doit d'être figuré par ceux à qui il arrive. Une fois la surprise passée, il faut se figurer l'« événement », ne serait-ce que pour comprendre ce que son advenue a fait arriver à ceux qui y ont été exposés et s'en sont éventuellement trouvés changés. Un tel travail règle l'« expérience » que « nous » avons de l'« événement », tout comme celle de la communauté qu'il a éprouvée (ou fait éprouver). Il autorise à répondre à la question suivante et à en communiquer l'issue : « Que (nous) arrive-t-il ? ». Pour explorer et maîtriser collectivement ce que cette « expérience » de la communauté procure (procure mal ou ne procure plus), il faut donc en passer par cet exercice. De cela, mais sur un tout autre plan, Nancy a pu s'instruire. Avant une transplantation cardiaque et comme pour mieux s'y apprêter, il éprouva « soudain » le besoin de devoir se « figurer » l'étrange chose (tout à coup si peu sienne) mise en cause par l'intrusion de cette défaillance qui altérerait imperceptiblement la totalité du champ de ses expériences et attentait à sa possibilité d'en vivre de nouvelles.

Si mon propre cœur me lâchait, jusqu'où était-il le « mien », et mon « propre » organe ? Était-il même un organe ? Depuis quelques années déjà je connaissais un battement, des brisures de rythme, peu de choses en vérité (des chiffres de machines, comme la « fraction d'éjection », dont le nom me plaisait) : pas un organe, pas une masse musculaire rouge sombre bardée de tuyaux, qu'il me fallait à présent soudain *me figurer*. (Nancy, 2000b, p. 15.)

Sans qu'il s'en rende compte, la réaction qui lui fut arrachée par cette épreuve porte un coup terrible à sa philosophie politique. Certes, le trouble qui éprouvait son « cœur » et qu'il lui « fallait soudain » se « figurer » intervient à une échelle infra-personnelle, au plan de l'organique et non à hauteur du social. Mais, est-ce si différent à une autre échelle ? Lorsque des événements affectent une communauté, au point qu'il n'est plus possible pour ses membres d'en avoir l'« expérience » qui les « fait être » ensemble d'une bonne et juste manière, n'est-ce pas un même besoin qui se fait alors ressentir, ramenant ainsi le travail de figuration au premier plan et sortant du même coup le « politique » de son « retrait » ?

### Bibliographie

Arendt H.

1983 *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.

Bailly J.-C. & Nancy J.-L.

1991 *La comparution*, Paris, Bourgeois.

Breviglieri M.

1999 *L'usage et l'habiter. Contribution à une sociologie de la proximité*, Paris, thèse de doctorat, EHESS, 1999.

Derrida J.

1993 *Spectres de Marx*, Paris, Galilée.

1992 *Points de suspension*, Paris, Galilée.

1994 *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée.

2003 « Auto-immunités, suicides réels et symboliques », in G. Borradori, J. Derrida, J. Habermas (eds), *Le « concept » du 11 septembre*, Paris, Galilée.

Dulong R.

- 1994 « Quand l'histoire disqualifie les catégories », in B. Fradin, L. Quéré & J. Widmer (eds), *L'enquête sur les catégories : de Durkheim à Sacks*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 5).

Fraser N.

- 2005 *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et distribution*, Paris, La Découverte.

Gilbert M.

- 2003 *Marcher ensemble. Essai sur les fondements des phénomènes collectifs*, Paris, PUF.

Greish J.

- 1990 « Empêchement et intrigue. Une phénoménologie pure de la narrativité est-elle concevable ? », *Études phénoménologiques*, 11.

Habermas J.

- 1978 *L'espace public*, Paris, Payot.  
2008 *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard.

James W.

- 2005 *Essais d'empirisme radical*, Paris, Flammarion.

Jammeaud A.

- 1990 « La règle de droit comme modèle », *Recueil Dalloz Sirey, Chronique xxxiv*, Paris, Dalloz.

Joseph I.

- 1996 « Les compétences de rassemblement. Une ethnographie des lieux publics », *Enquête*, 4.

Jullien F.

- 2008 *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard.

Lacoue-Labarthe P. & J.-L. Nancy

- 1991 *Le mythe nazi*, la Tour d'Aigues, L'Aube.

Larmore C.

1990 « Political liberalism », *Political Theory*, 18 (3), p. 339-360.

Latour B.

1999 *Politique de la nature*, Paris, La Découverte.

2006 *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.

Latour B. & P. Gagliardi

2006 *Les atmosphères de la politique. Dialogue pour un monde commun*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

Marion J.-L.

2003 *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset.

Margalit A.

2006 *L'éthique du souvenir*, Paris, Climats.

Michéa J.-C.

2007 *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats.

Nancy J.-L.

1983 *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion.

1988 *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée.

1990 *La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgeois.

1996 *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée.

2000a « Conloquium », in R. Esposito (ed.), *Communitas*, Paris, PUF.

2000b *L'intrus*, Paris, Galilée.

2001 *L'« il y a » du rapport sexuel*, Paris, Galilée.

2001 *La communauté affrontée*, Paris, Galilée.

2002 *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée.

2008 *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée.

Ricœur P.

2004 *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock.

Rawls J.

1995 *Libéralisme politique*, Paris, PUF.

Schapp W.

1981 *Philosophie der Geschichten*, Francfort, Klostermann.

1992 *Empêtrés dans des histoires, l'être de l'homme et de la chose*, Paris, Le Cerf.

Stavo-Debauge J. & D. Trom

2004 « Le pragmatisme et son public à l'épreuve du terrain. Penser avec Dewey contre Dewey », in B. Karsenti & L. Quéré (eds), *La croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 15).

Stavo-Debauge J.

2009 *Venir à la communauté. Une sociologie de l'hospitalité et de l'appartenance*, Paris, thèse de doctorat, EHESS.

Trom D.

2007 *La promesse et l'obstacle. La gauche radicale et le problème juif*, Paris, Le Cerf.

Tassin É.

1992 « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès*, 10.

1999 *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot.

Taylor C.

1997 *La liberté des modernes*, Paris, PUF.

Thévenot L.

1986 « Les investissements de forme », in Id. (ed.), *Conventions économiques*, Paris, PUF, *Cahiers du Centre d'étude de l'emploi*.

2006 *L'action au pluriel : sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte.

Zarader M.

2001 *L'être et le neutre*, Paris, Verdier.