

La multitude qui vient: une proposition de rapprochement entre Agamben et Hardt & Negri

A multidão que vem: uma proposta de fusão entre Agamben e Hardt & Negri

 10.21680/1983-2109.2023v30n61ID30941

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Universidade Federal de Minas Gerais(UFMG
vergiliopublius@hotmail.com

Résumé: Le présent article part d'une proposition de Giorgio Agamben issue du livre *La communauté qui vient*, consistant à penser une communauté non appropriable, c'est-à-dire, une communauté pour des individus ontologiquement indéterminés et qui ne pouvant pas être appropriés par les appareils du pouvoir. En ce sens, nous essayons de montrer comment la formation sociale conçue par Agamben peut dialoguer avec l'idée de multitude de Michael Hardt et Antonio Negri. À cette fin, sont exposées les similitudes entre la communauté « qui vient » de Agamben et la multitude. En séquence, nous discutons le rôle individualisant de la loi et de la politique occidentale, comprises comme mécanismes hiérarchiques dont la fonction est précisément d'empêcher l'émergence de la multitude.

Mots-clés: Communauté. Multitude. *Nómos*. Hiérarchie. An-archie.

Resumo: Este artigo parte de uma proposta de Giorgio Agamben feita no livro *A comunidade que vem*, que consiste em pensar uma comunidade inapropriável, ou seja, uma comunidade para indivíduos ontologicamente indeterminados que não podem ser apropriados pelos aparelhos do poder. Nesse sentido, procuramos mostrar como a formação social concebida por Agamben pode dialogar com a ideia de multidão de Michael Hardt e Antonio Negri. Para tanto, são expostas as semelhanças entre a comunidade “quem vem” e a multidão. Na sequência, discutimos o papel individualizador do direito e da política ocidental, entendidos como mecanismos hierárquicos cuja função é justamente impedir a emergência da multidão.

Palavras-chave: Comunidade. Multidão. *Nómos*. Hierarquia. Anarquia.

Introduction

Dans un très court essai de 1986 sur Georges Bataille et le paradoxe de la souveraineté, texte dont les idées principales sont reprises dans l’ouverture du livre *Il potere sovrano e la nuda vita (Le pouvoir souverain et la vie nue)*, Giorgio Agamben s’interroge sur la possibilité d’une communauté sans sujets souverains, trouvant dans la réflexion de Bataille une première manière de s’acheminer vers la question et, en même temps, une frontière qui semble insurmontable.

Selon Agamben, Bataille rejette toute possibilité d’une communauté communiste (ou schmittienne, pourrais-je

ajouter) basée sur des liens fusionnels entre ses membres pouvant donner lieu à des hypostases telles que « le peuple » ou des « valeurs communes » (AGAMBEN, 2012, p. 17). En refusant la tendance totalitaire, violente et « naturellement » univoque de tout projet empirique de société, la communauté bataillienne soutiendrait en elle-même un indice d'impossibilité, un degré de négativité tel qu'elle ne pourrait exister que comme puissance de la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté : la communauté négative des amoureux, des artistes et, plus largement, des amis. Bataille semble reprendre, bien que d'une façon plutôt latérale, l'idéal épicurien du jardin, qui recommande une vie apolitique fondée sur des affinités électives entre *soi* et des autres exclusivement définis par ce *soi*.

La véritable communauté serait donc la communauté des amis, c'est-à-dire, une communauté de ceux qui se considèrent comme des égaux, qui n'ont pas besoin de pouvoirs pour les contrôler et qui exigent la reconnaissance de l'égalité. Agamben suggère que ce fut la conception de Bataille à la fondation du groupe de la revue *Acéphale*, qui réunissait des personnes capables de partager les mêmes intérêts sans qu'il y ait un chef entre eux. Avec son absence de tête, le symbole du groupe lui-même n'indique pas seulement une critique des institutions sociales fondées sur le rationalisme et le leadership, mais surtout le désir ou la passion d'auto-exclusion caractéristique de ses membres, une volonté d'être dans un non-être où Agamben reconnaît le paradoxe du souverain énoncé par Schmitt (AGAMBEN, 2012, p. 18).

De cette limite découle l'impossibilité de la communauté négative, puisque l'acte des sujets qui le fondent nécessiterait, en tant que contrepartie nécessaire, la prise en compte d'êtres souverains, capables de se mettre en action en même temps qu'ils conservent active la potentialité qui précède tout acte. À mon avis, cette structure de la communauté bataillienne se

rapporte à la possibilité politique très réelle de construire entre des amis un consensus par exclusion en face d'un ennemi commun, dans la ligne de pensée de Schmitt. Apparemment, même dans la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté, l'expérience du commun elle-même apporterait en soi un niveau secret de violence originelle, traduite dans la catégorie identitaire de l'ennemi, niveau secret qui permettrait le projet communautaire, quoique sous un mode négatif.

Ce problème commence à être envisagé par Agamben en 1990, quand il a écrit le très énigmatique *La comunità che viene* (*La communauté qui vient*), un ouvrage dans lequel il délimite le projet d'une communauté quelconque. Dès le départ, le philosophe dit : l'être qui vient est l'être quelconque, c'est-à-dire l'être qui ne peut être défini en vue des caractéristiques qui pointent vers des propriétés communes, comme l'être communiste, français, ou musulman (AGAMBEN, 1993, p. 11). L'être quelconque est ce qui existe à sa propre manière, qui comprend plus que la puissance de l'être et du non-être ; en effet, il peut aussi *ne pas être*, à la lumière du concept grec de *dynamis me einai* (Aristote). Étant lui-même, l'être quelconque se met en dehors des réseaux de l'universel et du particulier, et peut donc fonder quelque chose comme un commun.

Mais l'appartenance au commun, cette *communauté*, continue Agamben citant Spinoza, est une *communauté inessentielle*, car elle ne se rapporte pas à l'essence ou à d'autres choses de ce genre, parce que « quelconque est la chose avec toutes ses propriétés, aucune d'elles, toutefois, ne constitue pas une différence. L'indifférence aux propriétés est ce qui individualise et dissémine les singularités, les rend aimables » (AGAMBEN, 1993, p. 23). Uniquement dans ce sens est-il possible de construire une éthique : seulement à partir de la conscience de que l'être humain n'a aucune

destination historique ou biologique, n'est pas et ne doit pas être d'une certaine essence ou substance. Si les êtres humains devaient être quelque chose, ils auraient des devoirs à accomplir, mais pas des expériences éthiques (AGAMBEN, 1993, p. 38).

Par conséquent, être commun ne signifie ni *être* ni *devoir-être* communautaire. En effet, on ne doit pas confondre *commun* et *communauté*. Par économie de vocabulaire, j'utilise parfois dans cet article le terme « communauté », mais en gardant toujours à l'esprit qu'il ne s'agit pas d'une théorie communautaire anglo-saxonne, étant plus proche – sans y être identique – des idées de la *communauté qui vient* de Agamben et de la *multitude* de Hardt & Negri, une fois entendu que le commun ne se réfère pas aux définitions traditionnelles de la communauté ou du public – car ce commun repose sur la communication entre singularités et se manifeste par des processus sociaux collaboratifs de production. Alors que l'individuel se dissout dans l'unité de la communauté, les singularités ne se voient pas contraintes, elles s'expriment librement en commun (HARDT; NEGRI, 2005, p. 266). Le signe du commun est alors la multitude, pas celui d'une nouvelle unité raciale, culturelle ou autre, comme les nombreuses théories anglo-saxonnes communautaristes le veulent.

1. An-archie, anomie

De toute évidence, la catégorie qui englobe l'unité appelée « peuple » n'est pas plus qu'une autre face ensanglantée de la souveraineté, servant généralement comme expression magique qui légitime de façon non critique l'autorité établie. D'autre part, la multitude correspond à une nouvelle forme d'intelligence sociale qui, pour ceux qui lui sont extérieurs, semble chaotique, irrationnelle et anarchique ; cependant, pour ceux qui y participent, la

multitude s'identifie à une structure sociale qui tend à préserver, au plus haut degré, la singularité, l'autogestion démocratique et la spontanéité, s'opposant à toutes sortes de types hiérarchiques et centralisés qui jouissent du pouvoir social, depuis la forme générale de l'État jusqu'à des formes spécifiques traduites en partis politiques, des armées, des groupes de guérilla, etc (HARDT; NEGRI, 2005, pp. 116-133).

Le commun de la multitude est ce qui ne s'oppose pas – car s'opposer est une façon d'appartenir et de relier –, mais ignore, car pour ce commun les oppositions entre public et privé sont dépourvues de sens. Le fait que cette dyade n'a plus aujourd'hui aucun potentiel opérationnel peut être vérifié par sa convertibilité mutuelle, le public pouvant être privatisé et vice versa.

Même si on veut préserver le sens « originel » de public et de privé, leur réalité effective a toujours quelque chose de monstrueux : en réservant le public au domaine du système social, on crée l'excuse nécessaire pour l'augmentation des mesures de sécurité et d'exception, car dans la « société du risque » personne n'a le droit à l'intimité et aux espaces privés. En d'autres termes : quand il s'agit de surveiller les gens, tout est public. En revanche, aujourd'hui le privé se rapporte exclusivement au système économique qui, exactement pour cela, a la prétention d'être libre de tout contrôle, comme si le risque et le mal, même dans un sens métaphysique, résidaient dans la communauté et jamais dans l'individu.

Ce puissant mythogème a été clairement illustrée par Rousseau, bien que beaucoup plus tôt. Selon le mythe du « bon sauvage », c'est le vivre ensemble qui donne lieu au mal. L'être humain tout seul est une merveilleuse âme, qui en vient à être corrompue par une sorte de démon lors de la construction de la société, ce qui engendre une multiplicité désordonnée. Peut-être est-ce selon la même idée que les esprits impurs que Jésus a expulsés d'une personne possédée

ont été présentés sous le nom de Légion : « car nous sommes plusieurs », ils ont dit d'une seule voix (BIBLE, *L'Évangile de Marcos*, 5 : 9).

A *contrario*, le commun n'est pas quelque chose de construit entre le public et le privé : pour être conçu, il n'a pas besoin de se rapporter au contraste qui existe entre les deux. La tâche qu'il assume est totalement différente, puisqu'il entend être une unité de multiplicités, permettant que chacun *soit* ses singularités et, en même temps, collabore à cdes des projets de groupe, tout en maintenant des espaces endroits d'identités privées. Cependant, ces zones ne peuvent pas être fondées uniquement sur les droits de propriété, comme c'est le cas aujourd'hui dans le domaine du droit privé. De même, les projets communs partagés ne doivent pas se laisser capturer par la logique de la sécurité propre à l'État (HARDT; NEGRI, 2005, p. 265).

Si le commun ne s'identifie pas avec le public ou le privé et ne peut même pas être considéré comme une zone d'indétermination entre les deux, il devient nécessaire de penser ce qu'il est *en lui-même*, par une *ontologie sociale du commun*. Cette tâche peut ainsi commencer par une critique du travail, le principal mécanisme d'appropriation et de différenciation sociale. Une communauté sans division sociale du travail serait celle où tout est commun, dans laquelle tous sont communs, car les gens ne s'y identifient pas avec ce qu'ils font ou ne font pas. Si tout pouvait être fait par tous, la notion de hiérarchie serait subvertie. Voici la véritable configuration d'une communauté non originaire et multiculturelle qui n'a jamais existé, qui est *utopique*, car *l'arkhê* qui distribue des rôles et impose des prescriptions est désactivée.

La première exigence et le premier résultat d'une telle *an-archie* ça serait donc l'impossibilité de s'approprier ce qui est commun, ce *munus* qui co-appartient. Il ne s'agit donc pas seulement d'*an-archie*, mais aussi d'*a-nomie*, c'est-à-dire d'une

absence de gouvernement qui conduit à une absence de loi pour régler le partage du commun. Une telle structure ne donne pas lieu à des lacunes anomiques ; elle fournit plutôt des espaces pleins *a-nomiques*, c'est-à-dire des espaces non séparateurs, non-preneurs, qui ne s'approprient pas les espaces qui sont à tous et dans lesquels ne fonctionne plus la détermination *nomique* basique qui, en divisant le mien et le tien, établit et garantit l'ordre hiérarchique.

Le capitalisme est et sera toujours un ordre (*arkhê*), ce qui le met sur une trajectoire de collision avec le caractère ouvert et *an-archique* des véritables *utopies du commun*. Il n'y aura jamais quelque chose comme un anarchocapitalisme dérégulé et livré à l'autoconstruction, comme certains libéraux le prédisent. De même, le capitalisme ne va pas vers sa propre destruction, comme le prétendent plusieurs segments de la gauche traditionnelle, selon lesquels il suffirait d'attendre que le capital implose en raison de l'accumulation des contradictions qu'il génère. En fait, le capitalisme n'a jamais été ordonné, de façon systématique et efficace, comme il l'est aujourd'hui : structurellement, il est et sera toujours un *arkhê*, et le plus brutal possible, pour assurer que rien ne s'écarte du plan ordonné que le système décrit pour toute réalité qu'il contient.

Sur la base d'une intuition de Walter Benjamin, Agamben insiste dans ses ouvrages sur le fait que la vérité du gouvernement est l'anarchie, notamment dans *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia* (*Le règne et la gloire : pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*). Dans sa recherche sur la théologie chrétienne médiévale, Agamben a vu une scission entre la substantialité du Père et l'action salvatrice du Fils, ce qui correspondrait, au niveau philosophique, à la division entre l'être et la praxis. Ainsi, il identifie dans le caractère « inopérant » de la souveraineté la base négative de l'économie, conformant deux

sphères séparées, mais interconnectées par leur manque de relation : le royaume et le gouvernement. Selon Agamben, le gouvernement des hommes et de l'*oikos* correspondrait à un ensemble de mesures administratives qui ne trouvent pas ses fondements dans la souveraineté du royaume de Dieu, correspondant en fait à des actes de *management* livrant les choses à elles-mêmes.

Agamben conclut donc que les lois générales de Dieu traduites dans la notion hellénistique de providence « générale » ne se confondent pas avec les mesures de l'administration et de police qui évoquent la notion de providence « spéciale », qui n'est pas basée sur la providence générale, maintenant ainsi une sorte d'autonomie anarchique. De même que la théologie médiévale des IV^e et VI^e siècles, qui a statué que le Fils n'a pas de fondement dans le Père et que les deux sont autonomes, sans origine et également divins – anarchique l'un par rapport à l'autre –, la police et l'administration caractéristiques de l'Occident, fermes dans ce paradigme, se traduisent comme des instances déconnectées de la souveraineté et de la politique. Le gouvernement est en ce sens né de l'incapacité à fonctionner de la puissance souveraine, comme le Fils agit et sauve à condition que le Père reste silencieux. D'où l'anarchie, puisque les actes de police et d'administration – le gouvernement – ne sont fondés sur aucun pouvoir – le royaume – qui puisse les justifier.

Comme il devrait être clair maintenant, quand je parle de l'existence d'un ordre capitaliste, j'utilise le concept d'*arkhê* dans un sens très différent de celui pensé par Agamben. Premièrement, il est important de noter que je suis d'accord avec son analyse aiguë de la scission entre l'être et la praxis qui, après tout, est à la base de la compréhension de la philosophie comme pensée étrangère aux conditions réelles de production et de reproduction sociale. La proposition d'une philosophie radicale de la multitude se réfère à une

philosophie où l'être et la praxis, le penser et l'agir, la discussion et la décision, le royaume et le gouvernement (sous la condition que les deux soient an-archiques) comprennent une seule et même réalité, désactivant ce que Agamben appelle lui-même « la machine bipolaire de l'Occident », qui crée ses espaces non politiques pour fonctionner dans une zone d'indétermination installée entre ces dyades qui, à la limite, évoquent le vide qui existe entre l'être souverain et les mesures administratives (AGAMBEN, 2014, p. 35).

Deuxièmement, même si je suis d'accord sur le fait que les actes de gouvernement sont fondés sur un royaume « inopérant », c'est-à-dire dans le néant, à mon avis de tels actes ne doivent pas être appelés anarchiques. Si le terme « anarchie » est entendu comme inexistence d'ordinations orientées à l'autoreproduction du système, il faut considérer non seulement le gouvernement, mais surtout le gouvernement capitaliste comme la structure la moins anarchique qui ait déjà existé sur la planète.

En ce sens, l'utopie capitaliste du libre marché – cité par Agamben comme le paradigme du libéralisme –, dans laquelle il n'y aurait plus ni État ni contrôles, n'est qu'un énorme mensonge. Le système économique capitaliste doit se présenter comme un ordre. Il a besoin de la force de l'État pour s'imposer et se maintenir. L'autorité économique capitaliste ne peut exister qu'en raison du soutien actif des autorités politiques, afin que les systèmes économiques nationaux soient configurés et fonctionnent de façon similaire, ou afin de réaffirmer et de légitimer les droits du capital (propriété, contrôle du marché et de la main-d'œuvre, « libre concurrence », etc.) ou, finalement, afin d'assurer une application efficace et centraliser des sanctions juridiques nationales et internationales (HARDT; NEGRI, 2005, p. 223).

Le contraire de tout cela se trouve dans la communauté *an-archique*. Une telle configuration est pensable, point par

point, à partir d'un être humain *an-archique*. Plus que le produit d'un projet méticuleux de reconstruction sociale, comme prévu par le marxisme, l' être humain *an-archique* consiste dans le résultat non attendu d'une tragédie. Notre temps est particulièrement propice à des transformations radicales qui découlent de tragédies, qui ne doivent pas être confondues avec les révolutions cosmétiques qui ne changent pas les choses vraiment et maintiennent le *status quo*.

L'être humain du XXI^e siècle éprouve la plus profonde indétermination ontologique que l'espèce n'a pu jusqu'à maintenant qu'entrevoir. Après Darwin, Nietzsche, Freud, Marx, Heidegger et Auschwitz, le seul lien possible avec l'absolu est le pari. Si l'homme médiéval voyait Dieu et si le Romain pouvait prendre l'empereur comme exemple, l'humanité contemporaine se caractérise par sa relation directe à l'ouverture de la réalité, comme un projet précaire et toujours en construction. Peut-être est-ce le temps de racheter la révolution permanente de Trotski et de lui donner du sens métaphysique.

Tous les absolus ayant été vaincus, aujourd'hui seule survit la force de la loi qui les a équipés, errant librement sur la planète et, par son action *insignifiante* (c'est-à-dire non significative), approfondissant la carence manque ontologique dans le monde des êtres humains privés des grands récits sociaux qui donnent un sens à l'existence. Si même la relation avec la divinité a été transformée en pari par lequel la mondanité coexiste avec le sacré, en l'absorbant et le dépouillant du caractère signifiant, il n'est pas exagéré de dire que, même parmi les couches les plus larges de la population, et pas seulement dans les milieux intellectuels, il y a un sentiment inconfortable que tout peut être différent parce que rien n'est éternel, donné et essentiel.

Les grands récits qui ont donné sens à la vie humaine à travers l'histoire ne sont plus que d'authentiques machines de

production de souffrance. Donc, l'humanité ne pas devrait remplir l'indétermination du réel avec un autre Grand récit d'ordre et de sécurité, mais pour considérer cette indétermination comme une expérience vitale élémentaire, en assumant le caractère chaotique et ludique de la réalité comme un projet au quotidien. Il faut apprendre à vivre avec l'incertitude et l'imprévisibilité. Si les ontologies de l'ordre ont toutes apporté la misère humaine déguisée sous le manteau du progrès continu – qui, en fait, est une catastrophe continue, selon Walter Benjamin –, il semble approprié de miser sur moyens de co-expérience qui ne seraient pas guidés par les impératifs de certitude et de prévision, en supposant, comme projet personnel et social, l'indétermination qui, on le veuille ou non, est le nouvel *habitat* de ce siècle.

2. Singularités et communauté

C'est dans ce sens que Agamben parle de *singularités qui existent à leur propre manière*, seules capables de former la communauté qui vient, c'est-à-dire une communauté de personnes quelconques qui n'ont pas d'identités fixes et qui ne peuvent pas être appropriées par l'État. Plutôt que de s'appuyer sur les liens sociaux, l'État les interdit et les dissout. Il n'y a rien de plus hostile à l'État qu'une communauté de personnes qui ne peuvent pas être appropriées, de singularités qui ne se réduisent pas à des identités contrôlées pour le pouvoir (être noir, être féministe, être de gauche, etc.). L'État ne peut « répondre » aux graves problèmes de sociabilité qu'en utilisant leurs violents codes d'identification. Par exemple : après le massacre des juifs pendant la Seconde Guerre mondiale, les puissances victorieuses ne pouvaient pas imaginer quelque chose de meilleur que de créer une nouvelle identité d'État, l'Israélien, qui à son tour est devenu une source de production de nouveaux massacres (AGAMBEN, 1993, p. 68).

Une communauté de singularités qui ne repose pas sur des conditions d'appartenance ou en l'absence de ces conditions (l'exemple ici est la communauté négative de Blanchot), mais dans leur propre *appartenance éventuellement nécessaire* – ce que j'ai appelé indétermination – représente une menace considérable pour les systèmes d'identité du pouvoir, tels que les États. La politique « qui vient » ne peut donc pas proposer la prise ou le contrôle de l'État, contrairement à ce qui a été fait de façon non critique au moins depuis la Révolution Française. L'acte politique par excellence de notre époque est plutôt la lutte de l'humanité – comprise comme substrat des singularités, des façons d'être qui ne peuvent pas être appropriées par le pouvoir – contre l'État et le capital (AGAMBEN, 1993, pp. 66-67). Et, en tant que telle, l'humanité ne peut être pensée que dans la conception d'une communauté irréprésentable de singularités, qui ne repose pas sur des liens d'appartenance ou de non-appartenance reproductibles au sein des engrenages étatiques et économiques.

Dans une ligne de pensée proche de celle d'Agamben, Jean-Luc Nancy dit que la communauté n'est pas un être commun, mais qu'elle partage une existence sans essence ou, à la limite, une essence qui est seulement existence (NANCY, 1983). Les formes sociales qui peuvent survenir dans ce cadre sont variées et imprévisibles. Un aperçu de cette *coexistence qui vient* peut être trouvé dans le conte de Jorge Luis Borges qui s'appelle *La loterie à Babylone*, où chacun s'abandonne au pouvoir omniprésent du hasard qui, avec le même geste impersonnel, transforme les mendiants en rois du jour au lendemain et condamne des innocents à une mort sans appel. Dans des structures comme celle-là, le pouvoir disruptif de la multitude *an-archique* se manifeste, inversant et relativisant non seulement les relations sociales, mais l'humanité elle-même, précédemment entendue comme essence. Il s'agit,

pour la première fois dans l'histoire, de confier l'humanité à elle-même.

Une vraie révolution – ou mieux, une véritable crise, capable d'ouvrir la voie à une communauté *an-archique* – ne peut venir que d'un temps radicalement nouveau, entièrement présent, le temps du maintenant (*Jetztzeit*). Ce temps ne signifie pas une rupture avec le passé, ce qui implique déjà un lien puissant avec ce qui était et ce qui sera ; il s'agit plutôt de vivre le présent dans toutes ses dimensions, le considérant comme un point focal où toute l'histoire se concentre, y compris les images que les philosophes utopistes nous ont léguées. Cette conception de l'histoire ne se manifeste pas sous la forme de tendances progressistes et linéaires. Au contraire, elle est profondément ancrée dans chaque présent, se laissant prédire dans les idées les plus ridicules et les plus menaçantes parmi celles produites par les esprits créatifs, explique Benjamin dans l'article prophétique *La vie des étudiants* (*Das Leben der Studenten*).

Souvent on refuse de discuter quelque chose de différent de ce qui est prévu par le capitalisme naturalisé, car ce serait briser la linéarité de l'histoire qui fonde les pratiques sociales d'oppression qui modèlent nos sociétés. Ainsi, la mission de la philosophie radicale est identique à celle de l'historien benjaminien, qui permet un état de perfection immanent en le faisant absolu pour le rendre visible et dominant dans le présent. Pour cela, peu importe la description pragmatique des détails « réels » des institutions, normes et coutumes, car la philosophie radicale est destinée à dénoncer et à surmonter la structure autoritaire du temps historique qui les soutient (BENJAMIN, 1996, p. 37).

La communauté *an-archique* n'est pas descriptible sous la forme générale d'un plan qui, traduit en plusieurs objectifs « réalisables » et en prévisions « raisonnables », pourrait être exécuté avec succès. De même, une telle communauté ne

peut pas être comprise comme un projet qui aura lieu dans un avenir plus ou moins lointain, se perdant dans les abstractions typiques des rêves sociaux d'un nouveau Pays de Cocagne. La dyade conceptuelle réelle/idéale est un dispositif puissant de l'idéologie occidentale dont la fonction est d'empêcher la pensée d'atteindre les ultimes conséquences. Pour désactiver ce mécanisme, il est nécessaire de reconnaître le rôle de la *potentialité*, comme Agamben l'a fait de façon insistante au cours des trois dernières décennies. La communauté *an-archique* est une communauté potentielle qui existe *déjà et toujours* ; elle n'a pas été concrétisée en raison des mesures conservatrices effectuées par le pouvoir en place; pour devenir, l'*an-archie* doit désactiver le pouvoir continuellement.

On peut poser des questions sur la probabilité de l'établissement « réel » d'une communauté. Est-ce que cela signifie essayer de comprendre l'impensable par les instruments étroits du pensable ? Pire encore : du quantifiable? La philosophie radicale ne reconnaît pas la catégorie du *probable*, qui concerne la mesure et le calcul, c'est-à-dire, la dimension de tout ce qui est réductible à de simples relations numériques. Cette habitude mentale, caractéristique du capitalisme, s'impose presque instinctivement à toute discussion dans laquelle quelqu'un essaie de penser en dehors des normes de ce qui est. Or, la philosophie radicale concerne l'*être*, qui se donne comme actualité et puissance, même comme puissance-de-non (potência-do-não), mais jamais comme probabilité. Pour connaître la communauté *an-archique*, il suffit que la philosophie radicale postule sa possibilité : tout est possible parce que tout, au moins dans le domaine social, est le résultat des choix, des décisions et des pratiques, à savoir, des arrangements temporels plus ou moins conscients. Pour créer de Nouveaux Mondes, les gens qui font ces arrangements devraient refuser le déterminisme de la tradition, sous peine d'être écrasés par elle.

Si la communauté *an-archique* existe en puissance, elle est possible. Elle apporte un temps historique alternatif prêt à s'accomplir ici et maintenant. Si c'est probable ou non, peu importe. Ceux qui naturalisent l'*actuel réel* l'interprètent comme la seule possibilité ; ils font leurs comptes pour savoir ce qui, représenté par un tableau de statistiques, est probable ou non. Pour les faire taire, il suffit de leur rappeler qu'il n'y avait aucune probabilité mathématique de la destruction des *Twin Towers* le 11 septembre 2001 en raison du choc des avions détournés par des fundamentalistes islamiques. À leurs yeux, une telle « prédiction » ressemblerait à l'intrigue d'un film *trash* de Hollywood, et non à un pronostic sérieux à prendre en considération. Cependant, depuis que les *Twin Towers* ont été érigées, leur destruction est devenue une possibilité parmi d'autres : potentiellement, elles avaient déjà été abattues. Pourquoi alors ce qui est vrai des tours du capitalisme ne pourrait-il pas l'être aussi de l'ensemble de son système productif, reproductif et distributif ?

3. L'ordre sacré du *nómos*

Ce qu'il faut éviter à tout prix est la naturalisation du capitalisme et des lois qu'il protège, considérés comme les seules possibilités. On pense que, à la limite, ils peuvent même être réformables, jamais surmontables. Mais si le « capitalisme » n'est que le nom donné à la phase actuelle du système d'oppression sociale qui a toujours existé dans la plupart des sociétés « civilisées », il faut apprendre à reconnaître les liens historiques profonds qui indiquent l'origine commune de ces pratiques brutales.

Il me semble que ce que Crawford MacPherson a appelé *l'individualisme possessif* ne se limite pas exclusivement au monde moderne et contemporain (MACPHERSON, 1962), car il peut être retracé dans les formes juridiques archaïques qui ont infecté la façon dont nous concevons la normativité. En

effet, les actes juridiques originaires de diverses communautés humaines ont à voir avec la violence fondatrice matérialisée dans la prise de la terre (SCHMITT, 1950).

Pour ne nous attacher qu'à la Grèce antique, cette relation primordiale entre force et droit explique la dérivation du mot *nómos* (ordre normatif) de *némein* (partager, délimiter). Le *nómos* n'est pas seulement la loi, il garde en lui-même un sens fondamental que la contemporanéité semble avoir oublié. Carl Schmitt dit que le nom *nómos* dérive du verbe grec *némein*, en présentant trois significations complémentaires : 1. prendre, conquérir (le même sens que pour le verbe allemand *nehmen*); 2. partager et distribuer ce qui a été pris; 3. cultiver et exploiter la possession, la chose conquise. En fait, tout ordre normatif dépend d'une violence préalable, conformément à la prise de terre. Ordre (*Ordnung*) et emplacement (*Ortung*) sont coextensifs.

S'appuyant sur les pythagoriciens, Foucault soutient que *nómos* vient de *nomeús*, c'est-à-dire « pasteur » (FOUCAULT, 2009, p. 183). Le gouvernement des êtres humains proviendrait alors de la notion chrétienne du Moyen-Âge de pastorat. Le pasteur est celui qui fait la loi et indique la bonne direction au troupeau. C'est la mise en scène d'une expérience d'autorité que les Grecs ne connaissaient que de façon secondaire et marginale dans le domaine privé de la maison (*óikos*), jamais dans le lieu proprement politique : la soumission d'un être humain (le fils, l'épouse, l'esclave) à la pure et simple volonté d'un autre (le père, le seigneur), et pas à un système abstrait de règles et normes sociales (démocratique, aristocratique ou monarchique).

Il est curieux que deux traditions philosophiques distantes et potentiellement rivales, représentées ici par Schmitt et Foucault, se rejoignent dans la traduction du mot *nómos* comme quelque chose qui dépasse le droit. Lorsqu'ils sont centrés dans la discussion de cette question, ils partagent

non seulement le même lexique, mais aussi les mêmes préoccupations quant à la technicisation du droit, sa réduction symbolique à la loi et, enfin, sa tendance à devenir un espace d'exception. Schmitt et Foucault ont en effet compris que le droit n'est pas dans la loi, mais dans une dimension qui la précède et la met en suspens, la pose en même temps qu'elle la dépose et, en l'abandonnant à elle-même, la révèle comme force. Le secret du *nómos* passe ensuite par la violence que les juristes contemporains essaient cyniquement de cacher dans les formes et les rites d'une rationalité communicationnelle déjà épuisée. En réduisant le droit à une simple technique argumentative, la contemporanéité masque ses dimensions décisives, irrationnelles et préjuridiques, créant la situation dans laquelle désormais nous survivons, où un droit inefficace tente de porter une validité sacrée, « méthodique » et « discursive ». D'autre part, comme l'a indiqué Agamben, la force de la loi – complètement séparée de sa forme – se propage sur la planète comme un *mana* (Mauss) ingouvernable, configurant de nouveaux ordres et lieux largement déterminés par les pressions économiques.

Dans ses origines, le droit n'apparaît que quand il y a un *à toi* et un *à moi*, tous les deux fondés, cependant, sur un vide normatif. Avant la décision violente qui sépare les gens et les transforme en êtres juridiques avec le pouvoir d'exclure les uns des autres (en termes techniques, c'est l'efficacité *erga omnes* du droit de propriété), il n'y a pas de normativité juridique/sociale. La normativité se structure toujours *a posteriori*, après la décision violente qui crée l'ordre. Schmitt a raison quand il affirme que, normativement envisagée, la décision souveraine repose sur le néant (SCHMITT, 1922, pp. 37-38), parce que c'est seulement après elle que l'ordre naît. Cependant, il s'agit d'un ordre fondé sur un modèle défectueux dès le début, étant donné qu'il est pensé sur la séparation et le déni du commun pour la création magique de

l'identité propriétaire, conforme à l'individualisme possessif du *nómos*.

Si l'acte de prise de la terre qui crée le droit est fondamentalement une limite, il est intéressant de rappeler une réflexion de Karl Marx dans le cadre de sa deuxième analyse de la guerre franco-prussienne de 1870/1871. Il s'agissait d'un texte présenté à l'Association Internationale des Travailleurs et ensuite diffusé comme un message de cette organisation. Considérée hâtivement, une telle réflexion peut sembler trop « empirique » et, par conséquent, dénuée d'intérêt pour une généalogie du droit telle que celle que j'esquisse maintenant. Mais ce n'est pas ainsi que je le comprends.

Marx dit qu'il est absurde et anachronique de faire des considérations militaires le principe selon lequel les frontières nationales sont limitées. En effet, si la carte de l'Europe est à refaire suivant cet « esprit d'antiquaire » (MARX, 2011, p. 28) – qui est aujourd'hui exactement le principe qui guide Israël –, les conflits n'auront jamais de fin. Chaque ligne militaire, défectueuse par nature, peut être prolongée plus et plus sur le fondement des vieux arguments de la possession immémoriale de la terre et en raison de la nécessité de s'autodéfendre. S'il est radicalisé, ce besoin exigerait même que le monde entier soit soumis à un contrôle étatique, comme l'ont rêvé les nazis et comme maintenant en rêvent les États-Unis.

Marx conclut que les frontières ne peuvent jamais être établies d'une façon juste et définitive, car elles sont imposées aux vaincus par les conquérants. Ainsi, l'idée de limite est problématique et cause toujours des guerres. Une limite originaire comme le *nómos* – qui ne caractérise pas une loi spécifique, mais l'ensemble du système individualiste-possessif de l'Occident – peut seulement conduire à la guerre perpétuelle qu'on appelle « droit ». Ce n'est pas par hasard que Schmitt, l'auteur responsable de la visualisation la plus

claire du caractère originaire et violent du *nómos*, a défini le droit comme la « forme de la guerre formellement correcte » (SCHMITT, 1991, note de 12 d'octobre de 1947).

La propriété occupe la place centrale dans cette structure militaire juridique originaire. C'est après sa fondation que le droit est né comme ordre identitaire. L'individualisme possessif dans les débuts violents de l'ordre juridique soutient non seulement une différence radicale ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas, mais permet également la création et le développement de la personnalité du sujet juridique, compris comme quelque chose de spécial, unique et impénétrable. Ce n'est pas pour rien que les juristes romains disaient que la propriété est l'expression concrète de la liberté civique personnelle, un élément fondamental de la *persona* romaine (par exemple : CICÉRON, 2000, pp. 109-112 [*De officiis*, II, 78-84]; GAIUS, 1950, pp. 47-48 [*Institutes*, II, 65-69] et *Corpus Iuris Civilis*, 1928, p. 869 [D.48.20.7]).

Le sujet de droit, qui depuis sa création trouve dans la propriété la garantie de sa personnalité, a subi un processus bimillénaire de concentration sur soi-même, créant de plus en plus de couches de « moi » individuelles et possessives pour éviter la contagion par le monde du commun et de l'autre, compris comme un « non-moi » dangereux puisqu'il est lui aussi individualiste et possessif. Sur la base de ce dispositif, le droit occidental a été caractérisé par la rigidité des identités qu'il construit. Les libertés civiles découlant de la Révolution Française et les droits à l'intimité discutés aujourd'hui sont les résultats les plus récents de ce processus de création d'*identités rigides*. Cela se passe via une double stratégie : la défense continue face à l'autre et l'appropriation du monde par un « moi » absolu. Toutefois, dans sa structure ontologique le monde est commun, ouvert et indéterminé, en permanente résistance contre la privatisation que le droit lui impose. C'est pourquoi l'individu autocentré se sent mal. Autant il essaie de

s'encapsuler tout en gardant son « moi », sa propriété et ses opinions, autant il se confronte inévitablement à la structure du monde, ouvert et commun.

Voici l'une des tâches de la philosophie radicale, qui en critiquant l'individualisme possessif du *nómos* permet des expériences plus riches de coexistence et de formation d'identités destinées à surmonter les oppositions originaires entre « le mien » et « le tien », « moi » et « l'autre », « opprimés » et « oppresseurs », etc. Il est clair que l'idée de propriété privée doit être éradiquée. En fait, même la notion de biens publics doit être surmontée, une fois que dans le concept actuel le public est seulement ce qui reste, ce qui n'était pas encore approprié par l'individu et, à ce titre, apparaît comme l'autre face de l'acte originel de la prise de la terre. Dans le monde capitaliste, le public renforce le privé plutôt qu'il ne le nie.

A contrario, des expériences comme *le nouvel usage des biens* que Agamben perçut dans les pratiques franciscaines médiévales et *le partage des subjectivités de la multitude* décrits par Hardt & Negri sont des moyens de faire face au droit, en cherchant à lui donner un sens de non-appropriation/individualisation, c'est-à-dire déconnecté de l'oppression qui génère et maintient les propriétaires et les non-propriétaires. Peut-être qu'ici est la clé de la création d'une démocratie radicale, quelque chose qui n'a jamais existé sur cette planète. Ce qui est en jeu dans ces projets n'est rien moins que l'ensemble de la tradition politique et juridique occidentale, fondée sur la notion politique théologique de *hiérarchie*.

Les mécanismes techniques dans lesquels la contemporanéité a submergé le droit et la politique peuvent à peine masquer l'origine du mot « hiérarchie », dérivant d'un composé grec qui désigne l'ordre (*arkhê*) sacré (*hierós*), *hieroarkhê*. Vivre sous une hiérarchie signifie donc vivre sous

un ordre divin qui garantit le passage continu des *nombreux* – le peuple – à *l'un* qui doit les gouverner. Mais le flux sacré nécessite un corps intermédiaire de fonctionnaires – organisé du moins important au plus puissant – capable de relier l'unité *idéale* du gouvernement à la base *réelle* sur laquelle le pouvoir politique est exercé. Ainsi, on peut décrire la structure hiérarchique comme un dispositif servant à séparer l'immanence et la transcendance. Ceci a été démontré par le théologien italien Egidio Romano (1243-1316) dans le contexte des luttes de pouvoir entre le Pape et le Roi de France.

4. Casus imminens

Romano était un disciple de Thomas d'Aquin, le premier théologien qui a bien réfléchi sur l'organisation juridique et administrative de l'Église à partir d'échelles juridiques allant de la *lex humana* à la *lex aeterna*, en passant par les corps intermédiaires de la *lex naturalis* et de la *lex divina*, une construction essentielle pour le normativisme juridique du début du XX^e siècle et son idée de pyramide normative (*Stufenbau*). Quelque chose de la proposition de Thomas d'Aquin concernant la structure normative universelle faite par échelons a impressionné profondément l'esprit de Romano, bien que dans son travail *De ecclesiastica potestate* (*Sur le pouvoir ecclésiastique*) il semble être plus inspiré par le néoplatonisme du Pseudo-Dionysos Aréopagite et sa théorie des émanations. Sur la base de ces idées, Romano soutient l'existence d'une hiérarchie terrestre qui a le Pape comme centre et sommet, raison pour laquelle les niveaux intermédiaires occupés par les pouvoirs séculiers ne peuvent pas lui opposer quelque objection.

Le rôle de la hiérarchie est de permettre la *reductio ad unum per medium*, une tâche que le Pape effectue avec l'aide des pouvoirs politiques terrestres. Cette double configuration qui pense la papauté à côté du pouvoir séculier n'apporte

aucune nouveauté, car c'est un paradigme largement admis au Moyen-Age, comme en témoigne le célèbre mythe des deux épées, l'une séculière et l'autre spirituelle. Ce qui constitue la contribution singulière de Romano est plutôt la justification qu'il a présentée pour l'ancien modèle dual.

Selon Romano, la hiérarchie existe afin qu'il y ait un ordre dans la réalité grâce à la continue conduite du pluriel à l'unique. En tant que représentant de Dieu sur la Terre, le Pape jouit d'un pouvoir absolu qui lui donne la légitimité à dissoudre même les corps intermédiaires – c'est-à-dire les pouvoirs séculiers – quand ils n'effectuent pas les missions qui leur ont été confiées par l'Église. Le Pape – l'apex de la hiérarchie théologique politique – peut, dans les cas graves et exceptionnels, gouverner directement (*directe*) le corps des croyants qui se trouve à la base de la pyramide. Romano appelle cette hypothèse *casus imminens*.

On a déjà noté la relation analogique entre le *casus imminens* d'Egidio Romano et l'interprétation donnée par Carl Schmitt à l'état d'exception prévu par la Constitution de Weimar. La deuxième partie de l'article 48 de la Constitution a permis au Président du *Reich* d'intervenir et de gouverner directement les *Länder* allemands si les hypothèses exceptionnelles décrites dans la disposition constitutionnelle étaient vérifiées. À ce stade, il est clair que le rôle de la hiérarchie est de cacher le véritable pouvoir en faisant qu'il agisse par des intermédiaires, ne montrant sa réalité nue que dans le cas exceptionnel, quand le Pape ou le souverain politique agissent directement pour réorganiser ou recréer des structures hiérarchiques intermédiaires, qui garantissent l'ordre dans les contextes normaux. Ainsi, la hiérarchie est un dispositif qui, en créant de plus en plus d'organes intermédiaires, sert à dissimuler la véritable nature du pouvoir : il est toujours basé sur la violence, soit dans son origine, soit dans son fonctionnement de routine.

La chaîne hiérarchique fonctionne dans les deux directions. D'une part vers le haut : en pointant vers l'avenir, elle a l'intention de masquer le caractère violent et incontrôlable de toute décision politique juridique. C'est déjà une pratique sociale (et rhétorique) largement acceptée à notre époque, où la création d'instances de contrôle s'accumule les unes sur les autres, dans une tentative infructueuse de supplanter la force corrosive de la question millénaire de Juvénal : « *quis custodiet ipsos custodes ?* » (JUVÉNAL, *Satire*, VI, 346-348). Ainsi, si un tribunal est corrompu, il faut en créer un autre pour le contrôler ; si lui aussi se comporte mal, il faut en créer un autre et un autre, à l'infini. Mais le fait est que dans la vie réelle la décision sera prise, elle sera définitive et sans appel et, pour cette raison même, exceptionnelle.

L'autre sens de la hiérarchie remonte au passé et justifie les actes d'oppression dans l'histoire humaine sur la base d'une série de liens et de titres juridiques, parmi lesquels se détachent l'héritage et la propriété. Cependant, comme dans le premier sens, en cas de recherche pour un principe fondamental – tant ontologique qu'historique – de tout « droit », on ne trouvera que l'acte original et violent de l'accaparement des terres qu'aucune rhétorique ne peut cacher à jamais. L'alpha et l'oméga de nos sociétés – l'acte fondateur par lequel on privatise le terrain commun et se justifie le caractère exceptionnel de la décision finale – ne survivent que dans la dimension diaphane de la hiérarchie, qui garantit, comme par magie, la dissimulation de la violence dans les épaisses couches de titres juridiques et des organes administratifs intermédiaires.

La théorie hiérarchique d'Egidio Romano correspond point par point à la rhétorique « démocratique » de la représentation. En effet, les parlements agissent comme médiateurs qui assurent la relation entre le peuple, qui est à

la base de la pyramide, et le pouvoir politique, qui se trouve au sommet. Toutefois, la justification hiérarchique échoue face à la volonté de construire une démocratie radicale où le peuple ne serait plus unitaire et homogène, mais multitude. Dans un tel cas, la division entre le sujet et l'objet du pouvoir politique juridique n'est pas nécessaire. Dans une démocratie radicale, les sujets qui sont à la base de la pyramide sont exactement les mêmes qui gouvernent et décident, rendant inutile la structure représentative hiérarchique. Maintenant excessive et injustifiée, la hiérarchie apparaît comme ce qu'elle est réellement : un dispositif conçu pour cacher la nature absolue du pouvoir oppressif.

En tentant de réduire la multitude réelle au mythologique « peuple souverain », la démocratie représentative renforce l'idée que les sphères de l'autorité et de l'obéissance ne peuvent pas être dépassées - tout en créant cependant une contradiction insoluble, puisqu'il suppose un sujet qui est en même temps à la base et au sommet de la pyramide hiérarchique. Pour tenter de surmonter ce problème, l'appareil gouvernemental doit nier la multitude, la dénaturant en peuple souverain à mesure que s'effectue le passage du flux de pouvoir par les instances représentatives intermédiaires.

Conclusion

Egidio Romano a soutenu que, dans des cas exceptionnels, les corps intermédiaires pourraient être dissous par le Pape. Il nous incombe alors de nous approprier ce cadre conservateur pour, en le profanant, affirmer que dans l'état d'exception permanent d'aujourd'hui, l'extinction des instances représentatives intermédiaires est devenue nécessaire, de sorte que les appareils de pouvoir ne puissent plus convertir la multitude en peuple.

La tâche politique de la philosophie radicale consiste alors à fusionner la base avec le sommet de la pyramide hiérarchique, provoquant son explosion à l'intérieur de sa propre logique pour former une singularité qui ne soit pas perdue dans les médiations sans fin du pouvoir oppressif. C'est là l'unique moyen de comprendre que le peuple humilié et réel à la base et le « peuple souverain » et abstrait du sommet ne sont que des concepts. Les deux atteindront seulement le niveau de la vérité que quand ils seront fusionnés dans le moule multitudinaire d'une démocratie radicale dans laquelle les sujets et les objets du pouvoir coïncident. À cette fin, le paradigme de l'ordre sacré, la *hieró arkhê*, doit être abandonné au profit d'un *an-arkhê*, expression pas du chaos, mais d'un nouvel ordre qui se refuse continuellement pour s'affirmer comme *acte*, comme démocratie absolue, au sens que Spinoza donne à l'expression.

S'il est certain que le pouvoir absolu – habituellement masqué par les mécanismes de médiation caractéristiques de la représentation « démocratique » parlementaire – ne se révèle que lorsqu'il agit directement face au cas d'exception, il est nécessaire de réaliser la véritable exception dont parlait Walter Benjamin dans la *Thèse VIII*, en faisant émerger, au-delà de toutes rhétoriques « démocratiques », la démocratie radicale de la multitude : celle-ci seule peut permettre au pouvoir populaire, qui n'est pas autre chose que le désir d'égalité, d'agir directement sur le monde.

Références:

AGAMBEN, Giorgio. *La communauté qui vient* : théorie de la singularité quelconque. Trad. Marilène Raiola. Paris : Seuil, 1990 [Trad. portugaise : AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa : Presença, 1993].

AGAMBEN, Giorgio. Bataille y la paradoja de la soberanía. In : AGAMBEN, Giorgio. *Teología y lenguaje* : del poder de dios al juego

de los niños. Trad. Matías Raia. Buenos Aires : Las Cuarenta, pp. 15-23, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção e genealogia do poder. Tradução de Daniel Nascimento. In : *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 108, Belo Horizonte : Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, janeiro/junho de 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Le règne et la gloire : pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*. Trad. Joël Gayraud et Martin Rueff. Paris : Seuil, 2008.

BENJAMIN, Walter. The life of the students. In : BENJAMIN, Walter. *Selected writings*. Vol. 1. Ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Trad. David Lachterman, Howard Eiland and Ian Balfour. Cambridge : Belknap, pp. 37-47, 1996.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In : *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt-am-Main : Suhrkamp, pp. 691-704 et 1.231 (XVIIa), 1974.

CICÉRON. *Des devoirs (de officiis)*. Trad. Stéphane Mercier. Paris : Les Belles Lettres, 2014.

CORPUS IURIS CIVILIS. Editio stereotypa quinta decima. Volumen primum. *Institutiones*. Recognovit : Paulus Krueger. *Digesta*. Recognovit : Theodorus Mommsen. Retractavit : Paulus Krueger. Berlin : Weidmannos, 1928.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris : Seuil, 2004.

GAIUS. *Institutes*. Trad. et texte établi par Julien Reinach. Paris : Les Belles Lettres, 1950.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris : Exile, 2000 [Trad. portugaise : HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão : guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro : Record, 2005.]

JUVÉNAL. *Satires*. Trad. et texte établi par Pierre de Labriolle et François Villeneuve. 8. ed. rev. et corr. Paris : Les Belles Lettres, 1964.

MACPHERSON, Crawford Brough. *The political theory of possessive individualism*. Oxford : Clarendon, 1962 [Trad. française : MACPHERSON, Crawford Brough. *La théorie politique de*

l'individualisme possessif : de Hobbes à Locke. Trad. Michel Fuchs. Paris : Gallimard, 1971].

MARX, Karl. Segunda mensagem do conselho geral sobre a guerra franco-prussiana. In : MARX, Karl. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo : Boitempo, 2011.

NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgois, 1983.

ROMANO, Egidio. *Il potere della chiesa*. Roma : Città Nuova, 2000.

SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin : Duncker & Humblot, 1950.

SCHMITT, Carl. *Glossarium* : Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951. Ed. Fr. von Medem. Berlin : Duncker & Humblot, 1991.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie* : vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin : Duncker & Humblot, 1922.

(Submissão: 25/11/22. Aceite: 26/04/23)