



Actuel
Marx
Confrontation

La
PROPOSITION
de
l'ÉGALIBERTÉ

Étienne BALIBAR



AVANT-PROPOS

Étienne Balibar

Étienne Balibar, né en 1942, est professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine. Il a publié *Lire le Capital* avec Louis Althusser, Roger Estabiet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, 1965 ; réédition aux PUF, coll. « Quadrige », 1996) ; *Spinoza et la politique* (PUF, 1985) ; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* avec Immanuel Wallerstein (La Découverte, 1988) ; *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993) ; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1997 ; réédition augmentée PUF, 2002) ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* (La Découverte, 2001) ; *Violence et civilité* (Galilée, 2010).

Le présent recueil rassemble trois séries de textes, étendus sur une période de vingt ans, par conséquent coextensifs à la plus grande partie de mon travail récent en philosophie politique : certains ont déjà paru dans un autre cadre, d'autres sont restés jusqu'à présent inédits sous cette forme. En les organisant de façon rationnelle, j'ai voulu présenter non pas, sans doute, les parties d'un système, mais à tout le moins les dimensions corrélatives d'une problématique, centrée sur ce que j'appelle dans l'essai introductif les *antinomies de la citoyenneté*^[1].

La première série expose l'idée générale d'une dialectique d'insurrection et de constitution, que j'avais présentée en 1989 (aux « Conférences du Perroquet ») dans *La proposition de l'égaliberté*, dont je donne ici la version complète, prolongée ultérieurement par de « nouvelles réflexions sur l'égaliberté » (conférences de 2002-2003 en Angleterre et au Mexique) dans lesquelles, en particulier, je confrontais l'idée d'une puissance démocratique associée à l'invention des droits avec l'institution des « droits sociaux » dans le cadre de *l'État national-social*, dont nous expérimentons aujourd'hui la crise, et discutais sa réduction tendancielle des différences anthropologiques à des catégories sociologiques. En raison de la place qu'occupe dans cette discussion l'examen des thèses de Robert Castel sur la « propriété sociale », mais aussi de l'importance que j'accorde à l'analyse de la catégorie de *propriété*, au sens général, comme « médiation » constitutionnelle de l'égaliberté, concurrente de la *communauté*, j'ai

inséré entre ces deux moments une enquête généalogique portant sur les renversements de l'individualisme possessif, présentée en 1999 en conclusion du colloque de Cerisy sur *La propriété*^[2].

La deuxième série réunit quelques analyses critiques consacrées, directement ou indirectement, à l'œuvre de théoriciens contemporains dont les travaux m'ont été particulièrement utiles : Hannah Arendt, Nicos Poulantzas, Ernesto Laclau, Roberto Esposito, Jacques Rancière. La liste n'a rien d'exhaustif : on y relèvera aisément plus d'absences que de présences, en partie compensées par les références que je donne ailleurs. Il s'agit pour moi avant tout de souligner, dans la forme de confrontations ou de relectures, le caractère essentiellement « contesté » (comme dirait Gallie) des concepts de la philosophie politique dont je fais usage (souveraineté, émancipation, communauté *et d'autres*), et de prolonger certaines explications dans la forme dialogique dont l'occasion m'a été offerte par les circonstances de commémoration ou d'étude^[3].

La troisième série réunit des interventions et des analyses suscitées par des épisodes contemporains, parfois violents, du conflit qui a pour enjeu la forme de la citoyenneté, au sein de l'institution républicaine et sur ses « frontières » : en particulier ceux qui, en France, ont mis en lumière ces dernières années l'intensité des dimensions *post-coloniales* de la politique (autour de la laïcité, de la nationalité, de la sécurité)^[4]. Je les intitule « Pour une démocratie sans exclusion », de façon à indiquer leur enjeu général : ce que j'appelle ailleurs après d'autres (Boaventura de Souza Santos) la *démocratisation de la démocratie*, seule alternative pensable à mes yeux au processus de « dé-démocratisation » des sociétés contemporaines (Wendy Brown). Et je les conclus par une proposition sur la « co-citoyenneté » dans le monde des migrations et des diasporas où nous vivons désormais, qui est comme le pendant institutionnel de la proposition « insurrectionnelle » de l'égaliberté, et tente d'en déterminer l'actualisation dans un domaine particulier, mais stratégique.

En guise de fermeture, je reproduis une méditation sur « Résistance Insurrection Insoumission » dont le Festival d'Avignon m'a donné l'occasion en 2007. J'espère qu'elle ne paraîtra pas exagérément pathétique, ou subjective. C'est aussi l'occasion d'insister pour finir sur la dimension critique de la politique telle que je la défends, non seulement en théorie mais en pratique, et donc sur ce qui distingue une citoyenneté conçue comme statut octroyé d'une citoyenneté comme exercice du pouvoir constituant.

Les références des premières publications et les indications de modifications apportées aux textes sont données au début de chaque chapitre.

Mes remerciements vont d'abord à Jacques Bidet, Gérard Duménil, Emmanuel Renault et Jacques Texier, qui ont bien voulu accueillir dans leur collection ce travail correspondant exactement, dans mon esprit, à ce qu'on peut entendre par une « actuelle confrontation » avec l'héritage de Marx et du marxisme. Ils vont également aux collègues, amis, institutions et revues qui ont sollicité ou publié antérieurement les essais rassemblés dans ce livre. À Mehdi Dadsetan dont l'assistance irremplaçable se double d'une sympathie qui m'est précieuse. Et tout particulièrement à Yves Duroux, qui m'a encouragé à tenter cette synthèse, m'a aidé à en élaguer l'inutile ou le redondant, et - comme toujours depuis que nous étions étudiants ensemble - m'a fait bénéficier de son jugement et de ses idées avec une générosité sans égale.

-
- [1] Deux volumes complémentaires paraissent simultanément ou à brève échéance : *Violence et civilité. The Welles Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2009 ; *Citoyen-Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », courant 2010.
 - [2] L'ensemble des travaux du colloque, organisé avec Robert Castel, Catherine Colliot-Thélène et Bertrand Ogilvie, est resté malheureusement inédit.
 - [3] W. B. Gallie, « Essentially Contested Concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 56 (1955-1956) (je dois à Nestor Capdevila la découverte de cette référence classique dans le monde anglo-saxon).
 - [4] Je ne réédite pas, faute de place, et pour conserver une suffisante proximité temporelle des textes, l'essai « Sujets ou Citoyens (pour l'égalité) » initialement paru dans la revue *Les Temps Modernes*, mars-avril-mai 1984 (réédité dans *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992) qui constitue, sur le fond et sur une série de points particuliers, l'origine de ces réflexions. J'y parlais en conclusion de « concitoyenneté » des nationaux et des étrangers.

OUVERTURE : L'ANTINOMIE DE LA CITOYENNETÉ

Étienne Balibar

Étienne Balibar, né en 1942, est professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine. Il a publié *Lire le Capital* avec Louis Althusser, Roger Estabiet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, 1965 ; réédition aux PUF, coll. « Quadrige », 1996) ; *Spinoza et la politique* (PUF, 1985) ; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* avec Immanuel Wallerstein (La Découverte, 1988) ; *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993) ; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1997 ; réédition augmentée PUF, 2002) ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* (La Découverte, 2001) ; *Violence et civilité* (Galilée, 2010).

Dans le résumé qui vous a été communiqué, j'ai commis un étrange « acte manqué »^[1]. Esquissant ce que pourrait être un traitement des « antinomies de la citoyenneté », j'ai laissé de côté le mot *démocratie*. Le lecteur a pu en conclure qu'à mes yeux la notion de « citoyenneté » l'emporte, et que la « démocratie » n'en représente qu'une *qualification*, à laquelle on attribuera après-coup un poids plus ou moins grand dans sa définition. De telles considérations hiérarchiques – ou, comme dirait Rawls, « lexicographiques » – ne sont nullement secondaires. Elles pénètrent les débats qui opposent une conception « républicaine » (ou néo-républicaine) de la politique à une conception « démocratique » (libérale, ou sociale), et en un sens c'est l'intelligence même de la *philosophie politique*, et par conséquent sa critique, qui en dépendent, comme viennent encore de le souligner, chacun à sa façon, Jacques Rancière et Miguel Abensour^[2]. Or non seulement je n'entends pas subordonner la considération de la démocratie à celle de la citoyenneté, mais je soutiens que la démocratie – mieux encore : le « paradoxe démocratique », selon l'heureuse formulation de Chantal Mouffe^[3] – représente l'aspect déterminant du problème autour duquel gravite la philosophie politique, justement parce que c'est elle qui rend l'institution de la citoyenneté *problématique*. La citoyenneté a connu différentes figures historiques, qu'il est hors de question de réduire les unes aux autres, bien qu'on doive aussi se poser la question de savoir ce qui est transmis sous ce *nom* et au moyen de ses

« traductions »^[4]. De l'une à l'autre ne cesse de courir une *analogie*, qui tient au rapport antinomique qu'elle entretient avec la démocratie comme dynamique de *transformation du politique*. Quand je qualifie d'antinomique ce rapport constitutif de la citoyenneté qui, aussi bien, la met en crise, je me réfère à une tradition philosophique qui a particulièrement insisté sur deux idées : celle de tension permanente entre le positif et le négatif, entre les processus de construction et de destruction, et celle de coexistence entre l'impossibilité de résoudre un problème (ou de le résoudre « définitivement ») et l'impossibilité de le faire disparaître. Mon hypothèse de travail sera précisément qu'au cœur de l'institution de la citoyenneté la contradiction naît et renaît sans cesse du rapport à la démocratie. En d'autres termes je chercherai à caractériser les moments d'une *dialectique*, où figurent à la fois les mouvements et les rapports de force d'une histoire, si complexe soit-elle, et les conditions d'une articulation de la théorie avec la pratique.

Autant dire que je ne vois rien de « naturel » dans l'association de la citoyenneté et de la démocratie. Et pourtant je souhaite prolonger un thème qui court, avec des inflexions, tout au long d'une tradition complexe allant d'Aristote à Marx, en passant par Spinoza, et faisant de la démocratie le « régime naturel » ou la « forme la plus naturelle » de la citoyenneté^[5]. Mon sentiment est qu'il faut *l'interpréter* au rebours de la lettre, en adoptant précisément le point de vue de la contradiction dialectique : c'est l'antinomie logée au cœur des relations entre citoyenneté et démocratie qui constitue, sous la succession des figures, le moteur des transformations de l'institution politique. C'est pourquoi le nom de « citoyenneté démocratique » ne peut recouvrir qu'un problème insistant, un enjeu de conflits et de définitions antithétiques, une énigme sans solution définitive (même s'il arrive périodiquement, dans le contexte d'une *invention* décisive, qu'on déclare cette solution « enfin trouvée »)^[6], un « trésor perdu » à retrouver ou à reconquérir^[7]. Je ne me cache pas que de telles formulations impliquent une certaine conception de la philosophie politique, dont il faudrait longuement examiner les présupposés et les objections qu'elle soulève^[8]. Je préfère ne pas m'engager directement dans une telle discussion. Non que je la considère comme purement spéculative, au contraire je suis persuadé qu'elle comporte des implications pratiques. Mais je voudrais les faire surgir à partir de cette autre hypothèse : il y a des situations et des moments dans lesquels l'antinomie devient particulièrement *visible*, parce que la double impossibilité de récuser toute figure de la citoyenneté et d'en perpétuer une certaine constitution, qui plonge ses racines dans la crise de la démocratie « réellement existante », débouche sur l'épuisement de la signification du mot même de *démocratie*, dont les usages dominants apparaissent alors, soit comme obsolètes, soit comme pervers.

Il semble que nous nous trouvions dans une situation de ce genre. Ce qui affecte très profondément, en raison même de l'interdépendance dont je parle, des définitions et des qualifications qui pendant une très longue période avaient paru indiscutables (comme celles de « citoyenneté nationale » ou de « citoyenneté sociale »), mais aussi, au-delà, la catégorie même de *la citoyenneté*, dont le pouvoir de transformation, la capacité de se réinventer historiquement semblent soudain anéantis. C'est sur le fond de cette question pleine d'incertitude que j'examinerai un peu plus loin l'interprétation que propose Wendy Brown du paradigme de la gouvernance « néo-libérale », où elle voit un processus de « dé-démocratisation de la démocratie » dont il s'agit de savoir s'il est irréversible. J'y verrai pour ma part une expression de l'aspect *destructeur* inhérent aux antinomies de la citoyenneté, et par conséquent l'indication d'un défi devant lequel se trouve placée, à l'époque contemporaine, toute tentative pour repenser la capacité politique collective.

Je me propose d'aborder trois aspects de cette dialectique. Le premier concerne ce que j'appelle la *trace de l'égaliberté* dans l'histoire de la citoyenneté moderne, définie comme citoyenneté nationale (ou citoyenneté de l'*État-nation*). J'identifie cette trace comme une différentielle d'insurrection et de constitution. Le second aspect réside à mes yeux dans la contradiction interne de la « citoyenneté sociale », telle qu'elle s'est constituée – essentiellement en Europe – dans le cadre de l'*État national-social* (expression que, par principe matérialiste, je préfère à celles d'« État-providence », de *Welfare State*, ou de *Sozialstaat* utilisées dans les divers pays européens). Cela veut dire que cette figure de la citoyenneté représente historiquement un progrès démocratique, bien que dans certaines *limites*, qui à leur tour interdisent paradoxalement une progression ultérieure, alors que l'idée de *progrès* lui est pourtant inhérente. Le troisième aspect concerne, par contrecoup, ce qu'on a pris l'habitude de considérer comme la réponse « néo-libérale » à la crise de l'État national-social (ou si l'on préfère, la contribution du néo-libéralisme au déclenchement de cette crise), à savoir la promotion illimitée de l'individualisme et de l'utilitarisme. Dans quelle mesure peut-on dire qu'elle contient un danger mortel pour la démocratie ? Dans quelle mesure peut-on imaginer qu'elle contient, au moins négativement, les prémisses d'une *nouvelle configuration* de la citoyenneté par-delà ses institutions traditionnelles (notamment la *démocratie représentative*, à laquelle le néo-libéralisme tend à substituer diverses formes de « gouvernance » et de « communication de masse ») ? Sur cette base, je tenterai d'esquisser une problématique des « porteurs » ou des « acteurs » que nous associons virtuellement avec l'idée d'une *démocratisation de la démocratie*. J'en profiterai pour indiquer dans le principe pourquoi je préfère la terminologie de l'acteur politique (hybride, collectif, transitoire) à celle du *sujet de la politique* – ce qui ne veut pas dire que je récusé les questions relatives aux « procès de subjectivation » et

les alternatives qu'on discute aujourd'hui volontiers en termes de « politique » et de « post-politique », à partir d'une réflexion sur l'histoire contemporaine de la subjectivité.

*

5

Commençons par la *trace de l'égaliberté*. Il m'est arrivé précédemment, à l'appui de l'introduction de ce « mot-valise » auquel, décidément, je tiens, d'esquisser une généalogie de l'expression qui remonte jusqu'aux formules romaines de l'*aequa libertas* et de l'*aequum ius* (dont Cicéron, en particulier, se servait pour indiquer l'essence du régime qu'il appelait *res publica*)^[9]. J'ai proposé de considérer comme crucial le moment de « révolution » inaugurant la modernité politique, par où le « droit égal » devient le concept d'une *universalité* de type nouveau. Elle serait essentiellement construite comme une double unité de contraires : unité (voire *identité de destination*) de *l'homme* et du *citoyen*, qui apparaissent désormais comme des notions corrélatives en dépit de toutes les restrictions pratiques affectant la distribution des droits et des pouvoirs, unité (voire *identité de référence*) des concepts mêmes de *liberté* et d'*égalité*, perçus comme les deux faces d'un même « pouvoir constituant », en dépit de la tendance permanente des idéologies politiques bourgeoises (qu'on peut appeler génériquement « libéralisme »)^[10] à conférer au premier terme une priorité épistémologique ou même ontologique, en en faisant le « droit naturel » par excellence (à laquelle répond la tendance socialiste inverse à privilégier l'égalité)^[11]. Ce qui m'intéresse particulièrement, c'est l'élément de conflit découlant de cette unité des contraires : il permet de comprendre pourquoi les revendications de pouvoirs accrus pour le peuple ou l'émancipation par rapport à la domination qui se traduit en droits nouveaux revêtent inévitablement un caractère révolutionnaire. En revendiquant simultanément l'égalité et la liberté, on réitère l'énonciation qui est à l'origine de la citoyenneté universelle moderne. C'est cette combinaison de conflit et d'institution que j'appelle la trace de l'égaliberté.

6

Sans doute, c'est lorsque le pouvoir politique est conquis de façon elle-même révolutionnaire, impliquant un changement de régime (par exemple le passage classique de la monarchie à la république) ou l'abaissement d'une classe dominante forcée de renoncer à ses privilèges, que cette réitération trouve son expression symbolique privilégiée. Mais la *petitio juris*, ou le mouvement d'émancipation lié à la revendication des droits, a toujours un sens « insurrectionnel », qui peut se manifester d'une infinité de façons à travers des mouvements populaires, des campagnes démocratiques, des formations de partis durables ou limités dans le temps. Elle comporte un rapport de forces violent ou non-violent suivant les conditions, l'usage ou le rejet des formes juridiques et des institutions politiques

7

existantes. Il n'est que de penser ici à la diversité des histoires nationales en Europe pour ce qui est de la conquête des droits civils, politiques et sociaux, même si ces histoires ne sont pas vraiment indépendantes les unes des autres, ou à la multiplicité des formes prises par la décolonisation, ou à l'enchaînement des épisodes de guerre civile et des mouvements pour les droits civils pendant plus d'un siècle jusqu'à l'émancipation des Noirs américains, etc. Malgré la diversité de cette phénoménologie, on voit que le conflit est toujours déterminant en dernière instance, parce que l'égaliberté n'est pas une disposition originaire, et que les dominants ne cèdent jamais leurs privilèges ou leur pouvoir de façon volontaire^[12]. Il faut donc toujours des luttes, et plus encore il faut que s'affirme *une légitimité de la lutte*, ce que Jacques Rancière appelle la *part des sans-part*, qui confère une signification universelle à la revendication du « décompte » de ceux qui ont été maintenus en dehors du « bien commun » ou de la « volonté générale »^[13]. Ce qu'on voit émerger ici, c'est une *incomplétude essentielle* du « peuple » en tant que corps politique, un procès d'universalisation passant par le conflit, et par la « négation » de l'exclusion portant sur la dignité, la propriété, la sécurité, généralement les « droits fondamentaux ». Le moment insurrectionnel ainsi caractérisé regarde à la fois vers le passé et vers l'avenir : vers le passé, parce qu'il renvoie à la fondation populaire de toute constitution qui ne tire pas sa légitimité de la tradition, d'une révélation, ou de la simple efficacité bureaucratique, si déterminantes que soient ces formes de légitimation dans la construction des États^[14] ; vers l'avenir, parce qu'en face des limitations et des dénis qui affectent la réalisation de la démocratie dans les constitutions historiques, le *retour à l'insurrection* (et le *retour de l'insurrection*, plus ou moins longtemps conjuré), représente une possibilité permanente. Que cette possibilité se concrétise ou non, c'est bien entendu un autre problème, qui ne peut faire l'objet d'aucune déduction *a priori*.

Précisons le statut et les implications de cette dialectique d'insurrection et de constitution, dont je donne ici une description très générale, en quelque sorte idéaltypique. D'abord il faut convenir que, si la *communauté politique* repose sur l'articulation de la citoyenneté avec différentes modalités insurrectionnelles d'émancipation ou de conquête de l'universalité des droits, elle revêt inévitablement une forme paradoxale : exclusive de tout *consensus*, elle n'est ni réalisable comme une unité homogène de ses membres, ni représentable comme une totalité achevée. Mais elle ne peut pour autant se dissoudre dans l'image individualiste d'un agrégat de sujets dont le seul lien serait la « main invisible » de l'utilité, ou l'interdépendance des besoins, ou dans celle, inverse, d'une « guerre de chacun contre chacun », c'est-à-dire d'un antagonisme généralisé des intérêts qui, *comme tel*, serait le « commun ». En un sens donc les « citoyens » (ou les

concitoyens) de l'égaliberté ne sont *ni amis ni ennemis*. Nous approchons ici de très près ce que Chantal Mouffe a proposé d'appeler le « paradoxe démocratique », mais nous sommes aussi au seuil des formes sans cesse renouvelées sous lesquelles une institution de la citoyenneté qui demeure essentiellement antinomique peut se manifester dans l'histoire, à mesure que changent les noms, les espaces ou les territoires, les récits historiques et les formations idéologiques associés à sa reconnaissance par des sujets qui voient en elle leur horizon politique et leur condition d'existence^[15].

Pourquoi ce caractère essentiellement instable, problématique, « contingent », de la communauté des citoyens n'est-il pas plus apparent (ou ne se manifeste-t-il pas plus souvent) ? Pourquoi, lorsqu'il se manifeste, est-il aisément désigné comme un *effondrement* de la citoyenneté ? Sans doute cela est-il dû, en particulier, au fait qu'à l'époque moderne les notions de *citoyenneté* et de *nationalité* ont été pratiquement identifiées, dans ce qu'on peut considérer comme l'équation fondatrice de l'État « républicain » moderne, d'autant plus indiscutée et – apparemment – indestructible que l'État lui-même ne cesse de se renforcer, et que ses justifications mythiques, imaginaires, culturelles prolifèrent^[16]. Et pourtant il arrive que le cycle historique de la *souveraineté de l'État-nation* prenne fin, comme cela semble le cas aujourd'hui, de sorte que le caractère lui aussi *contingent* de cette équation (re)devient visible, en d'autres termes le fait qu'il s'agit d'une équation historiquement déterminée, essentiellement fragile, relative à certaines conditions locales et temporelles, exposée à la décomposition ou à la mutation^[17]. C'est aussi le moment où il devient visible (à nouveau) que l'intérêt national ou l'identité nationale ne sont pas *comme tels, dans l'absolu*, des facteurs d'unité de la communauté des citoyens.

Cependant la réflexion ne peut s'arrêter là. Car si efficace qu'ait été la forme nation (et son double, l'identité nationale) dans l'histoire moderne, elle n'est que l'une des formes historiques possibles de la communauté des citoyens, dont, d'ailleurs, elle n'absorbe jamais toutes les fonctions et ne neutralise jamais toutes les contradictions. Ce qui m'importe avant tout, par-delà cette référence aux vicissitudes de la citoyenneté comme nationalité, c'est de faire comprendre que la citoyenneté en général, comme « idée » politique, implique certes une référence à la communauté (puisque à l'instar d'une citoyenneté *sans institution*, l'idée d'une citoyenneté *sans communauté* est pratiquement une contradiction dans les termes)^[18], et pourtant ne peut avoir son essence dans le *consensus* de ses membres. D'où la fonction stratégique que remplissent dans l'histoire des termes comme *res publica* (que les Romains considéraient comme un équivalent du grec *politeia*)^[19], mais aussi leur profonde équivocité. Des *citoyens* comme tels sont

toujours des *con-citoyens* (ou des *co-citoyens*, se conférant mutuellement les droits dont ils jouissent) : la dimension de réciprocité est constitutive^[20]. Comment, dès lors, pourraient-ils exister hors d'une « communauté », qu'elle soit ou non territoriale, imaginée comme un fait de nature ou comme un héritage culturel, définie comme un produit de l'histoire ou comme une construction de la volonté ? Déjà Aristote en avait proposé une justification fondamentale, fondatrice de la philosophie politique : ce qui lie entre eux les citoyens, c'est une règle de réciprocité des droits et des devoirs. Disons mieux : c'est le fait que la réciprocité des droits et des devoirs implique à la fois la *limitation du pouvoir des gouvernants* et *l'acceptation de la loi par les gouvernés*^[21]. Les magistrats sont donc responsables devant leurs commettants, et les simples citoyens obéissent à la loi qu'ils ont contribué à élaborer, soit directement soit par représentants interposés. Pourtant cette inscription de la citoyenneté dans l'horizon de la communauté n'est aucunement synonyme de consensus ou d'homogénéité, bien au contraire, puisque les droits qu'elle garantit ont été *conquis*, c'est-à-dire qu'ils ont été imposés en dépit de la résistance opposée par des détenteurs de privilèges, d'« intérêts particuliers », et de pouvoirs exprimant autant de « dominations » sociales. Puisqu'ils ont été (et doivent être à nouveau) *inventés* (comme dit Lefort) et que leurs contenus, de même que ceux des « devoirs » ou des « responsabilités » correspondantes, se définissent à partir de ce rapport conflictuel^[22].

Nous en venons par là à une caractéristique essentielle de la citoyenneté, qui est aussi l'une des raisons pour laquelle nous présentons son histoire comme un mouvement dialectique. Il est évidemment très difficile d'accorder l'idée d'une *communauté ni dissoute ni réunifiée* avec une définition purement juridique ou constitutionnelle : mais il n'est pas impossible de la concevoir comme un procès historique gouverné par un principe de reproduction, d'interruption et de transformation permanente. C'est en réalité la seule façon de comprendre la temporalité discontinue et l'historicité de la citoyenneté comme institution politique. Non seulement elle doit être traversée de crises et de tensions périodiques, elle est intrinsèquement « fragile » ou « vulnérable » : c'est pourquoi, au cours de son histoire deux fois millénaire (en Occident), elle a été détruite et reconstituée plusieurs fois, dans un cadre institutionnel nouveau, depuis la cité-État jusqu'à l'État-nation, et le sera peut-être au-delà de l'État-nation si certaines fédérations ou quasi-fédérations post-nationales deviennent des réalités. Mais en tant que constitution de citoyenneté elle est menacée et déstabilisée, voire délégitimée (comme l'avait bien vu Max Weber) par la puissance même qui en forme le pouvoir constituant (ou dont elle est la figure « constituée ») : le pouvoir insurrectionnel des mouvements politiques universalistes qui visent à conquérir des droits encore inexistants, ou à élargir des droits existants, de façon à faire

passer l'égaliberté dans les faits. Voilà pourquoi j'ai parlé au début d'un *différentiel* d'insurrection et de constitution, qu'aucune représentation purement formelle ou juridique de la politique ne peut résumer : ce qui en fait justement une caractéristique essentielle du concept de politique, dès lors qu'on le transpose sur le terrain de l'histoire et de la pratique. S'il n'en allait pas ainsi, nous serions obligés d'imaginer que les inventions démocratiques, les conquêtes de droits, les redéfinitions de la réciprocité entre droits et devoirs en fonction de conceptions plus larges et plus concrètes, procèdent d'une « idée » éternelle, toujours déjà donnée, de la citoyenneté. Et du même coup nous serions obligés de substituer à l'idée d'une *invention* celle d'une *conservation* de la démocratie. Mais une démocratie qui a pour fonction de « conserver » une certaine définition de la citoyenneté est aussi, sans doute, pour cette raison même incapable de résister à sa propre « dé-démocratisation ». Dans la mesure où la politique a affaire à la transformation des réalités existantes, à leur adaptation à des environnements changeants, à la formulation d'*alternatives* au sein des évolutions historiques et sociologiques en cours, un tel concept ne serait pas *politique* mais *anti-politique*.

C'est pourquoi nous nous fixons ici comme tâche de montrer, à l'encontre de toute définition « prescriptive » ou « déductive » de la politique, que la citoyenneté n'a cessé d'osciller entre destruction et reconstruction à partir de ses *propres* institutions historiques. Le moment insurrectionnel associé au principe de l'égaliberté n'est pas seulement fondateur, il est aussi l'ennemi de la stabilité des institutions. Et si nous admettons qu'il représente, à travers ses réalisations plus ou moins complètes, l'universel au sein du champ politique, il nous faudra bien convenir qu'il n'existe dans l'histoire rien de tel qu'une *appropriation de l'universel*, ou une installation permanente dans le « règne » de l'universel, à la façon dont les philosophes classiques pensaient que l'avènement des Droits de l'Homme et du Citoyen pouvait représenter un point de non-retour, le moment où l'homme – en tant que « puissance de citoyenneté » – devenait dans les faits le porteur de l'universel qu'il était déjà par destination. Empruntons ici une expression à Gilles Deleuze : la modalité d'existence historique de l'universel politique est celle d'un « peuple manquant », dont les figures provisoires surgissent précisément de sa propre absence, ou de son propre refoulement^[23].

Je pense que si nous combinons l'idée de ce différentiel d'insurrection et de constitution avec la représentation d'une communauté sans unité, en voie de reproduction et de transformation, la dialectique à laquelle nous aboutissons ne demeure pas purement spéculative. Les conflits qu'elle implique peuvent être très violents. Et surtout ils affectent aussi bien l'État que, face à lui ou en son sein, les *mouvements d'émancipation* eux-mêmes. C'est pourquoi nous ne pourrions pas non

plus en rester à la notion d'*institution*, encore très générale, dont nous nous sommes servis jusqu'à présent : elle élude encore ce qui est peut-être la « contradiction principale ».

*

14

Je n'ai pas fait référence à *l'État* jusqu'à présent : non pour écarter la considération d'institutions spécifiquement *étatiques*, mais pour essayer d'indiquer avec précision ce qu'ajoute aux antinomies de la citoyenneté l'identification des institutions politiques avec une construction étatique. Faut-il considérer que l'assujettissement de la politique à l'existence et au pouvoir d'un appareil d'État ne fait jamais que les intensifier ? Ou bien faut-il admettre qu'elle les déplace sur un tout autre terrain, où la « dialectique » des droits et des devoirs, du commandement et de l'obéissance, ne se présente plus dans les mêmes termes, de sorte que les catégories de la philosophie politique héritées de l'antiquité ne rempliraient qu'une fonction de masque et de maquillage, esthétique ou idéologique, une « fiction du politique » ?

15

Il n'est pas inutile de se souvenir ici que la notion de « constitution » a subi de très profondes évolutions au cours de son développement historique, qui sont liées à l'importance croissante de l'État et de son emprise sur la société, avant et après que ne se généralise la domination du mode de production capitaliste à laquelle il contribue lui-même directement^[24]. Les constitutions « anciennes » étaient centrées sur la distribution des droits entre les catégories de la population, les règles de l'exclusion et de l'inclusion, les modalités du choix et de la responsabilité des magistrats, la définition des pouvoirs et des contre-pouvoirs (comme le fameux « tribunal de la plèbe » de la constitution romaine, sur lequel a tant réfléchi Machiavel dans sa construction d'une image de la politique républicaine comme conflit civil)^[25]. Elles étaient donc essentiellement des « constitutions matérielles » produisant un équilibre des pouvoirs, manquant de la « neutralité » conférée par la forme juridique (ou ignorant sa signification)^[26]. Au contraire les constitutions modernes sont des « constitutions formelles », rédigées dans le langage du droit, ce qui correspond – comme l'a bien vu le positivisme juridique – à l'autonomisation de l'État et à son monopole de représentation de la communauté, qui lui permet d'exister à la fois « en idée » et « en pratique » (dans le quotidien des actes de législation et de contrainte) par-delà ses divisions et son inachèvement^[27]. Le constitutionalisme moderne combine donc la *déclaration performative* de l'universalité des droits (et la garantie judiciaire contre leur violation) avec un *nouveau principe* de séparation des gouvernants et des gouvernés que (dans son commentaire de la thèse wébérienne qui affirme la prédominance tendancielle de la légitimité bureaucratique sur les autres types de légitimité à l'époque moderne)

16

Catherine Colliot-Thélène a appelé de façon provocatrice le principe de *l'ignorance du peuple*. Nous pourrions dire aussi, sur le versant institutionnel, *l'incompétence principielle du peuple*, dont la « capacité de représentation » est le produit contradictoire^[28].

On voit par là combien les contradictions entre participation et représentation, représentation et subordination, doivent être aiguës dans la citoyenneté moderne, et pourquoi le différentiel d'insurrection et de constitution se déplace en particulier sur le fonctionnement des systèmes d'éducation. Beaucoup, dont je suis, sans ignorer ses imperfections criantes, considèrent le développement d'un système public d'éducation comme un acquis démocratique fondamental et une condition préliminaire à la démocratisation de la citoyenneté. Mais nous savons aussi que *démocratie* et *méritocratie* (ce qu'Aristote appelait pour sa part *timokratia*) sont ici dans un rapport extraordinairement tendu. L'État « bourgeois » qui combine la représentation politique avec l'éducation de masse (c'est-à-dire l'éducation « nationale », quelles que soient ses modalités juridiques) s'ouvre virtuellement à la participation de « l'homme du commun » ou du « citoyen quelconque » au débat politique, et par là même à la contestation de son propre monopole du pouvoir. À la mesure de son efficacité dans la réduction des inégalités (très variable, nous le savons) il contribue à l'inclusion de catégories sociales qui n'avaient pas accès à la sphère publique, donc à l'établissement d'un « droit aux droits » (selon la fameuse expression arendtienne, qui n'est pas une mauvaise façon de renommer ce que j'ai appelé le moment insurrectionnel de la citoyenneté)^[29]. Mais le principe méritocratique qui régit ces systèmes d'éducation (et qui fait corps avec la « forme scolaire » elle-même : que serait, en effet, un système d'éducation généralisée *non méritocratique* ? l'utopie scolaire a toujours couru derrière cet objectif énigmatique) est aussi par lui-même un principe de sélection des élites et d'exclusion de la masse de toute possibilité de contrôler réellement les procédures administratives et de participer aux affaires publiques, en tout cas sur un *piéd d'égalité* avec les magistrats recrutés (et « reproduits ») en fonction de leur savoir ou de leur compétence. En créant une hiérarchie de savoir qui est aussi une hiérarchie de pouvoir, éventuellement redoublée par d'autres mécanismes oligarchiques, plus que jamais déterminants dans le fonctionnement de nos systèmes scolaires, il *exclut légitimement* la possibilité pour la collectivité de se gouverner elle-même. Il engage dans une fuite en avant où la « représentation » ne cesse de célébrer ses noces avec l'« élitisme » et avec la « démagogie »^[30].

Rappelant par ce biais quelques-uns des mécanismes qui confèrent un caractère de classe aux constitutions de citoyenneté du monde contemporain, je ne veux pas seulement indiquer l'existence d'un fossé entre des principes démocratiques et des

réalités oligarchiques, mais aussi soulever la question – sans doute plus embarrassante pour beaucoup de militants de l’émancipation – de la façon dont les mouvements « insurrectionnels » en sont eux-mêmes affectés. Il n’est peut-être pas nécessaire de justifier longuement l’idée que les luttes de classes ont joué (et joueront) un rôle démocratique essentiel dans l’histoire de la citoyenneté moderne. C’est dû, bien sûr, au fait que les luttes organisées de la classe ouvrière (à travers tout le spectre de leurs tendances historiques, « réformistes » et « révolutionnaires ») ont entraîné la reconnaissance et la définition par la société bourgeoise de certains *droits sociaux* fondamentaux, que le développement du capitalisme industriel rendait à la fois plus urgents et plus difficiles à imposer, contribuant par là même à la naissance de cette « citoyenneté sociale » à laquelle nous allons revenir dans un instant. Mais c’est dû aussi, dans un rapport direct avec ce que j’appelle ici la trace de l’égaliberté, au fait qu’elles ont réalisé à leur façon une *articulation de l’engagement individuel et du mouvement collectif* qui est le cœur même de l’idée d’insurrection. C’est un aspect typique de la citoyenneté moderne, indissociable de sa référence universaliste, que les *droits du citoyen* sont portés par le sujet individuel mais conquis à travers des mouvements sociaux ou des campagnes collectives capables d’inventer, dans chaque circonstance, les formes et les langages appropriés de la solidarité. Réciproquement, c’est essentiellement dans les formes, les institutions de la solidarité et dans l’action collective pour la conquête ou l’extension des droits que prend place la « subjectivation » qui autonomise l’individu (lui conférant en propre une « puissance d’agir »). L’idéologie dominante ne veut rien en savoir, ou le présente sous une forme inversée, en suggérant que l’activité politique collective est aliénante, pour ne pas dire asservissante ou totalitaire, par sa propre nature. Tout en résistant à ce préjugé, nous ne pouvons pour autant nous bercer de l’illusion, soit que les luttes de classes *organisées* seraient immunisées par nature contre l’autoritarisme interne qui découle de leur transformation en « contre-État », donc en contre-pouvoir et contre-violence, ni qu’elles représenteraient un principe d’universalité illimitée ou inconditionnelle^[31]. Le fait que dans sa majorité le mouvement ouvrier européen et ses organisations de classe soient demeurés aveugles aux problèmes de l’oppression coloniale, de l’oppression domestique, de la domination qui s’exerce sur les minorités culturelles (quand il n’a pas été directement raciste, nationaliste et sexiste), en dépit de bien des efforts et de conflits internes aigus qui forment comme une « insurrection dans l’insurrection », ne doit rien au hasard. Il faut l’expliquer non seulement par telle ou telle condition matérielle, par telle ou telle corruption ou dégénérescence, mais par le fait que la résistance et la protestation contre des formes de domination ou d’oppression déterminées reposent toujours sur l’émergence et la construction de *contre-communautés* qui ont leurs propres principes d’exclusion et de hiérarchie^[32]. Toute cette histoire – souvent dramatique

– attire notre attention sur la *finitude* des « moments insurrectionnels », autrement dit sur le fait qu’il n’existe rien de tel que des universalités émancipatrices « absolument universelles », échappant aux limitations de leurs objets. Les contradictions de la politique d’émancipation se transposent et se reflètent donc au sein des constitutions de citoyenneté les plus démocratiques, contribuant par là même au moins passivement, comme nous le verrons, à la possibilité de leur « dé-démocratisation ».

*

19

Je voudrais maintenant essayer d’enchaîner les deux points suivants, dont j’ai annoncé qu’ils forment une progression comparable à une « négation de la négation », et que j’examinerai à partir des problèmes de la conjoncture actuelle (du moins telle que nous pouvons la percevoir en un *lieu* déterminé)^[33]. Commençons par la relation entre la « citoyenneté sociale » et les transformations de la fonction représentative de l’État, donc des modes d’organisation de la politique elle-même. Cette question est d’une fascinante complexité, c’est pourquoi elle est à l’origine d’un débat dont nous ne sommes pas près de voir le bout^[34]. Il porte en particulier sur l’interprétation des transformations dans la « composition de classe » des sociétés de capitalisme développé où les droits sociaux avaient été élargis et codifiés au cours du XX^e siècle, et de leurs répercussions politiques plus ou moins réversibles. Il n’est pas aisé de répondre à la question de savoir si la notion de « citoyenneté sociale » appartient définitivement au passé, et dans quelle mesure la crise où l’a plongée le développement de la « mondialisation » libérale a d’ores et déjà détruit les capacités des systèmes sociaux de résister au développement de ce que Robert Castel appelle *les formes négatives* de l’individualité, ou *l’individualisme négatif*^[35]. Il faut redire à quel point les descriptions et les évaluations auxquelles nous procédons ici dépendent du lieu « cosmopolitique » à partir duquel elles sont énoncées. La citoyenneté sociale, développée au XX^e siècle avant tout en Europe occidentale (et dans une moindre mesure aux États-Unis, société capitaliste dominante de la période), peut-elle être considérée comme une innovation ou invention potentiellement universalisable appartenant à l’histoire de la citoyenneté *en général*^[36] ? Cette question demeurera ici ouverte, car sa réponse est suspendue à une analyse des structures de dépendance par rapport à l’impérialisme qui excède les possibilités de cet essai et les compétences de son auteur. Je *présumerai* cependant qu’il y a dans la trajectoire de la citoyenneté sociale, en raison de la façon dont elle cristallise une tendance politique inscrite dans la forme même de la lutte des classes entre capital et travail et la rattache à l’histoire des « recommencements » de la citoyenneté, une question irréductible dont la portée est générale. C’est cette *question* que la crise

20

actuelle aiguisée, et dont elle amène à rechercher les racines pour en imaginer les évolutions possibles.

Trois points me semblent ici appeler la discussion : le premier concerne l'émergence d'une citoyenneté sociale en tant qu'elle se distingue d'une simple *reconnaissance de droits* sociaux, ou lui confère une dimension universaliste qui porte la trace de l'égaliberté. Le second concerne la modalité sous laquelle, en s'incorporant à une forme étatique (celle de l'État national-social), les luttes qui accompagnent la revendication de ces droits sont simultanément *politisées* et *déplacées*, ou inscrites dans une topique et une économie de « déplacements » de l'antagonisme de classes, qui autorise une régulation (et, à terme, engendre une crise de la politique). Le troisième concerne la complexité des rapports historiques qui se forgent alors entre l'idée du *socialisme* (au sens général) et la *démocratie*, dont les enjeux sont avant tout la représentation du « progrès » comme projet politique et la valeur de l'action « publique » comme modalité d'institution du collectif. Examinons sommairement ces trois points.

Citoyenneté sociale. À mes yeux le plus important dans la façon dont s'est constituée la citoyenneté sociale, c'est le fait qu'à l'issue de discussions véhémentes dont les termes remontent aux controverses de la Révolution industrielle sur l'articulation de la philanthropie ou de la charité avec les stratégies bourgeoises permettant de *discipliner* la force de travail, elle n'ait pas été conçue comme un simple mécanisme de protection ou d'assurance contre les formes de pauvreté les plus dramatiques (ou les effets *d'exclusion* des pauvres par rapport à la possibilité d'accéder à une vie de famille « décente » selon les normes bourgeoises), mais comme un mécanisme de *solidarité universelle*^[37]. Ce mécanisme en effet concernait virtuellement tous les citoyens et recouvrait toute la société, c'est-à-dire que les riches et les pauvres y avaient *également* droit : plutôt que de dire que les pauvres étaient, désormais, traités comme les riches, il vaudrait mieux dire que les riches étaient, symboliquement, *traités comme les pauvres*, en se fondant sur l'universalisation de la catégorie anthropologique de « travail » en tant que caractère spécifique de l'humain. La plupart des « droits sociaux » désormais garantis ou conférés par l'État étaient en effet conditionnés par l'engagement plus ou moins stable des individus « actifs » (ou des « chefs de famille ») dans une profession qui leur conférait ainsi un *statut* reconnu dans l'ensemble de la société (Hegel aurait dit *Stand*). Ce point est fondamental pour expliquer pourquoi je parle de citoyenneté sociale, incluant une composante démocratique, et non pas purement et simplement de « démocratie sociale »^[38]. Notons-le au passage, l'un des problèmes les plus aigus que pose cette extension de la citoyenneté associée à une révolution anthropologique concerne l'égalité des sexes, compte tenu du fait

que la plupart des femmes étaient encore « socialisées » à ce moment en tant qu'*épouses de « travailleurs » actifs*, donc assujetties à eux. L'accès à l'activité professionnelle est devenu du même coup l'une des grandes voies de l'émancipation féminine^[39]. Il importe aussi de noter le lien au moins indirect, aussi bien économique qu'idéologique, qui associait la protection sociale et la prévention de l'insécurité de la vie (dont Marx avait fait l'une des caractéristiques centrales de la « condition prolétarienne ») à tout un programme de *réduction progressive des inégalités*^[40]. Ce lien était si puissant que, jusqu'à l'émergence du « néo-libéralisme », aucun « parti » ne pouvait au moins verbalement s'y soustraire. Le programme incluait le développement de « l'égalité des chances » ou l'augmentation de la mobilité sociale des individus à travers la généralisation de l'accès des *futurs* citoyens au système éducatif (en d'autres termes le démantèlement théorique ou la délégitimation du monopole culturel de la bourgeoisie, garantissant son accès exclusif aux *capacités*, en plus des *propriétés*), et l'institution de *l'impôt progressif*, portant à la fois sur les revenus du travail et sur ceux du capital, que le capitalisme classique avait totalement ignoré, et qui, on le sait, est de plus en plus raboté dans les faits aujourd'hui^[41]. Ce sont ces corrélations qui faisaient que le système politique nouveau tendanciellement mis en place (dans un rapport étroit avec les programmes « social-démocrates », même quand les décisions étaient prises par des dirigeants « de droite ») ne se réduisait pas à un ensemble énumératif de *droits sociaux*, et moins encore à un système paternaliste de « protections sociales » conférées d'en haut à des individus « vulnérables », perçus comme des *bénéficiaires passifs de l'aide sociale* (même si les idéologues libéraux ne se lassaient pas de le présenter ainsi, pour en conclure à la nécessité de surveiller en permanence les « abus » de la sécurité sociale et d'en gérer l'attribution avec « économie »). Toute la question est de savoir ce qui reste aujourd'hui de cet universalisme, alors que non seulement son principe est dénoncé par les théoriciens du libéralisme, mais miné par les deux phénomènes corrélatifs de la relativisation des frontières politiques à l'intérieur desquelles il avait été tendanciellement institué (dans certains pays du « Nord »), et de déstabilisation du rapport professionnel entre travail et individualité (ou si l'on veut de la catégorie anthropologique de « l'activité »).

Constitution matérielle. Les institutions de la citoyenneté sociale faisaient de l'ensemble des droits sociaux légitimés par elle en tant que « droits fondamentaux » une réalité fluctuante, plus fragile encore que d'autres acquis démocratiques, dépendante d'un rapport de forces historique et soumise à des alternatives d'avance et de recul, sur le fond d'une *asymétrie structurelle* entre le pouvoir du capital et celui du travail, à laquelle il ne fut jamais réellement question de mettre fin. On observera ici que dans aucun des États d'Europe occidentale gouvernés à un

moment ou à un autre par des partis social-démocrates, le système complet des droits sociaux n'a été inscrit dans la Constitution formelle, « norme fondamentale » du système juridique selon Kelsen et ses disciples^[42]. C'est pourquoi il convient à nouveau de faire appel à une notion de « constitution matérielle » appliquée à la citoyenneté, dont l'équilibre des pouvoirs qu'elle institue entre classes sociales est indirectement sanctionné par la loi (ou plus généralement par la *norme*) à différents niveaux, mais représente essentiellement une corrélation contingente de droits et de luttes, donc de mouvements sociaux eux-mêmes plus ou moins institutionnalisés. Il ne fait pas de doute à mes yeux qu'il y a un considérable noyau de vérité dans l'idée largement partagée par les marxistes, selon laquelle le « compromis keynésien » (ou, dans d'autres variantes, « fordiste »)^[43] consistait à échanger la reconnaissance des droits sociaux et la représentation institutionnelle du mouvement ouvrier dans les instances de régulation contre la modération des revendications salariales et l'abandon par la classe ouvrière des perspectives de renversement du capitalisme (donc en un sens la *fin du prolétariat* au sens « subjectif », celui qui portait chez Marx l'idée et le projet révolutionnaires). La conséquence de ce marchandage historique était aussi une neutralisation relative de la violence du conflit social, recherchée en permanence, mais qui n'était que l'un des côtés de la médaille. On voit aujourd'hui, avec le recul et à la lumière du contraste que procure le nouveau cycle de prolétarisation (désigné par Castel, Negri et d'autres comme l'émergence du *précariat*), dans lequel le déséquilibre des forces sociales à l'échelle mondiale se combine avec l'ossification du système de la citoyenneté sociale, que les luttes n'avaient pas purement et simplement disparu^[44]. Mais il est certain que leur violence eut tendance à se déplacer sur d'autres terrains, évitant la confrontation politique directe entre les classes : celui de la colonisation et des affrontements post-coloniaux (mais aussi, tout simplement, celui de la guerre entre les nations), et celui de « l'anomie » sociale au sens durkheimien, c'est-à-dire de la violence « irrationnelle » individuelle ou collective, corrélative de l'imposition de tout un système « micropolitique » de normes de moralité et de rationalité comportementale. On peut y voir la forme essentielle que revêt la catégorie de « devoir » lorsque les droits des individus ne sont plus seulement civils et civiques, mais aussi sociaux, tout en restant attachés à l'individu, ou plutôt à l'*individualisation*^[45].

Mais c'est plus généralement encore qu'il faut inscrire le fonctionnement de la citoyenneté sociale sous le signe d'un *déplacement de l'antagonisme*, dont l'opérateur (et pour un temps, le bénéficiaire) est l'État national-social. Le phénomène caractéristique de l'auto-li-mitation de la violence des luttes (dans lequel on peut voir un *effet de civilité*)^[46] s'explique par la relative efficacité d'un modèle d'organisation politique dans lequel se combinent l'action

« parlementaire » et l'action « extra-parlementaire ». Mais à son tour celui-ci ne peut être compris que dans le cadre d'un double déplacement tendanciel, inscrit dans les conditions de possibilité du système politique :

- déplacement des définitions de « droits fondamentaux » de la sphère du travail proprement dit, ou – en termes marxistes – de la *production* vers celle de la *reproduction de la force de travail* (c'est-à-dire des formes et des conditions de l'existence individuelle et familiale). La seconde peut en effet faire l'objet d'une normalisation, la première ne le peut que très difficilement, ou dans un rapport de forces toujours précaire^[47].
- déplacement de l'antagonisme social sur le plan des relations *internationales*, entre systèmes étatiques. La coupure du monde de la « guerre froide » entre deux camps agit de façon ambivalente : d'un côté elle adosse les luttes pour les droits sociaux à un « danger » réel ou imaginaire, qui est celui d'une révolution de type soviétique en Occident, dont les acteurs seraient les ouvriers (dans une moindre mesure, les paysans, les employés et les intellectuels idéologiquement gagnés au communisme), incitant les représentants politiques du capitalisme national à rechercher un compromis avec la classe ouvrière organisée et, plus généralement, à développer leur propre modèle de « progrès social »^[48] ; de l'autre elle permet de faire passer une division idéologique au sein du mouvement ouvrier, qui reprend et englobe d'autres clivages (syndicalisme laïque et chrétien, etc.). Avec la fin de la guerre froide et la mondialisation, *la peur se déplace à nouveau*, et en quelque sorte elle « change de camp » : ce ne sont plus tant les capitalistes qui ont peur de la révolution, ce sont les ouvriers qui ont peur de la concurrence des immigrés. Ainsi les rapports de forces qui sous-tendaient de « l'extérieur » la constitution de l'État national-social sont déstabilisés dans le moment où apparaissent aussi, de l'intérieur, les limites de son « universalisme ».

Socialisme et démocratie. Cet aperçu schématique des problèmes qu'on peut rattacher à la catégorie de « citoyenneté sociale » nous ramène donc à la tension caractéristique du conflit et de l'institution : c'est elle en effet qui exprime la persistance d'une dimension politique, *la continuation par d'autres moyens* de la dialectique d'insurrection et de constitution. Il est tout à fait insuffisant à mes yeux (quelle que soit la réalité indéniable des préoccupations sociales et morales de la bourgeoisie) de se représenter le surgissement de la citoyenneté sociale comme une concession unilatérale de l'État bourgeois au nom de la nécessité de « réparer » les effets pathologiques de la révolution industrielle et de l'exploitation capitaliste illimitée, ou encore comme une conséquence logique de la nécessité pour le capitalisme lui-même de réguler le libre jeu du marché qui menaçait de ruiner l'intégrité de la force de travail dont dépend la production de plus-value^[49]. Il n'y a

pas de doute que ces deux facteurs ont agi, mais il a fallu aussi un troisième élément en conflit avec eux pour provoquer leur combinaison. Je pense que *cet élément a été le « socialisme »*, dans la variété de ses courants, formulations et organisations^[50]. J'ai eu l'occasion de le soutenir ailleurs, l'État qui a institué plus ou moins complètement la citoyenneté sociale doit être défini comme *un État à la fois « national » et « social »*. Entendons par là que son programme de réformes sociales était par définition conçu et mis en œuvre à l'intérieur des frontières nationales, sous le couvert d'une souveraineté nationale (ce qui veut dire qu'il ne pouvait exister sans un degré suffisant d'autonomie et d'indépendance économique), mais réciproquement que *l'État-nation n'a pu survivre* (surmonter ses propres contradictions, internes et externes) *qu'à la condition d'universaliser les droits sociaux*. Ce fut bien entendu particulièrement le cas dans les moments de crise aiguë, où le politique comme tel vacille, comme dans les conditions de la « guerre totale » du XX^e siècle^[51]. Réclamée de longue date par le mouvement ouvrier, la proclamation des droits sociaux comme « droits fondamentaux » n'est intervenue qu'au lendemain des deux guerres mondiales où les travailleurs étaient tombés par millions en se battant les uns contre les autres ...

J'explique ainsi le *nœud* qui se forme entre les deux attributs de l'État (le « national » et le « social »), et conduit à ce que chacun devienne le présupposé de l'autre. Mais il faut faire un pas de plus. L'élément « socialiste » de la politique moderne incarne pour une part, et pour un certain temps, le côté « insurrectionnel » de la citoyenneté, il est donc aussi le porteur d'une tendance à la démocratie radicale : en se trouvant intégré à un horizon de nationalisme il ne se confond pas purement et simplement avec lui – excepté lorsque des conjonctures de crise sociale et morale aiguë font surgir un discours et une politique « totalitaires ». Je crois que c'est cette *distance* ou cette *différence*, maintenue au sein de l'État national social, qui a permis – un temps – au socialisme né au XIX^e siècle de contribuer à la formation d'une *sphère publique et politique*, relativement autonome par rapport à l'État et à ses institutions parlementaires comme par rapport à la « société civile » et à ses opérations marchandes ou contractuelles. Le « socialisme », en ce sens, est l'enveloppe commune à toute une série de contradictions évolutives : il n'a jamais atteint ses objectifs « ultimes », il est resté un projet ou un programme de réformes, contesté à la fois de l'intérieur et de l'extérieur. Mais, comme « horizon d'attente » intériorisé par des masses, il n'a cessé de rallumer le conflit au milieu de l'institution qui articule capital et travail, propriété privée et solidarité, rationalité marchande et étatique, et il a ainsi contribué à ce que la sphère « publique » soit aussi une sphère « politique ». Dans certaines limites, cependant, puisque, nous l'avons dit, la citoyenneté sociale devait s'articuler à la reproduction de rapports capitalistes, et les luttes politiques

s'inscrire dans le cadre d'une neutralisation relative de l'antagonisme – ce qui voulait dire que l'État se dotait d'appareils de reproduction du *consensus* politique, et retenait ainsi les adversaires de se transformer en ennemis. Ce qui veut dire aussi que la « société » tout entière devait être reconfigurée comme processus de normalisation généralisée des conduites. Mais du même coup le système tendait à congeler le rapport des forces sociales et à l'installer dans un compromis qui finirait par apparaître intenable aux « dominants » comme aux « dominés ».

Je pense que c'est de ce point qu'il faut partir pour comprendre ce que j'ai appelé par anticipation *l'antinomie du progrès*, dont l'histoire de la citoyenneté sociale nous propose une illustration quasiment parfaite. Seule en effet la perspective d'un progrès illimité, c'est-à-dire le désir collectif idéalisé de parvenir effectivement à une *égalité des chances* de chacun dans la société a pu maintenir la pression qui tendait à rogner les privilèges et tenir en échec les formes de domination invétérées, élargissant l'espace des libertés pour la masse. Les limites de la progression n'en sont pas moins inscrites dans la constitution matérielle où se combinent le national et le social, la reproduction des capacités d'accumulation du capital et la généralisation des droits sociaux, l'action collective et le conformisme éthique « majoritaire ». Les conquêtes démocratiques ont donc été bien réelles dans le cadre de l'État national-social, elles ont formé autant de moments « progressistes » de sa construction (parfois sous des formes quasi insurrectionnelles : le Front Populaire). Mais elles ont été à chaque fois suivies d'une réaffirmation des limites structurelles, sous forme de contre-réformes rampantes ou de réactions plus violentes. Il est décisif pour notre analyse de la crise que connaît aujourd'hui la notion même de « citoyenneté sociale » et des formes que revêt le démantèlement de l'État social, de savoir à quoi est principalement due cette crise qui affecte aussi bien la sécurité de l'emploi que la couverture médicale universelle, la démocratisation de l'accès à l'enseignement supérieur et la libération domestique ou professionnelle des femmes, et finalement le principe représentatif. Est-ce simplement le résultat d'un assaut lancé « de l'extérieur » par le capitalisme, s'appuyant sur les exigences d'une économie de plus en plus trans-nationalisée, où la logique financière l'emporte sur la logique industrielle, ou bien est-ce dû aussi à l'aggravation des contradictions « internes » de la citoyenneté sociale, et au fait qu'elle atteint ses propres limites historiques ? La perspective d'une *progression continue* sur le chemin des droits fondamentaux^[52], en particulier pour ce qui concerne l'articulation de l'autonomie de l'individu et de la solidarité, en bref tout ce que (en ayant à l'esprit la célèbre formule des *Présupposés du socialisme* de 1899 : « le but final n'est rien, c'est le mouvement qui est tout »)^[53] nous pourrions rassembler sous le nom de « théorème de Bernstein », se heurterait ainsi non seulement aux intérêts des groupes sociaux dominants et du « système »

d'exploitation qu'elle contrecarre, mais à sa propre contradiction immanente. Le socialisme des XIX^e et XX^e siècles est prisonnier d'une fusion du *progressisme* et de *l'étatisme*. Il est pris dans l'aporie de la « démocratie conflictuelle » : indissociable de la permanence du conflit, mais aussi de l'institutionnalisation de ses forces, de ses organisations et de ses discours comme composantes d'une sphère « publique » qui est identifiée à la communauté nationale. Le résultat est tout à fait paradoxal au regard de la topographie marxienne de la politique (mais de nature aussi à prendre à revers ses critiques « libérales ») : la *politisation* des questions sociales n'abolit pas mais renforce le dualisme de la « politique » et de la « police » (Rancière). D'où cette conséquence, en particulier, que l'extension des domaines d'invention et d'intervention de la politique, qui annoncent la possibilité d'une démocratisation de la démocratie, ne se fait pas tant du côté du travail, auquel restent attachés symboliquement les droits, que du côté de la « reproduction » : famille, culture, services publics. C'est de ce côté que se portera l'offensive du néo-libéralisme, après avoir brisé les résistances ouvrières dans les lieux de production par une combinaison de nouvelles technologies, de réorganisation du système des professions, et de circulation de la main-d'œuvre à travers les frontières.

On le voit, cette hypothèse qui se veut plus dialectique n'abolit aucunement la considération des antagonismes sociaux, mais elle nous écarte de la représentation d'une conspiration des méchants capitalistes (ou, variante très populaire en France : du « modèle anglo-saxon » du capitalisme d'entreprise). Elle est aussi plus *politique*, en ce sens qu'elle propose des schèmes d'intelligibilité où interviennent non seulement des structures, mais des actions (soit au sens de Weber, soit au sens de Foucault) : les classes populaires du « Nord », qui ont bénéficié de conquêtes sociales importantes (en tant que classes *salariées*) et se retrouvent aujourd'hui largement privées de leur sécurité et de leurs possibilités d'amélioration, ne figurent pas dans ce processus historique comme de simples *victimes*. Elles ont été et sont toujours, dans une certaine mesure, des *acteurs*, dont la capacité de peser sur leur propre histoire dépend de conditions internes et externes mouvantes, en particulier de la façon dont elles se *représentent elles-mêmes* le système dans lequel elles agissent, et les collectifs qui leur confèrent pratiquement la puissance d'agir. C'est cette hypothèse qui me semble la bonne, et je voudrais m'en servir pour évoquer quelques aspects de ce qu'on appelle aujourd'hui le « néo-libéralisme ». Je me fonderai pour cela sur l'interprétation qu'en a proposée Wendy Brown dans son essai de 2003 : « Neo-liberalism and the End of Democracy », dont l'influence se fait vivement sentir sur les débats en cours au sein de la mouvance « critique » actuelle^[54].

28

On sait quelle est la thèse de Brown : entre le libéralisme classique et le néo-libéralisme il y a une différence essentielle, qui tient à ce que l'autonomie relative des sphères économique et politique, insurmontable pour le libéralisme classique puisqu'elle fondait la thèse de l'extériorité relative de l'État par rapport à l'économie, est désormais clairement obsolète. En conséquence, il devient possible de combiner la dérégulation du marché avec de permanentes interventions de l'État ou d'autres « agences » de pouvoir dans le champ de la société civile et même dans l'intimité des sujets, qui tendent à « créer » de toutes pièces un nouveau citoyen, uniquement gouverné par la logique du calcul économique. Brown nous propose alors un tableau des combinaisons de discours libertaire et de programmes de moralisation et de soumission de la vie privée à l'emprise religieuse, qui sont appliqués de façon plus ou moins brutale depuis la « révolution thatchérienne » et « reaganienne » des années 80 en Occident. Cette partie de son analyse me paraît absolument convaincante. Elle peut être complétée par d'autres contributions à la critique du paradigme néo-libéral [55]. Toutes reposent sur l'étude de la façon dont se trouvent généralisés les critères de « rentabilité » individuelle ou collective, de maximisation du rapport entre les coûts et les profits, à des activités privées ou même publiques qui, dans le modèle capitaliste classique, et *a fortiori* dans ce que j'ai appelé ci-dessus *l'État national-social*, étaient supposées tomber en dehors du calcul économique (ou, selon la terminologie marxiste, du domaine de validité de la « loi de la valeur ») : par exemple l'éducation, la recherche scientifique, la qualité des services publics ou les performances de l'administration, le niveau général de la santé publique et de la sécurité, la fonction judiciaire (liste qu'on pourrait encore étendre) [56]. J'accorde pleinement cette description, et je me propose de discuter la thèse philosophique dont elle s'accompagne : le néo-libéralisme n'est pas seulement une idéologie, c'est une mutation de la nature même de *l'activité politique*, portée par des acteurs qui se situent dans toutes les régions et à toutes les places de la société. Mais c'est une forme hautement paradoxale de l'activité politique, puisque non seulement elle tend à neutraliser aussi complètement que possible l'élément de *conflictualité* essentiel à sa figure classique (par exemple machiavélique), pour ne rien dire de l'idée d'une « insurrection » constituante sans laquelle je suggère qu'il n'y aurait jamais eu de revendication collective de droits, mais elle veut le priver *par avance* de toute signification, et créer les conditions d'une société où les actions des individus et des groupes (y compris lorsqu'elles sont *violentes*), ne relèvent plus que d'un critère unique : l'utilité économique. Il ne s'agit donc pas tant, en fait, de politique que d'*anti-politique*, de neutralisation ou d'abolition préventive de l'antagonisme sociopolitique. Pour en rendre compte, Brown propose de généraliser la catégorie de *gouvernementalité*, telle que Foucault l'a élaborée pour son compte dans une « généalogie du pouvoir » à l'époque moderne, et de la conduire à ses extrêmes conséquences [57].

Rappelons ce qu'il faut entendre par « gouvernementalité » au sens foucaldien : c'est tout l'ensemble des pratiques au moyen desquelles un comportement « spontané » des individus peut être modifié, ce qui revient à exercer un pouvoir sur leur propre pouvoir de résistance et d'action, soit par la mise en œuvre de méthodes « disciplinaires » (donc, inévitablement, contraignantes autant que productives), soit par la diffusion de modèles de comportement éthiques, donc culturels. Pourquoi poser qu'il y a, à cet égard, un défi du néo-libéralisme aux définitions « traditionnelles » de la politique, dont relèvent la « politique de classe » aussi bien que les formes de « libéralisme » sur lesquelles se fondaient les critiques de la domination ou de l'arbitraire du pouvoir dans la tradition démocratique, pour lequel elle emploie le terme de *dé-démocratisation*, et qui constitue aussi une menace de mort pour l'idée de « citoyenneté active » du républicanisme classique ? C'est qu'apparemment le néo-libéralisme ne s'est pas contenté de plaider pour un *retrait du politique*, mais a entrepris de le *redéfinir* dans son versant « subjectif » (du côté des motivations de l'engagement) aussi bien que dans son versant « objectif » (du côté des instruments institutionnels). Puisque les conditions de possibilité de *l'expérience politique* collective, ou les contraintes économiques qui pèsent sur un nombre croissant d'individus de toutes les classes sociales, et les systèmes de valeurs ou les conceptions du « bien » et du « mal » d'après lesquelles ils jugent leurs propres actions (donc, en dernière analyse, les modèles dont ils disposent pour décider que leurs vies ont « de la valeur », ou sont « dignes d'être vécues ») sont affectées simultanément, Brown peut parler d'une *nouvelle rationalité* au sens philosophique de ce terme. Je voudrais ici indiquer, même très rapidement, quels sont les problèmes impliqués à mes yeux dans une telle généralisation.

En premier lieu, il me semble qu'il faut s'attarder sur le *diagnostic de crise* qui porte sur les systèmes politiques traditionnels, libéraux ou autoritaires. La description que je viens d'évoquer implique de considérer cette crise non pas comme un simple épisode de malaise ou de tension dans un processus cyclique, comme il y en a déjà eu plusieurs, mais comme une mutation en profondeur, un fait irréversible après quoi il ne sera plus possible de retourner à des modalités anciennes de l'action. Quand bien même on accorde ce point, il reste deux façons au moins d'interpréter les figures de la subjectivité qui en découlent. Dans une première hypothèse (qui me semble, par exemple, dominer les analyses récentes d'Immanuel Wallerstein, mais aussi de Robert Castel, l'un à partir d'une perspective systémique « globale », l'autre à partir d'une sociologie historique plus « localisée »), il s'agirait essentiellement d'un *symptôme négatif* correspondant à la décomposition de structures traditionnelles de domination et de résistance à la domination (même si la « tradition » dont il s'agit ici est en fait de formation

récente, c'est-à-dire un produit de la « modernisation » des sociétés industrielles)^[58]. Par elle-même cette décomposition ne conduit à aucune forme de vie en société qui soit tenable, elle mène à une situation hautement instable (qu'on pourrait dire « anomique », ou décrire en termes d'« état d'exception »), dans laquelle les développements les plus contradictoires deviennent possibles, de façon imprévisible. Brown elle-même, en accord avec l'idée foucauldienne de la « productivité » ou de la « positivité » du pouvoir, penche pour une autre interprétation : il ne s'agit pas tant d'une *dissolution* que d'une *invention*, celle d'une *autre solution historique* aux problèmes de l'adaptation de l'individu au capitalisme, ou de l'ajustement du comportement individuel à la « politique du capital ». L'hypothèse que je formais moi-même il y a un instant : celle d'une crise de la « citoyenneté sociale » en tant que modèle (inégalement développé) de configuration du politique, qui ne procéderait pas seulement de la « revanche des capitalistes », ou de la détérioration du rapport des forces entre le socialisme et ses adversaires, mais du développement de ses contradictions internes, prend ici toute sa signification. Mais il nous faut être conscients de ce qui va en résulter au bout du compte : une telle hypothèse nous expose à concevoir la possibilité de régimes politiques qui ne sont pas seulement *médiocrement démocratiques* (ou démocratiques dans les limites compatibles avec une reproduction des structures d'inégalité)^[59], ou *anti-démocratiques* (sur le modèle des dictatures, des régimes autoritaires, ou du fascisme historique) que, en réalité, *a-démocratiques*, en ce sens que les valeurs inhérentes aux revendications de droits (que j'ai rassemblées sous le nom d'égaliberté) ne jouent plus aucun rôle dans leur fonctionnement et leur développement (même en tant que forces de résistance ou de contestation). Est-ce pour cette raison que le discours des « valeurs démocratiques » et de la « diffusion de la démocratie » (voire de son « exportation ») est devenu aussi envahissant ? Officialisé et banalisé, il n'a plus aucune fonction discriminante dans le langage du pouvoir à l'époque contemporaine, et fait intégralement partie de la décomposition de la citoyenneté. Si un tel changement est effectivement en cours (affectant *la modalité même du changement*), il conviendra de parler de l'entrée dans une « post-histoire », en même temps que dans une « post-politique », à prendre beaucoup plus sérieusement que les visions de « fin de l'histoire » popularisées par des idéologues comme Fukuyama au moment de l'effondrement du système soviétique en Europe, qui se fondaient au contraire sur l'idée d'un triomphe du libéralisme dans sa forme classique^[60].

Mais je ne suis pas convaincu que l'affaire puisse se limiter à ce diagnostic. Je me pose, d'une part, la question de savoir ce qui, dans l'interprétation du phénomène de *dé-démocratisation* proposée par Brown, reflète une *particularité de la société et de l'histoire américaine* qui n'est pas immédiatement généralisable^[61] : j'aurais

tendance à la rattacher au fait que les États-Unis – pour des raisons géopolitiques (l'hégémonie qu'ils ont exercée dans le monde capitaliste pendant toute la deuxième partie du XX^e siècle) aussi bien que culturelles (remontant jusqu'aux origines de leur idéologie de la « frontière », donc à leur caractère de société « individualiste » coloniale) – n'ont *justement pas* été – en dépit de la profondeur des tendances égalitaristes soulignées par Tocqueville – le lieu typique de formation de la citoyenneté sociale et de l'État national-social. Le principe de *l'universalité des droits sociaux*, en particulier, n'y a jamais été pleinement reconnu. En revanche les oscillations entre phases de « régulation » et de « dérégulation » étatique y ont été exceptionnellement brutales^[62]. Il serait outrecuidant de reprocher à Brown de ne pas avoir tenu compte par avance de ce que la crise financière dite « mondiale » est en train de mettre en évidence, à savoir l'existence de facteurs d'instabilité et de contradiction radicales au cœur du modèle « néo-libéral » reagano-thatchérien (adopté plus ou moins complètement par les politiques de « troisième voie » qui lui ont succédé), et peut-être le fait qu'il n'est pas tant en réalité un modèle de *stabilisation* du capitalisme contemporain qu'un modèle de *crise permanente* (ou de « crise comme régime normal »), ce qui nous ramène tendanciellement du côté de *l'autre hypothèse d'interprétation* (celle d'un symptôme de dissolution). Son essai, rappelons-le, date de 2003 dans sa forme originale. Il sera d'autant plus intéressant d'observer la façon dont elle saura prendre en compte les aspects proprement nord-américains du capitalisme que la crise porte au premier plan (par exemple la constitution d'une société entièrement fondée sur *l'endettement*)^[63], ainsi que les *réactions* politiques engendrées par ses premiers développements. À l'évidence rien n'est univoquement déterminé de ce point de vue. Mais nous sommes conduits par là à examiner une autre difficulté inhérente aux critiques de l'innovation néo-libérale en tant que surgissement de *l'anti-politique*, dans la mesure où elles confèrent à l'idée de « dé-démocratisation » une dimension proprement apocalyptique.

Ce qui me frappe ici, à près d'un siècle et demi de distance, ce sont les analogies et les différences perceptibles entre les thèses de Wendy Brown et ce qu'on pourrait appeler le *cauchemar de Marx*. On se souvient que celui-ci avait esquissé une notion de « subsumption réelle » (ou « soumission réelle » : *reale Subsumtion*) de la force de travail sous le rapport capitaliste, dans un « chapitre inédit » du *Capital* qu'il n'a finalement pas incorporé au Livre Premier dans lequel il devait figurer, au moment de sa publication (1867)^[64]. Pourquoi Marx s'est-il résolu à mettre cette analyse à l'écart, alors qu'elle portait à ses ultimes conséquences une dialectique qui jouait une fonction centrale dans sa propre analyse du capital en tant que « rapport social » ? Sans doute pour des raisons politiques autant que scientifiques. Les implications en auraient été désastreuses pour l'idée d'une *politique prolétarienne* :

au détriment de toute perspective d'organisation révolutionnaire ou même de conscience collective de la classe ouvrière, il lui aurait fallu en revenir à l'alternative d'un dépérissement de la politique ou d'une solution messianique surgissant de l'anéantissement même des conditions de la politique, dont il n'avait eu de cesse de s'éloigner depuis ses propositions de jeunesse sur la « décomposition de la société civile-bourgeoise »^[65]. La « soumission réelle » envisagée par Marx dans le *Chapitre inédit* signifie que le capitalisme n'est plus seulement un système de « consommation de la force de travail », dont l'objectif est d'en maximiser la productivité par le développement de diverses « méthodes » d'exploitation des ouvriers ou d'extorsion de surtravail, mais devient un système de *(re)production de la force de travail elle-même en tant que marchandise*, qui tend à en conformer les « qualités » pour les rendre « utilisables » et « gérables » dans un système de production déterminé, c'est-à-dire qui lui impose *a priori* ses exigences, en conditionnant les « capacités », les « besoins » et les « désirs » des individus^[66]. La vision de Marx est bien, ici, apocalyptique : elle voit l'extinction de la politique, dimension constitutive de l'histoire passée, se produire comme le résultat d'une logique économique pure, poussée à l'extrême. De même le discours de la dé-démocratisation inspiré par Foucault y voit le résultat d'une certaine logique de pouvoir et de l'invention d'une nouvelle « rationalité » culturelle. À l'évidence les deux représentations sont hantées (qui ne le serait ?) par la question de savoir comment les sociétés modernes produisent à leur façon la *servitude volontaire* : non pas tant – comme dans l'exposé classique de La Boétie – en tant qu'effet imaginaire de la fascination engendrée par une figure « souveraine » de l'autorité (l'Un ou le Monarque), mais en tant qu'effet combiné de technologies anonymes, de multiples pratiques de masse, de micro-pouvoirs et de comportements quotidiens qui sont aussi bien ceux des « dominants » que des « dominés » placés dans une certaine normalité. D'où le court-circuit qui s'établit désormais entre des analyses de la quotidienneté et des analyses de l'exception (ou de l'état d'exception). Je sais bien que Brown ne se livre aux anticipations qu'avec une extrême prudence. D'autres sont moins prudents, et l'on observe dans la théorie critique contemporaine un retour général aux thèmes apocalyptiques, inspirés par une certaine tradition marxiste ou par de tout autres références, depuis l'idée que l'histoire est désormais passée dans le règne du « simulacre » ontologique ou du « virtuel », jusqu'à l'idée que la politique transformée en « biopolitique » a acquis une dimension autodestructive qui fait de la « vie nue » l'horizon de tout assujettissement au pouvoir^[67].

Mais la question des processus contemporains de « dé-démocratisation » appelle d'autres discussions qui me paraissent capitales dans la perspective d'une décomposition de l'État national-social que j'ai adoptée ici, soit qu'on considère

qu'il s'agit d'une cause ou d'une situation de crise rampante qui se trouve mise à profit par d'autres forces. On ne contestera pas, me semble-t-il, qu'il y ait un lien intrinsèque entre cette inversion du cours de la revendication démocratique et l'intensification des procédures de *contrôle* de l'existence, de la mobilité géographique, des opinions, des comportements sociaux, faisant appel à des technologies de plus en plus sophistiquées, sur une base territoriale ou communicationnelle, nationale ou transnationale. Deleuze a pu parler à ce sujet de l'émergence d'une « société de contrôle »^[68]. Pensons aux techniques de « marquage » et de « fichage » dénoncées, en particulier, par Agamben^[69]. Elles sont en voie de s'étendre à une sorte de recensement généralisé, « en temps réel », des utilisateurs d'Internet. Mais pensons surtout aux méthodes de classement psychologique et comportemental appliquées à l'observation des enfants du point de vue de leur « dangerosité » future, qu'on a proposé en France de généraliser dans les établissements scolaires (non sans susciter la polémique), ou aux nouvelles formes de diagnostic psychiatrique mises en œuvre au détriment de la clinique^[70]. Car elles sont encore plus destructives du point de vue de l'atteinte portée à la « propriété de soi-même » qui constitue (même idéalement) le fondement de la subjectivité du « citoyen » classique. Et surtout n'oublions pas qu'il y a une contrepartie *positive* au développement de ces procédures de contrôle, qui n'est pas moins incompatible en un sens avec la forme *politique* de la citoyenneté : le développement d'une nouvelle éthique du souci de soi (*self-care*), dans laquelle il importe que les individus moralisent leur propre conduite en se soumettant d'eux-mêmes au critère de l'utilité maximale ou du devenir-productif de leur individualité^[71]. La reconnaissance de la face noire que comporte cette éthique rejoint alors ce que Robert Castel, en particulier, a décrit comme un *individualisme négatif*, associé par lui au démantèlement et à la ruine des institutions de « sécurité sociale » et des formes de solidarité ou de socialisation qui rendaient possible *l'affiliation* des individus, sur plusieurs générations, à une « communauté de citoyens » (coïncidant en pratique, nous l'avons vu, avec une communauté nationale, dans laquelle prenaient place à la fois les conflits d'intérêts, et en particulier les conflits de classe institutionnalisés, et les processus de socialisation, d'éducation, de surveillance médicale assurés par des services publics formellement égalitaires). L'individu « désaffilié » (ou *désincorporé*) – par exemple un jeune prolétaire sans emploi ni perspective d'emploi stable, qu'il soit d'origine immigrée ou non – est un sujet à qui sont adressées en permanence des injonctions contradictoires : il lui faudrait se comporter comme un « entrepreneur de lui-même » suivant le nouveau code des valeurs néo-libérales, de façon à exhiber une autonomie dont toutes les conditions de possibilité (nécessairement collectives, *sociales*) lui sont simultanément retirées ou inaccessibles^[72]. D'où le désespoir, mais aussi à l'occasion une extrême violence dirigée contre soi-même autant que

contre les autres : la violence même de la *dévalorisation*^[73]. D'où aussi une recherche de communautés compensatoires, souvent fondées sur l'imaginaire de la toute-puissance collective (ou comme diraient Derrida et Roberto Esposito, de « l'auto-immunité »). De telles communautés sont tout aussi *négatives* et *impossibles* que le sont les « individualités négatives » ou les « individualités impossibles » produites par le démantèlement de la citoyenneté sociale, ou que le sont devenues tendanciellement les communautés étatiques^[74]. Elles peuvent se construire idéalement sur une base locale, dans la forme de « bandes » ethno-culturelles ou micro-territoriales^[75]. Ou bien elles peuvent se projeter dans un espace mondial, à travers des réseaux de communication qui les contrôlent autant qu'elles les utilisent, en « globalisant » l'imaginaire religieux ou racial (post-colonial).

Ainsi surgit également la question désormais incontournable des formes et de la fonction que remplit le « populisme » dans l'espace politique contemporain. Je pense qu'Ernesto Laclau a raison d'exiger que le « populisme » en général ne soit pas stigmatisé, ou amalgamé avec le fascisme : non seulement parce que, sous ce nom typiquement « projectif », c'est en général la *participation des masses à la politique* qui fait l'objet d'un véritable interdit (nous sommes là en pleine « crainte des masses » anti-démocratique), mais parce qu'en un sens, force est de l'admettre, il n'y aurait pas plus de « peuples » en politique sans un « populisme » qu'il ne peut y avoir de « nation » sans un « nationalisme », ou de « commun » sans un « communisme ». Et, chaque fois, c'est l'ambivalence que recouvrent ces noms de l'action collective – ou ces métonymies du « nous » idéologique – qui fait problème^[76]. Certaines formes de populisme, en dépit de leur équivocité ou peut-être à cause d'elle, apparaissent comme la condition d'une généralisation du discours politique qui dépasse (ou intègre) la particularité des revendications propres à différents groupes sociaux, à différents mouvements d'émancipation remettant en cause une multiplicité hétérogène de formes de domination. C'est la thèse de Laclau dont, au bénéfice d'une reformulation de ce que Gramsci avait appelé « hégémonie », il fait le *concept même* de la politique démocratique. S'il a raison sur ce point, il nous faudra admettre que le spectre du populisme a toujours déjà hanté la dialectique d'insurrection et de constitution dont j'ai parlé au début de cet exposé – pour le meilleur et pour le pire. C'est très possible^[77]. Mais je me pose aussi la question inverse, pour laquelle je n'ai pas de réponse préétablie, en tout cas de réponse *universellement valable*, hors de la considération des conjonctures : à quelles conditions une modalité « populiste » de l'identification avec la communauté manquante, ou la communauté imaginaire, devient-elle (et reste-t-elle) le cadre d'une mobilisation en faveur d'objectifs *démocratiques* ? Qu'est-ce qui distingue l'égalité (ou l'égaliberté), même utopique, d'une logique de l'*équivalence*

entre les discours et les images dont se servent différents groupes pour s'identifier à un même « bloc au pouvoir » ? Quand faut-il dire, au contraire, que le populisme en tant que « fiction de communauté » est simplement l'écran sur lequel se projettent les compensations ou les revanches imaginaires qu'appellent la paupérisation ou la désocialisation, la production des « individus négatifs », la stigmatisation et l'exclusion des porteurs de « l'altérité » ou de « l'étrangèreté » ? Mais ces deux branches de l'alternative sont-elles jamais véritablement *séparées*, de sorte que la capacité politique collective n'aurait plus à les *dissocier pratiquement*, en déployant à la fois une capacité de mobilisation et une capacité de civilisation au moyen d'un imaginaire déterminé^[78] ?

Il ne saurait être vraiment question, me semble-t-il, de disjoindre une telle discussion portant sur les tensions violentes et les effets ambivalents de la conjonction entre affiliation et désaffiliation, incorporation communautaire (en particulier *nationale*) et exclusion intérieure, individualisme négatif et positif, de celle qui porte sur la *crise de la représentation* dans les systèmes politiques contemporains. C'est là, de toute évidence, un autre aspect des transformations du politique qu'on peut assigner au « néo-libéralisme ». Des milliers de pages ont été mises en circulation à propos de ce qui, peut-être, est devenu le lieu commun privilégié de la science politique contemporaine^[79]. Tout n'y est pas négligeable, loin de là, du point de vue d'une *critique de la politique à l'âge de la « fin de la politique »*. Car il serait beaucoup trop hâtif, et réducteur, comme dans une certaine vulgate marxiste (ou rousseauiste), de confondre la question de la représentation en général avec celle du *parlementarisme*, qui n'en représente qu'un aspect et une forme historique possible. C'est en tant que garantie des systèmes politiques pluralistes, abolie par les « totalitarismes » de gauche et de droite au nom de l'unité organique de leurs « peuples » respectifs (ou de ce qu'ils considéraient comme le « peuple du peuple » : la race, la classe), que la représentation parlementaire a été présentée par la science politique libérale comme la pierre de touche de la démocratie^[80]. Et c'est en tant que mécanisme d'expropriation de la capacité politique directe des citoyens (leur compétence générale, leur droit à la parole, leur capacité de décision) qu'elle a été en tant que telle critiquée par le communisme ou par l'anarchisme. Mais la crise du parlementarisme n'a rien de neuf, et certains de ses symptômes (en particulier la corruption des « représentants du peuple » qui se trouvent en position d'intermédiaires stratégiques entre leurs mandants, les groupes d'intérêt économique, les administrations et les tenants du pouvoir d'État, et les réactions anti-parlementaires dites précisément « populistes » qu'elle engendre) sont aussi anciens que sa constitution^[81]. Bien plus intéressante, au point de vue d'une réflexion sur les antinomies de la citoyenneté, serait une discussion sur *la crise de*

la représentation comme telle, au-delà du mécanisme parlementaire, en tant que capacité de *déléguer leur pouvoir* à des représentants à chaque niveau de l'institution où se formule l'exigence d'une *fonction publique* (ce que les anciens appelaient une « magistrature » ou un « office »), et de *contrôler les résultats* de cette délégation. Car elle fait partie des droits fondamentaux de citoyens « libres et égaux ». En d'autres termes, il faut revenir dans une perspective démocratique, *par en bas*, à la question fondamentale que Hobbes, à l'aube de la philosophie politique moderne, posait *par en haut*, du point de vue d'une complète identification entre la « sphère publique » (le *commonwealth*) et la « puissance souveraine » : la question d'une procédure collective d'acquisition de la puissance dans la forme de son *transfert*, ou de sa *communication*^[82]. Cela revient à retrouver la dialectique du « pouvoir constituant » et du « pouvoir constitué », de l'insurrection et de la constitution, cette fois par-delà l'État ou en *soustraction* de son monopole politique plutôt qu'en position de « fondement ». Nous ne pouvons fixer *a priori* aucune limite ou frontière intérieure à cette dialectique. N'ayons garde d'oublier que dans la tradition républicaine (qui n'a rien de proprement français ...), un enseignant ou un juge, qu'il soit ou non fonctionnaire d'État, est un « représentant du peuple » aussi bien qu'un député, pourvu que les modalités de sa sélection et les effets de son action puissent faire l'objet d'un contrôle démocratique (ce qui, reconnaissons-le, est très inégalement le cas ...). La crise de l'institution politique désignée par le terme général de « dé-démocratisation » ne réside pas seulement dans la dévalorisation de *telle ou telle forme* de représentation, elle réside dans la disqualification *du principe même de la représentation*. Car, d'un côté, on suppose que celle-ci est devenue inutile, « irrationnelle », en raison de l'émergence de formes de « gouvernance » qui permettraient de calculer et d'optimiser les programmes sociaux et les procédures de réduction des conflits sociaux, en fonction de leur utilité, et de l'autre on proclame, plus que jamais, que la représentation est une forme politique impraticable, dangereuse, quand la responsabilité du « citoyen-sujet » se définit avant tout en termes de normalité et de déviance par rapport à la norme sociale qu'il s'agit de contrôler, non d'exprimer ou de laisser s'exprimer en lui donnant une « voix » (ce qui veut dire que la « haine de la représentation » est aussi une forme de la « haine de la démocratie »)^[83].

C'est à ce point, bien entendu, qu'il faut poser la question des *alternatives*. Et par voie de conséquence celle des « espérances ». Elles reposent entièrement sur l'existence de formes de résistance, de solidarités et d'inventions collectives, de révoltes individuelles, que l'élargissement même des méthodes de gouvernance néo-libérale tendent à produire. Prises ensemble – dans leur hétérogénéité – elles dessinent ou dessineront les contours d'une nouvelle politique « insurrectionnelle », et donc elles permettront d'imaginer pour la constitution de

la citoyenneté de nouvelles modalités, combinant de façon inédite la spontanéité et l'institution, la participation et la représentation^[84]. Surtout, elles devront prendre acte du fait qu'avec la crise de la citoyenneté sociale, suivie de l'extension de la « société de contrôle » et plus généralement des phénomènes de dé-démocratisation dans le cadre des formes de rationalité ou de gouvernementalité néo-libérales, la *linéarité imaginaire* des « progrès » de la citoyenneté (ou de sa démocratisation) a volé en éclats : non seulement la remise en cause des droits sociaux existants a *de facto* restreint le contenu et la valeur des « droits politiques » acquis dans le cours de la modernité, mais elle a radicalement remis en question l'acquis des « droits civils » ou des « droits de la personne », qui paraissaient irréversibles. C'est dans toutes les dimensions à la fois – sans ordre hiérarchique ou priorité stratégique – que s'accroissent les antinomies de la citoyenneté, et par voie de conséquence l'exigence d'alternative démocratique.

Mais il y a au moins *deux figures*, ou si l'on préfère, deux modes symboliques de subjectivation qui peuvent correspondre à l'idée d'une citoyenneté « insurrectionnelle » ou « insurgente ». Force est de convenir qu'elles sont hétérogènes. L'une est celle du *sujet déviant*, considéré au point de vue de la « norme dominante » : c'est la figure d'une subjectivité résistante aux procédures de moralisation et de normalisation imposées par la « rationalité » de l'ordre néo-libéral, tout aussi coercitives, on l'a vu, que celles de l'État national-social, bien qu'elles s'écartent des disciplines et des méthodes de contrôle qu'il avait travaillé à mettre au point. Qu'est-ce donc qu'un « citoyen-sujet » déviant, rebelle (ou encore, dans la terminologie de Deleuze, un sujet « minoritaire »)^[85] ? C'est un sujet qui invente et configure avec d'autres non pas tant des *utopies* que ce que Foucault avait appelé des *hétérotopies* : des lieux d'autonomie qui sont aussi des façons de se protéger activement contre les formes nihilistes de l'individualité négative et de la violence autodestructrice. Cette figure est distincte – à la fois dans ses conditions objectives, sociales, et dans ses visées subjectives – de celle du sujet « majoritaire » de l'action collective, c'est-à-dire, dans notre tradition politique, du *militant* (ou de la *militante*) qui se joint à un « mouvement » ou à une « campagne » au service d'une cause démocratique. Même si, la plupart du temps, de telles causes comportent aussi une dimension morale : ainsi la défense de l'environnement, ou la solidarité avec les migrants « sans papiers » que la société capitaliste sécuritaire et militarisée entreprend de reléguer et de chasser comme un gibier déshumanisé, après les avoir contraints à quitter leur patrie et poussés dans « l'illégalité »^[86]. Et bien entendu les causes apparemment plus traditionnelles de la défense des droits du travail et de la culture, ou les mouvements « civiques » et « civils » pour l'égalité des femmes, qui illustrent particulièrement la condensation des différentes « générations » de droits.

Je ne soutiens nullement que ces deux figures (qu'on pourrait dire minoritaire et majoritaire) sont, dans la pratique, radicalement séparées, ou peuvent se concrétiser indépendamment l'une de l'autre. La représentation classique de la *praxis* révolutionnaire, conjoignant « révolte » et « transformation », les avait fusionnées dans un seul type idéal. Mais il est certain que, symboliquement parlant, elles correspondent à des formes d'action distinctes, et qu'elles sont aussi à l'occasion *portées* par des pratiques sociales différentes, qui s'enracinent dans les expériences et les conditions d'existence de « groupes » différents, appartenant à des secteurs différents de la société, ou venus de différentes parties du monde, et ne parlant pas le même langage politique, ou la même langue tout court. C'est pourquoi la catégorie simple de « sujet » (même conçue de façon dynamique, comme un processus de « subjectivation » qui se poursuit indéfiniment) ne suffit pas pour penser la constitution de la politique, et nous avons besoin de plusieurs notions opératoires (à mon avis au moins trois : celle des *porteurs*, celle des *sujets*, et celle des *acteurs*). C'est aussi pourquoi nous devons travailler à l'invention de la démocratie en réfléchissant aux unités *transitionnelles* que peuvent former les porteurs en devenant acteurs, à travers certaines formes de subjectivité, et non pas en termes d'harmonie préétablie entre des conditions sociales qui existeraient « en soi » et des formes de conscience ou d'organisation politique qui leur permettraient d'exister aussi « pour soi » du point de vue du progrès historique. Les unités d'action ou les alliances se justifient toujours par la découverte que de multiples formes d'inégalités ou d'exclusion appartiennent à un même « système », et par conséquent peuvent contribuer à un même processus de démocratisation de la citoyenneté (ou, comme disent aujourd'hui certains, de « démocratisation de la démocratie »)^[87]. Mais elles n'ont aucune base naturelle, qu'on la pense en termes ontologiques ou en termes de destination morale. La sphère de l'action politique n'est pas donnée, ou préfigurée, elle est « manquante », comme le peuple lui-même, selon la formule de Deleuze que j'évoquais plus haut. Elle se sert de structures de communication historiquement produites et de droits d'expression qu'elle contribue à imposer elle-même pour engendrer *l'acteur politique hybride*, placé en un *lieu* déterminé où les conflits du monde se rencontrent de façon singulière, mais virtuellement efficace à l'échelle transnationale (toujours déjà « cosmopolitique » en ce sens). Il n'incarne aucun type empirico-transcendantal (l'Ouvrier, le Prolétaire, le Colonisé ou le Post-Colonisé, la Femme, le Nomade ...), mais *compose des différences*, se forme lui-même en traversant les frontières visibles et invisibles. Sa tâche subjective et son problème permanent consistent à surmonter ses propres divisions et divergences d'intérêts autant qu'à faire reculer ses adversaires. Mais ces deux apories sont-elles, en réalité, distinctes ? Je ne le crois pas.

- [1] Cet essai constitue le développement de la *Cassal Lecture in French Culture* prononcée le 12 mai 2009 à l'Université de Londres, sous le titre « Antinomies of Citizenship ». Je remercie pour leur invitation l'Institute of Germanic and Romance Studies ainsi que sa directrice Naomi Segal, le Humanities and Arts Research Centre de Royal Holloway College et la Professeure Mandy Merck. La dernière partie a été reprise et développée au Colloque du Collège International de Philosophie, Paris, le 20 juin 2009 : « Quel sujet du politique ? », sous la direction de Gabriella Basterra, Ghislaine Glasson Deschaumes, Rada Ivekovic et Boyan Manchev.
- [2] Jacques Rancière, *La Méésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995 ; Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Paris, Sens & Tonka, 2006.
- [3] Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, London, Verso, 2000.
- [4] Parmi les histoires – totales ou partielles – de l'idée de citoyenneté auxquelles j'ai eu recours, je souhaite signaler : Jacqueline Bordes, *POLITEIA dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982 ; *La nozione di « Romano » tra cittadinanza e universalità*, Da Roma alla Terza Roma, Documenti e studi, Edizioni Scientifiche Italiane, 1982 ; Rogers M. Smith, *Civic Ideals : Conflicting Visions of Citizenship in US History*, New Haven, Yale University Press, 1999 ; Pietro Costa, *Civitas. Storia della Cittadinanza in Europa*, 4 vol., Bari, Editori Laterza, 1999-2001 ; Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?* Paris, Gallimard, « Folio », 2000 ; Paul Magnette, *La Citoyenneté : une histoire de l'idée de participation civique*, Bruxelles, Bruylant, 2001 ; Linda Bosniak, *The Citizen and the Alien*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2006.
- [5] Aristote énonce au Livre III de la *Politique* (1275a32) que tout régime politique dans lequel existent des citoyens exerçant également la « magistrature indéterminée » ou « magistrature en général » (c'est-à-dire participant à l'assemblée du peuple et aux tribunaux) comporte un élément démocratique qui ne peut être éliminé au profit d'autres formes de gouvernement. Son objectif est d'en conjurer les dangers en transformant la démocratie en « timocratie » (nommée comme telle dans l'*Ethique à Nicomaque*). Le sens de l'argumentation sera renversé à l'époque moderne par Spinoza (pour qui la démocratie n'est pas tant un régime particulier que la tendance à conférer le pouvoir à la multitude qui travaille les régimes monarchiques ou aristocratiques : cf. E. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985) et par le jeune Marx (dans sa *Critique de la philosophie hégélienne de l'État* de 1843, énonçant explicitement que la démocratie – ou le « pouvoir législatif » – est la « vérité de toutes les constitutions »). Rancière retrouve aujourd'hui cette thèse en montrant qu'aucun régime ne peut conjurer le risque que représente pour la monopolisation du pouvoir la nécessité, en dernière analyse, de se faire accepter par le peuple qui peut *décider d'obéir – ou non* (cf. *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005).
- [6] Marx, *La Guerre civile en France* (1871) : « son véritable secret [= de la Commune] le voici : c'était essentiellement un *gouvernement de la classe ouvrière*, le résultat de la lutte de la classe des producteurs contre la classe des appropriateurs, la forme politique enfin trouvée qui permettait de réaliser l'émancipation économique du Travail » (Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 45).
- [7] Hannah Arendt emploie au moins deux fois cette expression (« le trésor perdu des révolutions ») : comme titre du chapitre VI de *On Revolution [Essai sur la révolution]*, traduction française M. Chrestien, Paris, Gallimard, 1967 ; « Tel », 1985] et dans la Préface de *La Crise de la culture* [Paris, Gallimard, 1972, 1989 : *Between Past and Future : Six Exercises in Political Thought*, New York, 1961, augmenté en 1968].
- [8] Voir provisoirement : « Qu'est-ce que la philosophie politique ? Notes pour une topique » (1998), [ci-dessous : chapitre 4].
- [9] Cicéron, *République*, I, 31 : « ...et talis est quaeque respublica, qualis ejus aut natura, aut voluntas, qui illam regit. Itaque nulla alia in civitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet : qua quidem certe nihil potest esse dulcius ; et quae, si aequa non est, ne libertas quidem est. Qui autem aequa potest esse ? »

- o] Immanuel Wallerstein, « Trois idéologies ou une seule ? La problématique de la modernité », *Genèses*, n° 9, Paris, Belin, oct. 1992, pp. 7-24. Voir aussi *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^e siècle*, Paris, PUF, 1995.
- 1] Ce qui est aussi, aujourd'hui, le cas de Jacques Rancière, dans son opposition radicale entre la démocratie comme affirmation du « pouvoir de n'importe qui » et les définitions libérales (représentatives) qui sont autant de tentatives pour en limiter le principe (cf. mon commentaire : « Historical Dilemmas of Democracy and Their Contemporary Relevance for Citizenship » ; *Rethinking Marxism*, Vol. 20, Issue 4, October 2008).
- 2] Même s'il leur arrive, sous la pression des événements, d'être saisis par l'ivresse de la fraternité (c'est l'exemple symbolique de la « Nuit du 4 août » : mais a-t-elle existé telle que l'imagerie républicaine l'a héroïsée ?).
- 3] J. Rancière, *La Méésentente*, *op. cit.* Rancière redoute aujourd'hui que sa formule, qui a fait le tour du monde (bien qu'elle soit très difficilement traduisible en d'autres langues, j'en ai fait souvent l'expérience) soit interprétée comme mot d'ordre d'une lutte contre l'exclusion (donc pour « l'inclusion ») plutôt que comme énonciation du principe de la démocratie radicale comme pouvoir de l'individu quelconque : cf. ses réponses aux questions de *Vacarme*, été 2009, n° 48 (« puissance de la démocratie », en compagnie de M. Abensour et J. L. Nancy). Je pense qu'il faut lui conserver l'élément dialectique inhérent à la tension (parfois violente) entre les deux acceptions du dèmos.
- 4] C'est intentionnellement que je reprends la tripartition webérienne, car elle a pour contrepartie, chez Weber lui-même, une analyse du caractère « illégitime » de la légitimité démocratique d'une extraordinaire pertinence au regard de ce que j'appelle ici le moment « insurrectionnel » de la citoyenneté : cf. *La ville*, Préface de J. Freund, trad. par Ph. Fritsch, Paris, Aubier-Montaigne, 1982 (traduction autonomisée de la 7^e section du chapitre IX de la deuxième partie de *Wirtschaft und Gesellschaft*).
- 5] E. Balibar, « Citoyen sujet – Réponse à la question de Jean-Luc Nancy : qui vient après le sujet ? », in *Cahiers Confrontation*, n° 20, hiver 1989.
- 6] E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001. Sur les origines romaines de l'équation citoyenneté = nationalité et les différences entre l'empire ancien et l'État moderne : Claude Nicolet, « Citoyenneté française et citoyenneté romaine. Essai de mise en perspective », in *La nozione di « romano » tra cittadinanza e universalità*, *op. cit.*, p. 145 sq.
- 7] Il est certain que la souveraineté absolue de l'État-nation, en tant que puissance économique, militaire, ou même capacité de contrôler les mouvements et les communications de ses propres citoyens, est remise en question dans le monde actuel, mais il n'est pas certain que ces processus de transnationalisation revêtent la même signification partout, et que sa perception européenne soit généralisable. Cf. Zhang Yinde, « La "sinité" : l'identité chinoise en question », in *La Pensée en Chine aujourd'hui*, sous la direction d'Anne Cheng, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2007, p. 300 sq.
- 8] J'ai discuté cette question, et les possibilités de renversement critique qu'elle offre, dans « Une citoyenneté sans communauté ? », *Nous, citoyens d'Europe ? op. cit.*, p. 93 sq.
- 9] J'ai proposé ailleurs de traduire *politeia* en un seul mot, dans toute l'extension de ses usages, par « constitution de citoyenneté ». La transposition de *res publica* est « république », donc « chose publique », mais on dit aujourd'hui de plus en plus fréquemment « sphère publique ». L'équivalent anglais classique (comme dans le titre de l'ouvrage de Hobbes, était « common-wealth »)
- o] Dans un célèbre article, Emile Benveniste a montré que, du point de vue philologique, cette priorité de la réciprocité sur l'appartenance est mieux exprimée par le couple latin *civis-civitas* que par le couple grec *polis-politès*, puisque la « racine » est d'un côté le statut de l'individu en relation (le « concitoyen »), de l'autre la préexistence du tout. Cette divergence a des conséquences politiques et symboliques

considérables, lisibles également dans la postérité des deux discours. Mais il faut l'interpréter comme une tension interne, partout présente, et donnant lieu à une oscillation permanente (cf. E. Benveniste, « Deux modèles linguistiques de la cité », *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris, Gallimard, 1974, pp. 272-280).

- .1] Pour Aristote, la garantie de cette réciprocité résidait dans l'échange périodique des positions de « gouvernant » (*archôn*) et de « gouverné » (*archomenos*) : déjà ce principe lui apparaissait gros de périls « ultra-démocratiques ». Cf. Peter Riesenberg, *Citizenship in the Western Tradition. Plato to Rousseau*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1992, p. 42 sq. Aujourd'hui il fait carrément figure de subversion (ou d'aberration utopique)...
- .2] Claude Lefort (s'opposant sur ce point radicalement à M. Gauchet) : *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.
- .3] G. Deleuze, *Cinéma 2, L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 281 sq.
- .4] Voir mon article « Politeia », in *Geste. Revue Transversale*, éditée par l'association Gestuelles 2004, n° 2, 1^{er} semestre 2006.
- .5] Cf. Marie Gaille-Nikodimov : *Conflit civil et liberté. La politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Paris, Honoré Champion, 2004.
- .6] La distinction de la constitution « formelle » (juridique, fondée sur la hiérarchie des lois, des règlements et de leurs sources) et de la constitution « matérielle » (l'équilibre des pouvoirs, des corps sociaux et politiques, le conflit réglé des classes et des acteurs politiques) a une longue histoire qu'on peut faire remonter aux critiques des théories « contractualistes » (Hume, Montesquieu, Hegel), et plus loin encore aux débats sur la « constitution mixte ». Elle a été explicitée en particulier dans l'œuvre de Costantino Mortati : *La costituzione in senso materiale*, 1940 (nouv. édition Milano, Giuffrè, 1998), dont s'inspire en particulier Negri dans *Le Pouvoir constituant* (Antonio Negri, *Le Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, trad. fr., Paris, PUF, 1997).
- .7] Hans Kelsen, *La Démocratie. Sa nature – sa valeur*, trad. Ch. Eisenmann, 1932, rééd. Dalloz, 2004, avec une préface de Philippe Raynaud.
- .8] C. Colliot-Thélène, « L'ignorance du peuple », in Gérard Duprat et al., *L'Ignorance du peuple. Essais sur la démocratie*, Paris, PUF, 1998. Le « principe d'incompétence » a été systématisé par les théoriciens de la « démocratie élitiste » (en particulier Schumpeter), qui ont dominé la science politique à partir du début du XX^e siècle (en réponse à la grande « peur des masses » provoquée par le socialisme et le communisme) et ont identifié le « régime démocratique », non seulement avec la délégation de pouvoir, mais avec la concurrence entre politiciens professionnels sur le « marché » de la représentation (cf. Boaventura de Sousa Santos, *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon*, London, Verso 2005/2007, p. xxxvii sq.). Ce point de vue est toujours présent chez Pierre Rosanvallon lorsqu'il étudie le rôle déterminant de la notion de « capacité » dans l'institution de la démocratie (*Le Moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985 ; *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000). On comparera Rancière, pour qui le geste démocratique par excellence est la revendication de « l'ignorance » contre les capacités qui autorisent la confiscation du pouvoir par les élites (*Le Maître ignorant : Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987, rééd. 10/18, 2004).
- .9] Voir les commentaires de Marie-Claire Caloz-Tschopp (*Les Sans-État dans la philosophie de Hannah Arendt*, Lausanne, Payot-Lausanne, 1998) et Margaret Somers (*Genealogies of Citizenship. Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, Cambridge (UK), New York, Cambridge University Press, 2008). La grande difficulté de l'interprétation d'Arendt consiste à savoir si sa notion d'une « politique sans fondement » (essentiellement exposée dans *Les origines du totalitarisme* et dans les textes sur la « désobéissance civique ») implique une séparation entre les domaines du « public » et du « privé », ou du « politique » et du « social », comme elle l'a elle-même soutenu dans sa critique de l'anthropologie

du travail allant de Locke à Marx (*La Condition de l'homme moderne*), ou bien peut en être dissociée et même utilisée contre cette séparation (et *a fortiori* contre l'usage qui en a été fait par la science politique libérale de l'après-guerre). [Cf. ci-dessous : « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », chapitre 6].

- o] On sait que ce fut d'emblée le point fort des théorisations de l'oscillation des partis de masses (socialistes) entre la dictature des chefs et le monopole des cadres (Roberto Michels), auxquelles Gramsci tenta de répondre par sa théorie des « intellectuels organiques ».
- 1] C'est sur ce point qu'en 1978-1979, à l'occasion du débat lancé par le journal italien *Il Manifesto*, j'avais cru devoir me séparer d'Althusser : je voyais une contradiction entre sa thèse du parti communiste (idéal) comme « parti hors-État » et les implications de sa théorie de la pratique politique encadrée par des « Appareils idéologiques d'État » (E. Balibar : « Stato, Partito, Transizione », in AA. VV., *Discutere lo Stato*, Bari, De Donato, 1978). Dans ses derniers textes publiés, Althusser a esquissé une réflexion conjointe sur le marxisme comme « théorie finie » et sur les contradictions de la « forme parti » comme telle, que d'autres avaient abordée avant lui.
- 2] « We know that oppression and domination have many faces and that not all of them are the direct or exclusive result of global capitalism (...) It is, indeed, possible that some initiatives that present themselves as alternatives to global capitalism are themselves a form of oppression... » (Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.*, p. xxvi).
- 3] Il est évident que l'importance de la question de la citoyenneté sociale, de sa réalisation historique et de sa crise dans la forme de l'État national-social, n'est pas perçue dans les mêmes termes selon qu'on réfléchit la politique dans le « Nord » ou dans le « Sud ». Mais d'une part l'État national-social a eu dans la deuxième moitié du XX^e siècle une contrepartie au Sud sous la forme de la problématique du « développement » (exposé lui aussi à la crise dans le contexte néo-libéral). Et d'autre part la question des droits sociaux n'est pas limitée à une région du monde. La critique du constitutionnalisme formel dégage dans tous les cas une question de la *démocratie conflictuelle* qu'il faut discuter de façon universelle, c'est-à-dire comparative : cf. Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed*, New York, Columbia University Press, 2004, et Ranabir Samaddar, *The Materiality of Politics*, Vol. 1 : *The Technologies of Rule* ; Vol. 2 : *Subject Positions in Politics*, London, Anthem Press, 2007.
- 4] Et les développements récents de la « crise » économique-financière, et de ses répercussions possibles ou probables sur la composition sociale et les rapports politiques dans les différentes régions du capitalisme mondialisé, arrivent à point nommé pour nous mettre en garde contre les conclusions hâtives ou purement spéculatives...
- 5] Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995 ; *L'Insécurité sociale : qu'est-ce qu'être protégé ?* Paris, Seuil, 2003. Dans son tout dernier ouvrage, dont je prends connaissance en terminant la préparation de ce recueil, *La Montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, 2009, Castel écrit : « Dans la conclusion des *Métamorphoses de la question sociale* j'avais avancé l'expression d'« individus négatifs » pour caractériser la situation des personnes les plus gravement affectées par la « grande transformation » en cours. Je retire cette formulation parce qu'elle me paraît, justement, trop négative. D'une part, elle risque d'attacher une connotation péjorative à l'égard de ces individus, ce qui n'est évidemment pas mon intention. Mais, surtout, elle peut induire un contresens si on entendait par là que ces individus ne sont pas du tout des individus, ou ne sont que négativement des individus. Ce n'est pas le cas. Ce sont des individus, mais des individus pris dans la contradiction de ne pas pouvoir être les individus qu'ils aspirent à être. » (p. 434). Je regrette vivement cette décision qui me semble euphémiser et subjectiviser la contradiction structurelle sur laquelle les analyses de Castel avaient attiré l'attention.
- 6] C'est la question posée en particulier par Sandro Mezzadra dans son commentaire de la réédition de l'œuvre de T. H. Marshall (en italien) : *Cittadinanza e classe sociale*, a cura di Sandro Mezzadra, Roma-Bari, Laterza, 2002. La notion de « citoyenneté sociale » a été définie initialement par Thomas

Humphrey Marshall dans le contexte de la grande transformation des droits du travail organisé et des systèmes de protection des individus contre les risques caractéristiques de la « condition prolétarienne » (qui affectent aussi, de proche en proche, toute la population dont les revenus sont ceux du travail salarié, et dont l'existence n'est pas socialement garantie par les revenus de la propriété). Elle est redevenue depuis quelques années l'objet d'une attention et d'une redéfinition qui a souligné à la fois ses dimensions politiques et anthropologiques, notamment chez Sandro Mezzadra, Robert Castel, Margaret Somers.

- 7] Ce débat crucial entre une conception « particulariste » et paternaliste, et une conception universaliste égalitaire est bien résumé par Donald Sassoon : *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century*, New York, The New Press, 1996. Mais le point de vue des « droits sociaux universels » qui est à la base de la citoyenneté sociale laisse la place à une alternative seconde entre un point de vue « sociologique » et un point de vue « politique » (socialiste) : voir le livre du théoricien « révisionniste » du *Labour party*, Anthony Crosland, *The Future of Socialism* (1956) (rééd. New York, Schocken Paperback, 1963). Dans *Naissance de la biopolitique (Cours de 1978-1979)* (Paris, Seuil-Gallimard, 2004), Foucault rappelle que dans les polémiques de l'époque le « plan Beveridge » a été assimilé au nazisme par les précurseurs du néo-libéralisme (comme Hayek). On verra si des alternatives aussi violentes se dessinent à propos du « revenu de citoyenneté » que certains théoriciens contemporains proposent d'instituer pour répondre à la généralisation de la « précarité » et prendre acte du découplage entre les droits sociaux et l'assignation des individus à une identité professionnelle unique (cf. Antonio Negri, *Good Bye, Mister Socialism*, Entretiens avec Raf Valvola Scelsi, Paris, Seuil, 2006, p. 267 sq.).
- 8] Comparer Pierre Rosanvallon, qui fait le choix inverse, selon une orientation qu'on peut dire néo-corporatiste : *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.
- 9] Mais aussi de leur surexploitation, à travers l'institution de la « double journée de travail », professionnelle et domestique : cf. Christine Delphy, *L'Ennemi principal 1, Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, coll. « Nouvelles Questions féministes », 1998 ; et de leur minorisation, à travers l'institution de « professions féminines », qui reproduit la ségrégation au sein de l'espace public (cf. Geneviève Fraisse : *Les deux gouvernements : la famille et la cité*, Paris, Gallimard, « Folio », 2001).
- o] Suzanne de Brunhoff avait justement insisté sur ce point : *L'Heure du marché. Critique du libéralisme*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1986.
- 1] Cf. Thomas Piketty, *Les Hauts Revenus en France au XX^e siècle : inégalités et redistribution*, Paris, Grasset, 2001.
- 2] Cette appréciation est à nuancer en fonction d'histoires nationales particulières : les Constitutions française et surtout italienne de l'après-guerre incorporaient une référence aux droits du travail et à la protection sociale dans le cadre d'une conception élargie de la « puissance publique ». Le cas anglais est particulier puisqu'il n'y a pas de constitution écrite.
- 3] La référence à Keynes est bien plus politique : Negri insiste sur ce point dans un article récent, en même temps qu'il proclame l'impossibilité du retour en arrière par-delà l'internationalisation du capitalisme : « No New Deal is possible », in *Radical Philosophy*, n° 155, Canterbury, Kent, Radical Philosophy Group, May-June 2009 (« Return to Keynes ? »).
- 4] C'est de ce point de vue en particulier qu'il importe de souligner le caractère *hétérogène* du « moment 68 » et sa dimension de classe en même temps que sa transversalité « anti-autoritaire » (cf. Kristin Ross, *Mai 1968 et ses vies ultérieures*, Paris, Complexe, 2005).
- 5] Sur la façon dont Foucault a entrepris de réfléchir la relation entre normalisation et individualisation, et d'en construire la généalogie, cf. Stéphane Legrand, *Les Normes chez Foucault*, Paris, PUF, coll.

- [6] Etienne Balibar, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2009.
- [7] C'est pourquoi il est capital de réfléchir à la façon dont les luttes ayant pour enjeu l'organisation du travail, les formes de l'autorité « taylorienne », la résistance des collectifs ouvriers à l'atomisation capitaliste de la force de travail, se sont développées *avant et après* 68 (cf. en France les travaux de Robert Linhart et Benjamin Coriat, en partie inspirés par l'althussérisme, en Italie ceux de l'école « opéraïste » avant son explosion entre la tendance de « l'autonomie du politique » et celle de « l'autonomie ouvrière », Tronti et Negri respectivement). Le capital a définitivement déstabilisé le rapport des forces en sa faveur en lançant la « mondialisation par le bas », c'est-à-dire en ayant massivement recours à la force de travail immigrée, marginalisée ou exclue par les organisations historiques de la classe ouvrière, dans le cadre d'un rapport « post-colonial ».
- [8] Le précurseur en la matière est Keynes lui-même : cf. Antonio Negri : « John M. Keynes et la théorie capitaliste de l'État en 1929 », in *La Classe ouvrière contre l'État*, Paris, Galilée, 1978.
- [9] C'est pour moi la limite des analyses irremplaçables de Robert Castel : inspirée en dernière analyse d'une conception sociologique (durkheimienne) de la société comme un organisme en butte aux processus de désagrégation et d'anomie qu'engendre le capitalisme sauvage, elle maximise la « réaction régulatrice » de la puissance publique et minimise la dynamique du conflit de classe, donc la contribution propre du mouvement ouvrier (sous ses formes spontanées ou organisées) à l'institution de la citoyenneté sociale. Il est vrai que le marxisme orthodoxe, de son côté, nie la possibilité même des figures d'équilibre « constitutionnel » de la lutte des classes.
- [o] Le socialisme n'est pas principalement une idéologie, moins encore une doctrine. C'est un complexe historique dans lequel, aux XIX^e et XX^e siècles, un éventail de tendances se dessine : socialisme *conservateur* (dont la figure achevée coïncidera avec les parti-États du bloc communiste), socialisme *réformiste* (ou social-démocrate), socialisme *messianique* (essentiellement dans la forme d'une critique « de gauche » des deux précédents). Le marxisme, en tant que système inachevé, oscillant entre plusieurs « stratégies » (ou « tactiques », dans l'acception de Stanley Moore : *Three Tactics. The Background in Marx*, N. Y., Monthly Review Press, 1963) a été partie prenante des trois tendances. Je distingue le « marxisme », phénomène historique aujourd'hui révolu, de la théorie de Marx, toujours ouverte sur une série de questions d'avenir (E. Balibar, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 1993/2001).
- [1] Cf. l'article tout récent de Sandra Halperin : « Power to the People : Nationally Embedded Development and Mass Armies in the Making of Democracy », *Millennium, Journal of International Studies*, vol. 37 N° 3, London, Sage, 2009), qui soutient que c'est essentiellement l'expérience de la guerre qui, en Europe, a fait franchir au mouvement ouvrier (syndical) le seuil essentiel dans la représentativité et la capacité de négociation. Je dois cette référence à Catherine Colliot-Thélène.
- [2] Gerald Stourzh, *Wege zur Grundrechtsdemokratie. Studien zur Begriffs und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates*, Wien, Boehlau Verlag, 1989.
- [3] Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, (1899) [traduction française : *Les Présupposés du socialisme*, Paris, Seuil, 1974].
- [4] « Neo-liberalism and the End of Democracy » (2003) in W. Brown, *Edgework, Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2005 ; trad. française dans *Les Habits neufs de la politique mondiale*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.
- [5] David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2005 ; Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal : essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007 ; Emmanuel Renault, *Souffrances sociales*, Paris, La Découverte, 2008.

- 6] Le critère de la division n'est pas tant « matériel/immatériel » que « productif/improductif » : mais ceci est un cercle, puisque l'une des « politiques » spécifiquement néo-libérales consiste à transformer des activités réputées « improductives » en gisements de profits privés : ainsi de l'éducation ou des prisons (cf. Loïc Wacquant, *Les Prisons de la misère*, Paris, Raisons d'Agir, 1999 ; *Punishing the Poor : The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Durham, Duke University Press, 2009).
- 7] « This mode of governmentality (...) convenes a "free" subject who rationally deliberates about alternative courses of action, makes choices, and bears responsibility for the consequences of these choices. In this way, Lemke argues, "the state leads and controls subjects without being responsible for them" ; as individual "entrepreneurs" in every aspect of life, subjects become wholly responsible for their well-being and citizenship is reduced to success in this entrepreneurship. Neo-liberal subjects are controlled *through* their freedom – not simply (...) because freedom within an order of domination can be an instrument of that domination – but because of neo-liberalism's *moralization* of the consequences of this freedom. This also means that the withdrawal of the state from certain domains and the privatization of certain state functions does not amount to a dismantling of government but, rather, constitutes a technique of governing, indeed the signature technique of neo-liberal governance in which rational economic action suffused throughout society replaces express state rule or provision. Neo-liberalism shifts "the regulatory competence of the state onto 'responsible', 'rational' individuals [with the aim of] encourag[ing] individuals to give their lives a specific entrepreneurial form" (Thomas Lemke, "The birth of bio-politics : Michel Foucault's lecture at the College de France on neo-liberal Governmentality", *Economy and Society* 30 : 2, May 2001, p. 202). » (Wendy Brown, *op. cit.*, § 17).
- 8] Immanuel Wallerstein : *After Liberalism*, New York, New Press, 1995 ; trad. fr. *L'Après-libéralisme : Essai sur un système-monde à réinventer*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1999 ; Robert Castel, *La Montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, *op. cit.*
- 9] Cf. ce que Boaventura de Sousa Santos appelle « low intensity Democracy » (« démocratie de basse intensité »), *Democratizing Democracy*, *op. cit.*
- o] L'idée de la « post-histoire » (lointainement dérivée des formulations de Marx dans l'*Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* de 1844) a été popularisée par Arnold Gehlen au début des années 60 ; celle de « post-politique » est beaucoup plus récente (cf. Christopher Hanlon, « Psychoanalysis and the Post-Political : An Interview with Slavoj Žižek », *New Literary History*, 2001, 32 : 1-21) ; elle donne lieu à un jeu de mots avec « poster le politique » (sur internet).
- i1] Brown indique elle-même que son analyse se fonde sur la valeur paradigmatique du cas américain.
- 2] Margaret Somers, *Genealogies of Citizenship : Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, *op. cit.*
- i3] Frédéric Lordon (*Jusqu'à quand ? Pour en finir avec les crises financières*, Paris, Raisons d'agir, 2008) montre remarquablement comment s'articulent, en partant des États-Unis, la politique de « titrisation » des créances douteuses qui permet de construire les super-rendements des placements financiers, et la libération complète du crédit à la consommation qui permet de transformer en débiteurs à vie les foyers sans ressources stables.
- 4] Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Frankfurt am Main, Verlag Neue Kritik, 1969 ; tr. fr. Karl Marx : *Un chapitre inédit du Capital*, tr. et présentation de R. Dangeville, Paris, U.G.E., coll. « 10/18 », 1971.
- i5] E. Balibar, « Le moment messianique de Marx », in « Théologies politiques du Vormärz. De la doctrine à l'action (1817-1850) », *Revue Germanique Internationale*, 8/2008.
- 6] On sait que Marcuse, dont les analyses ont visiblement beaucoup influencé la théorisation de Brown, même si elle a reformulé leur terminologie freudo-marxiste dans le langage foucaldien de la « subjectivation » comme rapport au pouvoir, avait tenté de fournir la contrepartie

psychosociologique de ces thèses marxiennes dans *L'Homme unidimensionnel*, en montrant que le pronostic très général de Marx était désormais entré dans la réalité quotidienne, en particulier dans la « civilisation de consommation » à l'américaine.

- 7] Ce sont les thématiques de Baudrillard et d'Agamben respectivement. En un sens Negri et Hardt (*Empire*, puis *Multitude*) représentent la tentative la plus intéressante pour *reverser au positif* ces thèmes apocalyptiques, à partir d'une interprétation du « virtuel » comme *immatérialité du travail*, mais au prix d'une extension illimitée de la catégorie du « biopolitique ». Il faudra y revenir plus soigneusement.
- 8] Gilles Deleuze, « La société de contrôle », in *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.
- 9] Giorgio Agamben, « Non au tatouage biopolitique », *Le Monde*, 11 janvier 2004. Cf. également Didier Bigo, « Gérer les transhumances. La surveillance à distance dans le champ transnational de la sécurité », in *Penser avec Michel Foucault*, Paris, Karthala/CERI, 2005 ; Michaël Foessel et Antoine Garapon, « Biométrie : les nouvelles formes de l'identité », *Esprit*, juillet-août 2006.
- o] Voir l'ensemble de la documentation sur le site : <http://sauvons-la-clinique.org/>.
- 1] On ne voit pas toujours assez, me semble-t-il, que Foucault dans ses dernières années a développé *ironiquement* le thème du « souci de soi », à la fois dans un dernier geste de rupture avec sa formation heideggérienne, et dans une perspective critique par rapport à la prolifération contemporaine des « technologies du soi ». Faute de ce contrepoint, on s'expose à reverser son œuvre au compte de l'éthique néo-libérale, post-politique. A tout le moins est-ce l'enjeu d'une bataille entre plusieurs héritages qui se réclament de lui.
- 2] Suzanne de Brunhoff (*L'Heure du marché*, *op. cit.*) rappelle qu'on doit à Hayek la reformulation du principe de l'*homo oeconomicus* sous la forme : chaque individu doit se comporter comme une petite banque. Wendy Brown emprunte à Lemke l'idée d'une rationalité néo-libérale qui encourage les individus à « donner à leur vie une forme d'entreprise » (*op. cit.*).
- 3] Voir mon étude ci-dessous [chapitre 11] « *Uprisings in the Banlieues* ».
- 4] Je serais donc tenté de *généraliser* à l'ensemble des manifestations de « communautarisme » le complexe de « l'impuissance du tout puissant » que j'avais cru pouvoir lire du côté de l'État et du rapport à l'État, dans le mécanisme d'offre et de demande de violences xénophobes (cf. « De la préférence nationale à l'invention de la politique », in *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, 2^e édition, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002).
- 5] Voir les analyses en partie contradictoires (également fondées sur une comparaison franco-américaine) de Sophie Body Gendrot, *Les Villes – La fin de la violence ?* Paris, Presses de Sciences Po, 2001 et Loïc Wacquant, *Parias urbains : Ghetto, Banlieues, État*, Paris, La Découverte, 2006.
- 6] Sur la tentative de Laclau dans *La Raison populiste*, cf. mon compte rendu reproduit ci-dessous : chapitre 7 : « Populisme et politique. Le retour du contrat » ; sur les extrémités meurtrières impliquées dans l'énonciation du « nous » politique (dont « We, the people... » est le modèle), cf. J. F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1984 et Michael Mann (livre sur la purification ethnique à travers l'histoire), *The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing*, New York, Cambridge University Press, 2005 (le chapitre II est sur « deux versions de We, the People »).
- 7] Et c'est peut-être, à bien y réfléchir, l'une des raisons qui conduisent Rancière à se méfier de certaines conséquences ou utilisations de sa formule définissant la démocratie par la « revendication de la part des sans-part ». Pour une interprétation de Paine comme « populiste », cf. Christopher Lasch, *Le Seul et Vrai Paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Paris, Flammarion, « Champs », 2006, p. 210 sq.
- 8] J'essaie de réfléchir plus précisément sur cette « différentielle » constitutive de la politique en tant que

révolution dans la révolution (comme avait dit Régis Debray dans un autre contexte) dans mon ouvrage *Violence et civilité. The Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, à paraître en 2009 aux Éditions Galilée.

- 9] Soulignons l'intérêt des travaux historiques et philosophiques conduits en Italie autour de Giuseppe Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Roma, Franco Angeli editore, 2^a edizione, aggiornata e ampliata, 2003.
- o] L'intérêt du travail de Pierre Rosanvallon est, sans remettre en cause ce postulat, d'en étudier systématiquement les présupposés et les limites d'application, en particulier dans le cas français. C'est ce qui le conduit finalement à tenter d'incorporer à la démocratie parlementaire essentiellement « inachevée », comme autant de mécanismes correcteurs, compensatoires de la « défiance » (ou de la perte de légitimité qui l'affecte), toutes les formes de « contre-démocratie » fondées sur la participation directe des citoyens à l'administration ou à la décision (*La Contre-Démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006). Exactement inverse est la démarche d'Yves Sintomer, (*Le Pouvoir au peuple*, Paris, La Découverte, 2007) qui, à partir d'exemples venus du « Sud » aussi bien que du « Nord » (les « jurys citoyens » de Berlin, les « budgets participatifs » de Porto-Alegre), tente d'explorer les voies concrètes d'une renaissance de la *démocratie conflictuelle*, dont l'institution représentative n'est qu'un pôle, même s'il est indispensable.
- 1] On pense aux « bourgs pourris » de l'histoire parlementaire anglaise quand on lit les récents développements de la controverse sur les détournements de subventions par les parlementaires britanniques... Ou à l'affaire de Panama quand on découvre que les partis politiques français ont été financés par les « rétrocommissions » du trafic d'armes et de l'exploitation pétrolière en Afrique ou en Asie du Sud-Est...
- 2] Ici se situerait l'examen détaillé de ce qui rapproche et oppose les héritages de Hobbes et de Spinoza autour du problème crucial du transfert et de l'augmentation de la puissance de la multitude : je tenterai d'y revenir ultérieurement. Il y aurait tout à gagner à en discuter, non dans un espace purement spéculatif, mais dans le contexte historique des mouvements révolutionnaires auxquels appartenaient, en particulier, les *Levellers*.
- 3] La gouvernance néo-libérale ne s'intéresse pas à la « réduction du conflit » *comme telle* : au contraire elle tend à le reléguer dans des zones « sacrifiées » parce que (momentanément) « inexploitable », là où sont cantonnés les « hommes jetables » (B. Ogilvie : « Violence et représentation. La production de l'homme jetable », in *Lignes*, n° 26, octobre 1995).
- 4] J'emploie intentionnellement des formules qui font écho au travail de James Holston sur le devenir des structures d'auto-organisation illégale dans les *favelas* brésiliennes et leur progressive institutionnalisation : *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2008. Mais, de façon indépendante (ce qui ne veut pas dire par hasard) l'expression de « démocratie insurgente » a été aussi installée par Miguel Abensour au centre des développements qu'il a apportés à sa lecture des thèses de Marx sur la « vraie démocratie » comme alternative à la « forme État » : cf. *La Démocratie contre l'État*, Paris, Éditions du Félin, 2004. Je me distingue d'Abensour en ce que je pense que l'institution – lieu du conflit – ne peut être réduite ni à l'an-archie ni à l'étatisme.
- 5] Notion essentiellement développée par Deleuze (avec Guattari) dans *Mille Plateaux (Capitalisme et Schizophrénie, II)*, Paris, Minuit, 1980 (j'en propose un commentaire dans mon ouvrage *Violence et civilité, op. cit.*).
- 6] Alessandro Dal Lago et Sandro Mezzadra, *I Confini impensati dell'Europa* (in *Europa politica. Ragioni di una necessità*, Roma, Manifestolibri, 2002, sous la direction de H. Friese, A. Negri et P. Wagner, pp. 143-157). Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les Étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, Paris, La Dispute, 2004.

7] L'expression de « démocratisation de la démocratie » est extrêmement plastique, j'en suis conscient. Un des usages les plus répandus aujourd'hui procède des « manifestes » de la « troisième voie » revendiquée par Tony Blair et Bill Clinton contre le socialisme traditionnel à la fin des années 1990 : cf. Anthony Giddens, *Beyond Left and Right. The future of Radical Politics*, Cambridge, Polity Press, 1994 ; *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1998 ; et, pour une mise au point récente : Ulrich Beck, « Democratization of Democracy – Third Way Policy Needs to Redefine Work », *The European Legacy*, 2000, International Society for the Study of European Ideas, Vol. V, N° 2. D'autres auteurs moins connus en avaient fait usage antérieurement dans un sens radicalement différent (Renée Balibar, *L'Institution du français*, Paris, PUF, 1985, p. 421). Je tente pour ma part de prolonger les suggestions de Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.*, p. xxxv-lxxiv, qui oppose une « démocratie de basse intensité » progressivement vidée de son contenu par son accommodation aux logiques de monopolisation du pouvoir et une « démocratie de haute intensité » qu'il définit en général comme « the entire process through which unequal power relations are replaced by relations of shared authority », en tentant d'en préciser les voies actuelles à partir de l'analyse de « la double crise de la représentation et de la participation » (cf. également son article traduit dans <http://www.mouvements.info> : « Pourquoi Cuba est devenu un problème difficile pour la gauche ? », 2009).

1. LA PROPOSITION DE L'ÉGALIBERTÉ

Étienne Balibar

Étienne Balibar, né en 1942, est professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine. Il a publié *Lire le Capital* avec Louis Althusser, Roger Estabiet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, 1965 ; réédition aux PUF, coll. « Quadrige », 1996) ; *Spinoza et la politique* (PUF, 1985) ; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* avec Immanuel Wallerstein (La Découverte, 1988) ; *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993) ; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1997 ; réédition augmentée PUF, 2002) ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* (La Découverte, 2001) ; *Violence et civilité* (Galilée, 2010).

Je voudrais proposer quelques formulations qui nous aident à nous orienter parmi les présupposés d'une discussion caractéristique des années 80^[1]. À la fois matière de spécialistes et enjeu de stratégies dans l'opinion publique, cette discussion est marquée par la substitution tendancielle du thème des rapports entre l'éthique et le politique au thème des rapports entre le politique et le social, et peut-être plus profondément par la réinscription du second dans le premier. Elle voit – à « droite » mais aussi à « gauche » – la question de la révolution céder la place à celle de la citoyenneté. À moins que, plus profondément, ce qui est en jeu ne soit une reformulation de la question de la révolution en termes de citoyenneté, donc aussi de civisme et de civilité, soit qu'on évoque un renouveau de la citoyenneté (dépassant la simple reconnaissance des droits individuels), soit qu'on avance l'idée d'une « nouvelle citoyenneté ».

C'est pourquoi il n'est pas étonnant qu'un thème central des débats en cours – toute coïncidence de dates et d'anniversaires mise à part – concerne la nature, le déroulement et la portée historique de la Révolution française, et plus particulièrement de son texte « fondateur » : la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, dont on questionne à nouveau la signification et le type d'universalité. En concentrant à mon tour l'attention sur ce texte, je suis conscient du double risque de passéisme par rapport aux interpellations de l'histoire présente et d'eurocentrisme ou même de franco-centrisme que comporte une telle approche

du problème politique. Mais, même si la question des « droits de l'homme » n'était qu'un masque ou un leurre – ce que je ne pense pas – il vaudrait encore la peine de chercher à mesurer les raisons de l'écart entre l'énoncé d'hier ou d'avant-hier, et une problématique démocratique actuelle. Et même si cet énoncé ne correspondait qu'à l'universalisation fictive d'une société et d'une culture particulières – ce que je ne pense pas non plus –, il faudrait également, et sur nouveaux frais, s'en demander les raisons, autrement que ne l'ont fait les mouvements intellectuels et les courants de lutte sociale qui pour nous ont donné sa configuration à l'idée de « révolution » aux XIX^e et XX^e siècles.

J'aborderai, de façon plus ou moins développée, quatre aspects de la question :

3

Premièrement, s'il est vrai que l'énoncé, ou plutôt la suite des énoncés de 1789, a perdu pour nous de longue date l'évidence dont il se réclamait, s'il est vrai qu'un écart est venu se creuser de multiples façons entre les réquisits de la liberté et ceux de l'égalité naguère indissolublement associés, comment devons-nous en interpréter les raisons ?

4

Deuxièmement, comment interpréter le rapport entre l'énoncé de la *Déclaration* et la spécificité de l'événement révolutionnaire ? La pratique collective qui trouve son expression et son arme dans ce texte institutionnel doit-elle être pensée sous la catégorie d'un sujet (humanité, société « civile », peuple, classe sociale), ou plutôt sous celle d'une conjoncture, et d'une conjonction de forces ? Sans qu'il puisse être question de proposer ici une analyse du caractère de la révolution de 1789-95, le choix du second terme de l'alternative m'amènera à dire quelques mots de l'originalité des énoncés de la *Déclaration* par rapport à ce qui est communément considéré comme sa « source » idéologique, les théories classiques du droit naturel.

5

Troisièmement, venant à ce qui est probablement l'essentiel, j'examinerai le statut d'énoncé et d'énonciation de la proposition qui, me semble-t-il, est au cœur de la *Déclaration* et permet d'en comprendre la logique : la proposition qui identifie – en extension et par suite en compréhension – « liberté » et « égalité ». Ce qui m'intéressera ici avant tout, c'est la vérité de cette proposition (que j'appellerai *la proposition de l'égaliberté*), et par là même l'effet de rupture qu'elle produit dans le champ politique. Mais ce sont également les raisons de son instabilité, les formes sous lesquelles se développe une incessante division de ce qui avait été produit comme une unité de contraires. D'où l'ébauche d'un système de référence, d'une « topique » pour classer et interpréter les différentes stratégies – aussi bien théoriques que politiques, qui pendant deux siècles au moins (et en réalité nous n'en sommes pas sortis) se sont confrontées à ce dilemme.

6

Enfin, *quatrièmement*, mais de façon inévitablement très allusive, je voudrais au

7

moins poser la question suivante : s'il est vrai que la proposition révolutionnaire identifiant liberté et égalité constitue l'énoncé incontournable et en un certain sens irréversible d'une vérité politique, s'il est vrai aussi que l'inscription de cette vérité dans l'histoire même qui l'a produite se caractérise immédiatement par son instabilité et en un certain sens son dépérissement, s'il est vrai enfin que son retour à l'actualité politique est au moins l'indice de l'exigence d'une nouvelle inscription pratique, à quelles conditions celle-ci serait-elle pensable en cette fin du XX^e siècle ? Une telle question devra rester largement ouverte, sans doute aporétique : du moins sera-t-il possible d'en éclairer les raisons en désignant négativement ce qui, des contradictions de la politique moderne, est passé sous silence, et plus fondamentalement se trouve nécessairement refoulé dans la topique construite autour de la *Déclaration*.

*

8

Premièrement, donc, comment se présente l'actualité des énoncés révolutionnaires ? Je l'ai dit il y a un instant : sous la forme paradoxale d'un écart apparemment irréductible entre des concepts ou des valeurs qui sont ressentis comme également nécessaires. Sans doute il y a témoignage *a contrario* de l'interdépendance de l'égalité et de la liberté sous la forme du retour périodique d'idéologies de l'autorité qui posent que la vie en société, ou la nature humaine, requiert à la fois une hiérarchisation et une valorisation de l'inégalité individuelle ou même collective. Mais cette permanence de la « critique des droits de l'homme » inaugurée au début du XIX^e siècle par la pensée contre-révolutionnaire n'entraîne pas du tout, en retour, une évidence de leur propre consistance^[2]. Le libéralisme contemporain n'est pas le seul à poser que « liberté » et « égalité », en dehors de limites très étroites (celles d'une forme juridique), s'excluent l'une l'autre : cette conviction est largement partagée par le socialisme ou plus généralement par le progressisme social des différentes « minorités »^[3], dans le moment même où, pratiquement, il apparaît que les revendications de liberté et d'égalité se conditionnent l'une l'autre – comme on le voit aussi bien aux luttes pour la démocratie dans les ci-devant « pays socialistes » qu'aux mouvements antiracistes d'Europe occidentale ou aux luttes du peuple noir d'Afrique du Sud.

9

Cette contradiction très profonde s'alimente à plusieurs évidences qui sont rarement mises en question : en particulier que l'égalité (on précise généralement : l'égalité « réelle ») est essentiellement d'ordre économique et social – notion élastique par définition qui tend aujourd'hui à englober aussi le « culturel » – alors que la liberté serait avant tout d'ordre juridico-politique et institutionnel. Mais en même temps il y a cette évidence ou pseudo-évidence sur laquelle libéralisme et socialisme ont fini par se mettre d'accord – même s'ils en tirent des conséquences

10

inverses – que la réalisation de l'égalité passe par l'intervention de l'État, parce qu'elle est essentiellement de l'ordre d'une distribution ou d'une redistribution, alors que la préservation de la liberté est liée à la limitation de cette intervention, voire à la défense permanente contre ses effets « pervers »^[4]. C'est, me semble-t-il, cette référence omniprésente mais non critique à l'État, désigné comme un bloc, qui reproduit en permanence aussi bien la différence du « formel » et du « réel » (ou du « substantiel ») des droits que la représentation de l'égalité comme un enjeu exclusivement collectif alors que la liberté (en tout cas la « liberté des modernes ») serait essentiellement liberté individuelle, même dans l'ordre des libertés publiques (qu'il conviendrait alors de penser essentiellement comme garanties publiques des libertés privées).

De là on passe très directement au paradoxe de fond qui est l'écart entre le discours des « droits de l'homme » et celui des « droits du citoyen » dans le moment même où se réclame une moralisation ou une refondation sur l'éthique de la vie politique. Le discours des droits de l'homme (avant tout formulé comme défense, plus que comme conquête, des droits de l'homme) couvre aujourd'hui un spectre très large qui va de la liberté de conscience ou de la sécurité individuelle à la revendication du droit à l'existence ou du droit des peuples à l'autodétermination. Mais il reste tout à fait *distinct* du discours des droits du citoyen, qui lui-même oscille entre la proposition-revendication d'un élargissement de la sphère politique à des domaines nouveaux (par exemple l'écologie) et celle d'une revalorisation du politique classique – synonyme d'institution collective de la délibération et de la décision – contre l'envahissement de l'économisme et du technocratisme. Il semble qu'il soit très difficile, peut-être de plus en plus difficile, de soutenir l'équation typique des énoncés révolutionnaires de 1789, sur laquelle je reviendrai : celle de *l'homme* et du *citoyen*, qui avait entre autres pour conséquence l'idée selon laquelle *l'émancipation des opprimés ne peut être que leur œuvre propre*. Comme si « l'homme » n'était bel et bien rien d'autre que ce qui reste quand on fait abstraction du « citoyen ». Peut s'en faut que l'accord soit général sur le fait qu'égaliser l'homme au citoyen conduit invariablement au totalitarisme, à ce qu'on désigne souvent comme l'impérialisme du « tout politique » : mais cet accord a pour contrepartie la proclamation que les Droits de l'homme, si naturelle et universelle que soit leur exigence, représentent essentiellement un idéal. Ce qui est, si on veut bien y réfléchir, l'exacte inversion de l'énoncé « performatif » de 1789, déclarant leur actualité sociale immédiate, posant la nécessité et la possibilité de leur mise en vigueur, matérialisée dans une « constitution »^[5].

On peut – on doit – s'interroger sur les raisons de cet écart qui apparaît flagrant au moment où la référence à l'universalisme juridique est réactualisée. Plusieurs

explications sont praticables que nous connaissons bien. Celle qui invoque la nature humaine : des « droits de l'homme » aux « droits du citoyen », il y aurait le même écart qu'entre la bonté essentielle, théorique, de la nature humaine, sans laquelle une véritable communauté serait impensable, et la méchanceté pratique des individus empiriques soumis à la contrainte de leurs passions, de leurs intérêts, et des conditions de leur existence. *Homo homini deus, homo homini lupus*. Au point d'équilibre improbable de cette contradiction, nous trouvons, précisément, *le droit*, que J. D. Bredin proposait récemment de définir comme « l'art de résoudre d'insolubles questions »^[6], retrouvant au fond « l'insociable sociabilité » de Kant. Autre explication banale mais abondamment pratiquée, l'explication historiciste : le temps a passé, donc les conditions matérielles et culturelles, dans lesquelles l'évidence constitutive des énoncés de 1789 avait pu s'imposer, n'existent plus. Nous ne sommes plus, sans doute, des « hommes » du XVIII^e siècle, et il est douteux que nous soyons encore des « citoyens » du XIX^e. Nous sommes plus que cela, en un sens (par exemple nous vivons dans un monde de communications et de culture mondiale, qui relativise la citoyenneté nationale, horizon indépassable des constituants de la période révolutionnaire) ; nous sommes moins que cela en un autre, parce que nos sociétés « différenciées » sont organisées non seulement en classes, mais surtout en statuts. Il n'est pas impossible de combiner ces deux types d'explications : ainsi lorsqu'on met en avant *l'utopisme* originel des Droits de l'homme, en posant que d'emblée leur proclamation – fournissant à la modernité politique et sociale le moyen de s'affirmer contre les ordres sociaux hiérarchiques du passé et leur imaginaire propre, avant tout théologique – n'aurait eu elle-même que la fonction d'énoncer un idéal, c'est-à-dire de cristalliser un nouvel imaginaire.

Je privilégierai un autre mode d'explication, plus dialectique ou si l'on veut plus intrinsèque : celui qui suggère que, d'emblée, les énoncés « fondateurs », en raison même de leur simplicité et de leur radicalité révolutionnaire, recèlent une contradiction qui leur interdit de s'investir dans un ordre stable. Ou mieux encore : que la contradiction, au second degré, réside dans l'instabilité du rapport entre le caractère aporétique des énoncés^[7] et le caractère conflictuel de la situation où ils surgissent et qui leur sert de référent. En sorte que toute tentative de réactivation de l'énoncé des Droits de l'homme et du citoyen, fondée sur sa vérité même, ne peut que se heurter aux effets du développement de ses propres tensions. Cette voie me paraît la plus féconde, mais elle est susceptible d'être pratiquée de différentes façons, que je ne discuterai pas en détail. C'est ici notamment que l'interprétation du *devenir* de la *Déclaration* dans le cours du processus révolutionnaire de 1789-95 acquiert une importance discriminante, notamment la confrontation entre le texte originel et les réécritures plus ou moins avortées, mais non sans postérité, de 1793 (la *Déclaration* « montagnarde ») et de 1795 (la *Déclaration* « thermidorienne »).

Car ce devenir, avec son oscillation caractéristique entre deux « lectures » de la relation Homme/Citoyen, l'une plébéienne et l'autre bourgeoise, supportées par des forces antagonistes intérieures à la révolution elle-même, est déjà le révélateur des contradictions qui sont à l'œuvre dès l'origine.

Dans un livre remarquable, *La Révolution des droits de l'homme*^[8], s'exprimant d'un point de vue néolibéral, sinon conservateur, à la recherche des raisons qui font que, pour nous, la révolution serait « terminée » (mais aussi de celles qui ont « retardé » aussi longtemps cette issue), Marcel Gauchet a suivi de texte en texte ce qui lui apparaît comme le développement de l'aporie fondamentale : le fait que le noyau de la *Déclaration* de 1789 serait la mise en place d'une notion *absolue* de la souveraineté nationale, inversion mimétique de la souveraineté monarchique à laquelle elle s'oppose pour légitimer la représentation du peuple. À la volonté « une et indivisible » du monarque absolu (du moins en théorie), les Constituants doivent faire correspondre une « volonté générale » également une et indivisible, également dépositaire de toute autorité, mais fondée en dernière analyse sur les seuls individus qui forment la nation. Une telle notion est condamnée à osciller entre le tout ou rien de la démocratie directe et de la dictature révolutionnaire : à la différence des libertés partielles, mais déterminées, inscrites dans le « modèle » américain du *Bill of Rights*, elle s'avère incompatible avec l'institution pragmatique d'un cadre juridique pour la politique moderne, qu'il s'agisse d'équilibrer les pouvoirs du législatif et de l'exécutif ou les prérogatives de l'État avec l'indépendance des individus. C'est pourquoi la Révolution immédiatement est un échec, en attendant que dans un tout autre contexte – au terme d'un siècle d'affrontements politiques et de crises de régime – ses énoncés symboliques acquièrent la fonction d'un idéal régulateur plus ou moins consensuel.

Symétriquement, dans une série d'articles récents^[9], Florence Gauthier, retrouvant et renouvelant la tradition de l'idéalisme révolutionnaire (telle qu'on peut la retracer de Robespierre et Fichte au jeune Marx et à Ernst Bloch de nos jours), a tenté de montrer qu'une rupture prend place entre la phase montagnarde jacobine et la phase thermidorienne modérée de la Convention. Les énoncés de 89, centrés sur le primat de la *liberté* et sur la recherche de son universalité, et ceux de 1793 qui développent *l'égalitarisme* latent de cette conception en tant que réciprocité universelle ou reconnaissance réciproque universelle des libertés, y compris la liberté fondamentale d'exister (le « droit à l'existence » avec ses conséquences économiques), s'inscrivent en continuité. Ils procèdent de l'idée classique, essentiellement lockienne, d'une *déclaration du droit naturel* fondant l'association ou la citoyenneté, qui délimite la sphère politique et le rôle de l'État à partir de la nature humaine. Au contraire, avec la *Déclaration* thermidorienne de 1795, centrée

sur le caractère intangible de la *propriété* et sur la réciprocité des droits et des devoirs, un fondement « social » déterminé est substitué au fondement naturel universel de la citoyenneté : il y aurait rupture, et même renversement. Celui-ci exprime bien entendu la réaction contre-révolutionnaire au développement des conflits sociaux, et en particulier la réaction à la façon dont les composantes populaires, non « bourgeoises », de la Révolution, n'ont cessé d'utiliser l'universalisme des Droits de l'homme *politiquement*, contre les restrictions pratiques dont ils faisaient l'objet de la part de leurs propres rédacteurs : distinction de la citoyenneté « active » et de la citoyenneté « passive » sur une base censitaire, et exclusion de l'« égalité de fait » du domaine des droits naturels.

Pour ma part je n'adopterai exactement ni l'une ni l'autre de ces deux façons d'interpréter la contradiction intrinsèque du moment révolutionnaire. L'une et l'autre me paraissent, pour des raisons tout à fait différentes, en manquer la spécificité : spécificité du *texte* de la *Déclaration des droits*, spécificité de la *conjoncture* révolutionnaire elle-même, hors desquelles on ne comprendrait ni le devenir immédiat des énoncés, ni leurs effets d'après-coup, qui se poursuivent aujourd'hui. Il est malheureusement impossible d'entrer dans tous les détails souhaitables, mais, pour le dire schématiquement, je ne crois ni que le concept de « souveraineté de la Nation » forgé en 89 sous l'effet des circonstances soit le simple retournement, dans le cadre d'une continuité fondamentale, du concept de la souveraineté monarchique, substituant en quelque sorte une transcendance à une autre ; ni que la référence à l'homme et à l'universalité de sa nature « fondant » les droits du citoyen soit ici reconductible à la teneur moyenne de ses sources idéologiques, qu'on peut désigner génériquement sous le nom de « droit naturel » classique.

Pour ce qui est de la souveraineté, ainsi que j'ai essayé de le montrer ailleurs^[10], l'innovation révolutionnaire consiste précisément à en subvertir le concept traditionnel en posant la thèse hautement paradoxale d'une *souveraineté égalitaire* – pratiquement une contradiction dans les termes, mais seule façon de congédier radicalement toute transcendance et d'inscrire l'ordre politique et social dans l'élément de l'immanence, de l'autoconstitution du peuple. De là, cependant, le développement immédiat de toute la série des contradictions qui procèdent du fait que la société dite « civile » et *a fortiori* l'État sont entièrement structurés par des hiérarchies ou des dépendances qui devraient être à la fois indifférentes à la souveraineté politique et essentielles à son institutionnalisation, alors même que la société ou cité moderne ne dispose plus du moyen propre à la Cité antique pour neutraliser ces contradictions et les refouler hors de la sphère publique : le cloisonnement rigoureux de l'*oikos* et de la *polis*.

Pour ce qui est du *droit naturel déclaré*, je crois effectivement essentiels le moment révolutionnaire de la « *Déclaration* » et son efficacité ininterrompue dans le cours des luttes socio-politiques. En d'autres termes je ne doute pas que la matérialité de cet *acte d'énonciation* ait été le point d'ancrage pour la série des revendications qui, dès le lendemain de la *Déclaration*, commencent à s'en réclamer pour exiger que le droit des femmes, des travailleurs, des « races » colonisées, soit incorporé à la citoyenneté. Mais je ne crois nullement qu'il s'inscrive dans la continuité du Droit Naturel classique, qu'il soit lockien ou même rousseauiste, comme son aboutissement, son achèvement ou sa simple radicalisation^[11]. Historiquement et épistémologiquement, et quelle qu'ait été la « conscience de soi » de ses rédacteurs aux prises avec leur propre formation intellectuelle d'Ancien Régime, le noyau de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* ne relève pas des idéologies préexistantes, il ne s'inscrit plus dans le cadre des théories de la nature humaine comme fondement ou garantie d'un ordre juridique qui, du XVI^e au XVIII^e siècle, formait précisément l'alternative aux théories du droit divin et fournissait aux opposants de la monarchie absolue la base de leur argumentation. Il ne reprend – en partie – leur terminologie que pour annuler leur logique. Aussi ce qu'il détermine immédiatement n'est-il pas le triomphe mais l'ouverture irréversible de la *crise* du droit naturel classique, l'ouverture du champ idéologique *nouveau* dans lequel viendront prendre place les idéologies politico-philosophiques du XIX^e siècle, qu'elles expriment les positions du libéralisme, du socialisme ou du conservatisme, et qu'elles relèvent épistémologiquement du positivisme ou de l'historicisme, de l'idéalisme ou du pragmatisme politique.

Le droit naturel classique se caractérise par l'extrême diversité de ses conceptions de la nature humaine et de ses schémas de fondation originaire de la société civile, correspondant à autant de stratégies réformatrices de l'institution politique. Les énoncés de 1789, issus par un véritable coup de force des débats de la « représentation nationale » travaillant sous la triple contrainte de ses propres intérêts, du conflit ouvert mais non encore tranché avec la monarchie, et de la grande peur des insurrections populaires, se caractérisent au contraire par une remarquable simplicité (ce que j'ai appelé ailleurs un *fait de droit*^[12]), dont nous allons voir que le fond est purement *négatif*, court-circuitant la problématique des origines et des modalités de l'association^[13]. Il est remarquable, notamment, que la notion du « contrat » en soit absente^[14]. Mais bien entendu c'est la complexité et l'hétérogénéité des théories du droit naturel classique, qu'elles soient contractualistes ou anti-contractualistes, étatistes ou économistes, qui « correspond » à l'homogénéité relative d'une classe sociale montante, qu'on peut appeler bourgeoisie, tandis que c'est la simplicité unitaire de la *Déclaration des Droits* qui représente dans le champ des idées, ou plutôt des mots – des mots

échappant immédiatement au contrôle de leurs auteurs – la complexité sociale réelle de la Révolution française : le fait que celle-ci, d'emblée, n'est pas, n'est déjà plus une « révolution bourgeoise », mais une révolution faite conjointement par la bourgeoisie et le peuple ou les masses non bourgeoises et a fortiori non capitalistes, dans un constant rapport d'alliance et d'affrontement. Une révolution immédiatement aux prises avec sa propre contestation interne, sans laquelle elle n'existerait même pas, et qui court sans cesse après l'unité de ses contraires.

*

20

Venons-en donc à ce noyau des énoncés révolutionnaires. Il réside, me semble-t-il, dans une double identification, l'une explicitant l'autre et lui donnant son contenu (mais, comme nous allons le voir, ce contenu reste étrangement indéterminé).

21

Première identification : celle de *l'homme* et du *citoyen*. Ici un choix de lecture s'impose, puisqu'une longue tradition nationale et internationale, quasi officialisée, interprète le contenu des dix-sept articles originaux comme l'expression d'une *distinction* des « droits de l'homme » (universels, inaliénables, subsistant indépendamment de toute institution sociale, donc virtuels, etc.) et des « droits du citoyen » (positifs, institués, restrictifs mais effectifs), conduisant à son tour à une *fondation* des seconds sur les premiers^[15]. Et sans doute, pour pouvoir « fonder » il faut distinguer ce qui fonde et ce qui est fondé, mais toute la question est ici de déterminer si, dans le texte lui-même, nous avons bien affaire à l'énoncé d'un « fondement »^[16]. Sans doute aussi, la dualité des termes : « homme », « citoyen », comporte-t-elle la possibilité d'une dissociation dont nous observerons les effets^[17]. Mais elle peut et doit être interprétée autrement, dans son contexte. Relisez la *Déclaration*, et vous verrez qu'entre « droits de l'homme » et « droits du citoyen » n'existe en réalité aucun écart, *aucune différence de contenu* : ce sont exactement les mêmes. Par conséquent il n'en existe pas non plus entre *l'homme* et le *citoyen*, du moins en tant qu'ils sont « définis » pratiquement par leurs droits – par la nature et l'extension des droits dont ils sont titulaires : mais tel est précisément l'objet de la *Déclaration*. Je rappelle que sont énumérées comme « droits naturels et imprescriptibles de l'homme » *la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression* (art. 2), c'est-à-dire exactement ceux dont la suite de la *Déclaration* montrera que la Constitution sociale en est l'organisation juridique.

22

Qu'est-ce donc qui fait problème à ce niveau ? C'est d'abord la présence de la résistance à l'oppression, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'est pas très explicitement instituée par après. Mais on peut dire à la fois qu'elle est le corrélat de la liberté, la garantie de son effectivité : être libre c'est pouvoir résister à toute contrainte qui détruit la liberté, et qu'elle représente la trace verbale de la lutte

23

révolutionnaire qui impose cette liberté comme une conquête^[18]. C'est d'autre part l'absence de l'égalité. Mais il convient aussitôt de corriger cette apparence – bien qu'elle soit la trace d'une vacillation intérieure dont il faudra reparler – en relisant les articles 1 (« Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits... ») et 6 (« La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir... Elle doit être la même pour tous... Tous les citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles... »). Ces formulations font plus que compenser l'« absence » de l'égalité dans l'énumération de l'article 2 : elles en renversent le sens, en faisant de l'égalité le principe ou le droit qui *noue* effectivement l'unité de tous les autres.

Le traitement de l'égalité dans la *Déclaration* est précisément le lieu de la plus forte et de la plus précise identification entre *l'homme* et le *citoyen*. C'est bien ce qu'on ne tardera pas à lui reprocher, et c'est ce qui conduira très vite à dissocier d'une façon ou d'une autre homme et citoyen, droits « de l'homme » et droits « du citoyen », alors que nous trouvons ici la confirmation de leur coïncidence dans le moment révolutionnaire, dont l'acte d'énonciation (la « *Déclaration* ») est indissociable. Non seulement la *Déclaration* n'installe aucune « nature humaine » *en amont de la société*, de l'ordre politique, comme un fondement sous-jacent ou une garantie extérieure, mais elle identifie intégralement les droits de l'homme à des droits politiques et, par ce biais, court-circuitant les théories de la nature humaine aussi bien que celles de la surnature théologique, elle identifie l'homme individuel ou collectif au membre de la société politique. Dans un instant je préciserai cette notion des droits de l'homme comme droits politiques et inversement, en montrant qu'elle va jusqu'à l'idée de *droits de l'homme à la politique*, à instituer politiquement toute activité humaine, dans la perspective d'une libération et d'une égalisation.

Mais auparavant il n'est pas inutile de réfléchir sur ce qui la distingue radicalement des énoncés – précisément « naturalistes » – de la tradition antique. L'équation de l'Homme et du Citoyen en 1789 n'est pas une reprise du *zôon politikon*. C'en serait plutôt une refonte, qui a pour condition de possibilité une coupure. En effet l'idée du *zôon politikon*, si tant est qu'elle corresponde réellement aux institutions de la « cité » grecque ou romaine, n'est pas sous-tendue par l'identification de l'égalité et de la liberté, mais par une thèse tout à fait différente, celle de *l'égalité dans les limites de la liberté*, considérée comme un *statut social* fondé, selon les cas, sur une tradition, une constitution ou une qualité naturelle des individus (qui en fait, pour eux-mêmes et pour d'autres, des « maîtres »). L'égalité ici n'est qu'une conséquence, un attribut de la liberté. Il ne saurait y avoir de réversibilité des deux termes. De là, jusque dans les textes qui sondent le plus profondément les

virtualités démocratiques de la notion de citoyenneté, par exemple certains passages de la *Politique* d'Aristote, l'étrange limitation de ce concept, ou du moins ce qui ne peut qu'apparaître ainsi rétrospectivement au lecteur moderne. Aristote « définit » la citoyenneté par l'exercice alterné des fonctions de commandement et d'obéissance (*archein/ archestai*), donc par une forme forte de la *réciprocité* généralisée des individus libres, mâles et adultes (qui est aussi la base de leur *philia* : concept générique du « lien social »). De cette réciprocité découle une position anthropologique et même cosmologique du citoyen entre deux limites par défaut et par excès qui sont, du même coup, *les limites du politique* : le sous-homme dans ses différentes figures (femme, esclave, enfant), le surhomme dans la figure du sage, du dieu ou du héros. Mais là où nous voyons rétrospectivement une combinaison contradictoire, celle d'une ébauche d'universalité et d'une limitation arbitraire, il n'y a en réalité que l'application d'une logique différente, dans laquelle « liberté » représente un statut, une personnalité, et « égalité » une fonction et un droit de ce statut^[19].

Inversement, il serait tout aussi erroné, sous prétexte de conscience historique, d'adopter l'opposition classique issue du libéralisme : par opposition à l'unité grecque (et plus encore, romaine) du social et du politique, la *Déclaration* de 1789 aurait institué leur séparation – ou leur séparation « bourgeoise » –, elle-même fondée sur la distinction d'une sphère publique et d'une sphère privée. Que Marx, en un texte célèbre de sa jeunesse, ait repris à son compte cette lecture contemporaine, n'empêche pas qu'elle soit fondamentalement un contre-sens par rapport à la matérialité des énoncés. L'homme de la *Déclaration* n'est pas « l'individu privé », par opposition au citoyen qui serait le membre de l'État. Il est précisément le citoyen, et cette constatation doit à l'inverse nous conduire à nous demander comment il se fait que la notion même de l'État soit aussi problématique dans un texte révolutionnaire qui se veut le fondement d'une constitution, dont la destination était – du moins aux yeux de ses rédacteurs – la mise en place d'un nouvel État. La réponse à cette question ne peut résider que dans l'examen des effets subversifs d'une idée radicalement nouvelle, portant précisément sur le rapport de l'égalité à la liberté, et énoncée universellement.

Quelle est cette idée ? Rien de moins que *l'identification des deux concepts*. Voilà l'extraordinaire nouveauté, et en même temps la racine de toutes les difficultés, le noyau de la contradiction. Si on veut bien la lire à la lettre, la *Déclaration* dit en fait que l'égalité est identique à la liberté, est *égale à la liberté*, et inversement. Chacune est l'exacte « mesure » de l'autre. C'est ce que je propose d'appeler, d'un terme volontairement baroque, *la proposition de l'égaliberté* : mot-valise, « impossible » en français et cependant « possible » seulement comme un jeu de

mots français^[20], qui seul exprimerait cependant la proposition centrale. Car il donne à la fois les *conditions* sous lesquelles l'homme est le citoyen (est de part en part citoyen), et la *raison* de cette assimilation. Sous l'équation de l'homme et du citoyen, ou plutôt *en elle*, comme la raison même de son universalité, réside la proposition de l'égaliberté.

Cette proposition a le statut d'une évidence (« self evident truth », avaient dit les Américains). Ou plus exactement elle a le statut d'une certitude, c'est-à-dire que sa vérité ne peut être mise en doute. D'où vient cependant qu'elle le soit, et même qu'elle le soit constamment, bien que sous des formes de dénégation qui ne cessent d'en avouer l'insistance, d'en manifester l'irréversibilité ?

Ce ne peut être simplement du fait que nous avons là *deux mots*. Leur distinction formelle est évidemment nécessaire à la position d'une identité de signification. Disons mieux : pour que *liberté et égalité* puissent être pensées comme identiques, il faut réduire une différence sémantique initiale, inscrite dans les histoires relativement distinctes des mots de « liberté » et d'« égalité » *avant* l'énoncé de 89, jusqu'à ce point de rencontre qui change d'un seul coup tout le tableau^[21]. D'un autre point de vue, c'est tout simplement la trace du fait que les révolutionnaires de 89 se battent *à la fois contre deux adversaires* et contre deux « principes » : *l'absolutisme*, qui apparaît comme négation de la liberté (dans le continuel « fait du prince » – ou ce qu'on a appelé la « raison d'État »), et *les privilèges*, qui apparaissent comme négation de l'égalité (dans le continuel « droit du plus fort », c'est-à-dire de l'homme « de qualité » ou de l'aristocrate). La monarchie et l'aristocratie, dont l'unité politico-sociale est immédiatement pensée par eux dans le concept d'« Ancien Régime », cet amalgame auquel la pensée contre-révolutionnaire n'aura de cesse de s'en prendre, jusqu'à aujourd'hui, notamment en dissociant dans la révolution une « révolution de la liberté » et une « révolution de l'égalité ». Mais la révolution de 1789 (et c'est justement pourquoi elle est *la révolution*, déterminant dans l'instant une mutation irréversible du sens même de ce terme) est *à la fois l'une et l'autre* : elle se dresse identiquement contre « la tyrannie » et contre « l'injustice » (contre une égalité dans la soumission et contre une liberté identifiée au privilège). Elle montre qu'une tyrannie juste (un despotisme éclairé...) et une injustice démocratique sont aussi impossibles l'un que l'autre.

Mais ce qui, plus profondément, fait obstacle à la reconnaissance de cette thèse radicale, c'est ce qu'il faut bien appeler la lecture platonicienne des textes : on voit l'Égalité et la Liberté comme des Idées ou des Genres, soumis à la loi du Même et de l'Autre. On cherche *la nature commune* de l'Égalité et de la Liberté. On cherche par où elles révéleraient finalement leur « essence » commune (et l'on peut être

tenté de répondre tautologiquement : cette essence, cette « nature », en un mot ce fondement, c'est *l'homme*, ou *le sujet*). Il y a aussi une autre raison : on pressent qu'il faudrait, pour donner un « contenu empirique », une « référence » positive à cette identité, pouvoir indiquer *quelle liberté, quelle égalité* sont identiques, ou plutôt – car manifestement le propre de l'énoncé de la *Déclaration* est de les identifier universellement, sous *toutes* leurs formes – *dans quelles limites ou conditions* elles sont identiques. Bref, on bute ici sur une stupéfiante indétermination.

En réalité il s'agit de deux problèmes liés entre eux, mais distincts. Pour le premier, la réponse est simple, mais d'une extrême portée puisqu'elle n'engage rien de moins que *le statut de vérité* de la proposition de l'égaliberté. Pour le second, la réponse est pratiquement impossible, ou plutôt elle est destinée à rester indéfiniment ouverte, indéfiniment différée par sa contradiction même, ce qui n'est sans doute pas de moindre portée, puisque l'enjeu en est tout simplement *l'application*, le passage de la « théorie » à la « pratique » d'une proposition issue de la pratique (révolutionnaire) elle-même.

Voyons d'abord la question de la nature. Ma position est brutale : le raisonnement sous-jacent à la proposition de l'égaliberté ($E = L$) *n'est pas essentialiste*. Ce qui la sous-tend n'est pas la découverte intuitive ou la révélation d'une identité des *idées d'Égalité et de Liberté*, ne serait-ce que parce que celles-ci sortent complètement transformées de leur mise en équation révolutionnaire. Mais c'est la découverte historique, qu'on peut tout à fait dire expérimentale, que *leurs extensions* sont nécessairement identiques. En clair, que les situations dans lesquelles elles sont présentes ou absentes l'une et l'autre sont nécessairement les mêmes. Ou encore, que les conditions historiques (de fait) de la liberté sont exactement les mêmes que les conditions historiques (de fait) de l'égalité.

Je dis que, entendue de cette façon, la proposition de l'égaliberté est bel et bien une vérité irréversible, découverte par et dans la lutte révolutionnaire – précisément la proposition universellement vraie sur laquelle ont dû, au moment décisif, *s'accorder* les différentes « forces » composant le camp révolutionnaire. À leur tour les effets historiques de cette proposition, si contradictoires soient-ils, ne peuvent être compris qu'ainsi, en tant qu'effets d'une vérité ou effets de vérité. Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne soit jamais oubliée, jamais contredite.

Vous me direz : quelle en est la preuve ? S'agissant d'une vérité universelle en ce sens (universelle *a posteriori*, ou mieux, universelle historique), elle ne peut être que *négative* (elle ne peut avoir que le statut d'une « réfutation » : ce qu'Aristote aurait appelé un *elenchos*), mais aussi elle peut être faite à n'importe quel moment,

dans des situations aussi diverses qu'on voudra. Preuve négative en effet : s'il est absolument vrai que l'égalité soit pratiquement identique à la liberté, c'est qu'il est impossible matériellement qu'il en soit autrement, autrement dit c'est que nécessairement *elles sont toujours contredites ensemble*. Cette thèse est à interpréter elle-même en extension : égalité et liberté sont contredites exactement dans les mêmes conditions, dans les mêmes « situations », parce qu'il n'y a pas d'exemple de conditions supprimant ou réprimant la liberté qui ne suppriment ou ne limitent – c'est-à-dire n'abolissent – l'égalité, et inversement. Et je ne crains ici d'être contredit, ni par l'histoire de l'exploitation capitaliste, qui *nie* en pratique l'égalité proclamée par le contrat de travail pour aboutir à la négation pratique des libertés de revendication et d'expression, ni par l'histoire des régimes socialistes qui suppriment les libertés publiques pour aboutir à la constitution d'une société de privilèges et d'inégalités renforcées^[22]. Clairement, la distinction de « libertés individuelles » et de libertés « collectives », comme celle d'égalité « formelle » ou « réelle », n'a pas de sens ici : il s'agirait plutôt du *degré d'égalité* qui est nécessaire à la collectivisation des libertés individuelles, et du *degré de liberté* qui est nécessaire à l'égalité collective des individus, la réponse étant à chaque fois la même : le maximum dans des conditions données. D'où cette autre façon encore d'exprimer *l'expérience négative* qui constitue la preuve – la seule preuve possible, mais comme telle suffisante – de la proposition de l'égaliberté : les diverses formes de la « puissance » sociale ou du « pouvoir » qui correspondent, soit à des inégalités, soit à des contraintes exercées sur la liberté de l'homme-citoyen, convergent nécessairement. Il n'y a pas d'exemples de restrictions ou suppression des libertés sans inégalités sociales, ni d'inégalités sans restriction ou suppression des libertés, ne serait-ce que pour mater les résistances, même s'il y a des degrés, des tensions secondaires, des phases d'équilibre instable, des situations de compromis dans lesquelles exploitation et domination ne se distribuent pas de façon homogène sur tous les individus. Tel est le mécanisme même de la formation des classes ou élites dominantes, qui transforme inévitablement la puissance en surpuissance, ou en hégémonie.

En effet, *si la liberté n'est pas l'égalité*, alors ou bien elle est supériorité, « maîtrise », ou bien elle est assujettissement et dépendance de quelque puissance, ce qui est absurde. Donc, corrélativement, l'égalité doit être pensée comme la forme générale de la négation radicale de tout assujettissement et de toute maîtrise, c'est-à-dire comme *la libération de la liberté elle-même* par rapport à une puissance extérieure ou intérieure qui la récupère et la transforme en son contraire^[23].

On comprend alors pourquoi l'énoncé de la *Déclaration*, œuvre de « circonstance » des porte-parole bourgeois de la révolution, *n'a pas* pour contenu essentiel leur

propre domination ou leur contrôle sur le procès auquel ils participent. On comprend pourquoi s'engage aussitôt une lutte qui a pour enjeu *l'application des « principes de 89 »*, c'est-à-dire en pratique leur extension universelle ou leur limitation.

Mais on comprend aussi ce que j'avais il y a un instant : que la signification de l'équation *Homme = Citoyen* n'est pas tant la définition d'un droit politique que l'affirmation d'un *droit universel à la politique*. Formellement au moins – mais c'est là le type même d'une forme qui peut devenir une arme matérielle – la *Déclaration* ouvre une sphère indéfinie de politisation des revendications de droits qui réitèrent, chacune à sa façon, l'exigence d'une citoyenneté ou d'une inscription institutionnelle, publique, de la liberté et de l'égalité : dans cette ouverture indéfinie s'inscrivent aussi bien – et dès la période révolutionnaire on en voit la tentative – la revendication de droit des salariés ou des dépendants que celle des femmes ou celle des esclaves, plus tard celle des colonisés.

Mais voici le deuxième aspect. Fait partie intrinsèque de la vérité de notre énoncé son universalité négative, c'est-à-dire *son indétermination absolue*. Puisqu'on parle ici d'une vérité et d'un effet de vérité dans l'histoire, il faut plus que jamais articuler le plan de l'énoncé et celui de l'énonciation, ou si l'on veut le rapport « pragmatique » entre la signification et la référence. L'indétermination fait toute la force de l'énoncé, mais la faiblesse pratique de l'énonciation. Ou plutôt elle fait que *les conséquences de l'énoncé* sont elles-mêmes indéterminées : elles dépendent entièrement de rapports de forces, et de leur évolution dans la conjoncture, où il faudra bien *construire pratiquement des référents* individuels et collectifs pour l'égaliberté, avec plus ou moins de prudence et de justesse, mais aussi d'audace et d'insolence contre les pouvoirs établis. *Il y aura tension permanente* entre les conditions qui déterminent historiquement la construction d'institutions conformes à la proposition de l'égaliberté, et l'universalité excessive, hyperbolique de l'énoncé. Pourtant, il faudra toujours que celle-ci soit répétée, et *répétée à l'identique*, sans changement, pour que se reproduise l'effet de vérité sans lequel il n'y a pas de politique révolutionnaire. Il y aura donc tension permanente entre la signification universellement politique des droits de l'homme et le fait que leur énoncé laisse entièrement à la « pratique », à la « lutte », au « conflit social » – en particulier au développement du conflit qui était *déjà* à l'origine de sa formulation – le soin de faire exister une « politique des droits de l'homme ». Notons-le simplement ici, cette tension est telle que *la politique* des droits de l'Homme et du Citoyen est en général ce qui manque le plus aux *discours* des droits de l'homme qui sont des discours de compromis, et qui contournent ou refoulent l'équation effective de l'Homme et du Citoyen.

J'en viens alors au dernier point de mon exposition. Je proposerai l'hypothèse suivante : déterminer l'égaliberté, ou l'inscrire dans la pratique, au prix de luttes qui s'adressent sous une forme concrète aux *négations* historiques dont cette proposition représente elle-même la négation théorique, c'est en effectuer la vérité ; mais une telle effectuation dépend de deux facteurs : une détermination des *contradictions réelles* de la politique post-révolutionnaire, c'est-à-dire des rapports de forces et des conflits d'intérêts donnés dans les conjonctures successives où elle se poursuit, ou même se reconstitue ; mais aussi une *détermination des formes* sous lesquelles de telles contradictions réelles sont pensables dans l'espace idéologique ouvert par la proposition révolutionnaire. Voire tout simplement, et plus fondamentalement encore, de *la possibilité* même de penser « adéquatement » de telles contradictions dans cet espace idéologique, c'est-à-dire de les y nommer et de formuler leur solution comme une réalisation de l'égaliberté. De ce que la proposition de l'égaliberté soit universellement vraie, il ne résulte pas, en effet, qu'elle soit « tout le vrai » (notion, à vrai dire, contradictoire dans les termes). D'où le fait qu'en déterminant immédiatement *l'ouverture d'un espace* de pensée elle en détermine aussi *la clôture*, autrement dit qu'elle le détermine immédiatement comme espace idéologique.

C'est, aujourd'hui, exclusivement à ce second aspect que jem'intéresserai pour conclure, et ceci pour la raison suivante : l'expérience historique nous a contraints de concevoir, non seulement que différentes contradictions, différentes luttes pour l'égalité et la liberté ne sont pas *spontanément compatibles entre elles* dans le champ de la politique révolutionnaire, mais aussi qu'elles ne peuvent être énoncées dans le même langage, dans les termes d'un même discours, ce qui constituerait pourtant une condition minimale de leur rencontre pratique, pour ne pas parler de leur « fusion » dans un même mouvement démocratique ou révolutionnaire. Une partie au moins des raisons de cette situation, qui suffit à rendre compte de l'inadéquation relative de l'idée révolutionnaire aujourd'hui, réside dans *l'hétérogénéité des « contradictions »* auxquelles, ici, nous avons affaire, et même plus radicalement dans le fait qu'il ne s'agit pas de « contradictions » *au même sens du terme*. Il suffira pour fixer les idées de mentionner ce qui a été traditionnellement désigné comme contradictions de classes et comme contradiction des rapports de sexe (des rapports hommes/ femmes). À quoi, pour des raisons que j'espère faire apparaître, j'ajouterai pour ma part une « contradiction » qui me semble tout aussi fondamentale, et tout aussi hétérogène aux deux précédentes, et que servent à repérer idéologiquement des formulations comme « division du travail manuel et intellectuel », ou scission de l'activité

corporelle et de l'esprit ou de la pensée.

Notre discussion devra donc prendre la forme de la construction d'une configuration ou d'une topique, qui soit la topique la plus générale des tensions idéologiques de la politique moderne, telle que la proposition révolutionnaire en a déterminé la restructuration. C'est dans une telle topique que nous devons essayer de localiser l'énoncé des contradictions, pour en mesurer l'hétérogénéité et la distance.

42

Voici, schématiquement présentée, mon hypothèse de construction telle que je l'ai résumée dans l'argument qui vous a été distribué :

43

1. L'équation de la liberté et de l'égalité est indispensable à la refonte moderne, « subjective », du droit, mais elle est impuissante à en garantir la stabilité institutionnelle. *Une médiation est requise*, mais qui prend les formes antithétiques de la « fraternité » (ou communauté) et de la « propriété » (ou du commerce).
2. Chacune de ces médiations est à son tour l'enjeu d'un conflit, et se trouve pratiquement divisée, d'un côté en communauté nationale et communauté populaire, de l'autre en propriété-travail et propriété-capital : la combinaison de ces deux oppositions est la forme idéologique la plus générale de la « lutte des classes ».
3. Chacune de ces médiations, ainsi que leurs expressions conflictuelles, *refoule un autre genre de « contradiction »* : du côté de la fraternité-communauté, la différence des sexes ; du côté de la propriété (travail et/ou capital), la division du savoir « intellectuel » et de l'activité « corporelle ».

La conséquence de cette formulation, c'est qu'il y a deux types tout à fait hétérogènes de « contradictions », qui non seulement ne se laissent pas réduire à l'unité, mais qui d'une certaine façon doivent donner lieu à des discours incompatibles, bien que rigoureusement inséparables – du moins aussi longtemps que la matrice discursive de l'action politique reste fondée sur le concept de l'homme citoyen dont nous sommes partis.

44

Permettez-moi de commenter brièvement les trois points que je viens d'énoncer.

45

Commençons par la question des *médiations*.

46

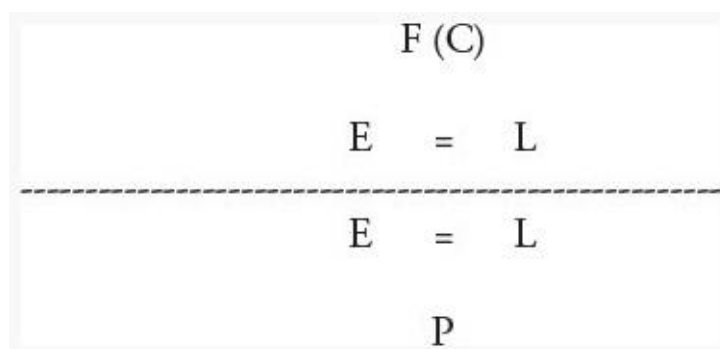
Il nous faut repartir de l'instabilité constitutive de l'équation *Homme = Citoyen*, sous-tendue par l'identification de l'égalité à la liberté, c'est-à-dire par l'affirmation d'un droit à la politique potentiellement universel. Dans un autre lieu, j'ai essayé de montrer, après d'autres (et, si l'on veut bien lire les textes, après les

47

révolutionnaires eux-mêmes), que cette affirmation introduit une oscillation indéfinie, induit une équivoque structurelle entre deux « politiques » évidemment antinomiques : *une politique de l'insurrection, une politique de la constitution*^[24]. Ou si l'on préfère, une politique de la révolution en permanence, ininterrompue, et une politique de l'État comme ordre institutionnel^[25]. Il est clair qu'*une telle antinomie divise le concept même de la politique*, sans qu'une synthèse puisse jamais être trouvée (ce qui est peut-être le caractère typique de la modernité). Elle signifie aussi que « liberté » et « égalité » tendront en permanence à se dissocier, à apparaître comme des principes ou des valeurs distinctes dont peuvent se réclamer des camps, des forces opposées entre elles, à moins que leur identité – et notamment leur identité juridique – ne soit garantie, ou si l'on veut fondée sur l'introduction et le primat d'un troisième terme. Alors on n'aura plus l'identité immédiate $E = L$, mais une identité *médiate* : $E = L$ *en tant qu'expressions ou spécifications d'un autre principe*, qui apparaîtra du même coup comme leur présupposé ou essence commune. Du même coup on aura la possibilité idéologique de passer d'une preuve négative, indéterminée, à une preuve positive, déterminée (mais médiate et, par suite, productrice d'une vérité simplement relative).

Le fait est cependant – sans doute en raison de l'ambiguïté intrinsèque de toute médiation institutionnelle du rapport social, transindividuel, mais aussi en raison du fait que toute institutionnalisation d'une coupure révolutionnaire est soumise à la loi du « retour du refoulé » pré-révolutionnaire – qu'une telle médiation ne peut se faire sous une forme unique. Historiquement, elle revêt elle-même deux formes antithétiques : la médiation *par la propriété* (et la propriété de soi) et la médiation *par la communauté* (qui s'est exprimée typiquement sous la Révolution française dans les termes du triptyque « Liberté - Égalité-Fraternité », à disposer selon les trois pôles d'un triangle symbolique : mais le triangle Liberté - Égalité - Propriété n'est pas moins décisif).

Nous pouvons représenter ainsi cette configuration :



Arrêtons-nous un instant sur ce point. Bien entendu, aucune des notions en

présence : liberté, égalité, propriété ou commerce, communauté ou fraternité, n'est radicalement nouvelle. Mais ce qui est nouveau, c'est la façon dont elles se groupent, se définissent les unes par rapport aux autres, et la tension qui s'établit entre les deux « fondements » possibles pour la liberté et l'égalité, qui sont comme deux façons alternatives de *socialiser le citoyen* : la propriété, qu'elle soit individuelle ou collective ; la communauté, qu'elle soit conçue comme naturelle ou historique (voire spirituelle). On a là la matrice des idéologies politiques caractéristiques de la modernité, depuis le socialisme et le libéralisme (qui mettent chacun à sa façon l'accent sur la propriété) jusqu'au nationalisme et au communisme (qui mettent chacun à sa façon l'accent sur la communauté, et notamment en France sur la fraternité). Constater la prégnance de cette structure, c'est aussi une façon d'éclairer les enjeux de l'embarras contemporain à l'égard de la politique. On croit qu'il porte sur les termes de liberté et d'égalité : ce n'est pas sûr ; il porte plutôt sur leurs « compléments ». Car, en tant que point d'ancrage de *l'individualité*, donc du rapport hommes/choses ou homme/nature, la « propriété » sous toutes ses formes a perdu aujourd'hui son évidence, sa simplicité, c'est devenu une notion complexe, opaque (qu'est-ce par exemple qu'être propriétaire d'une capacité, ou d'une créance, d'un droit ?). Cependant que la fraternité/communauté a perdu à la fois son univocité (car il n'y a pas *un*, mais *des* rapports sociaux collectivisants, *des* groupes ou des liens d'appartenance concurrents auxquels les individus sont sommés de s'identifier) et sa consistance (il y a des rapports sociaux qui, après avoir *trop bien lié* les individus, semblent *ne plus les lier du tout* : par exemple la profession, la famille, et sans doute la question se pose-t-elle de plus en plus pour la classe et la nation elle-même). Mais nous verrons dans un instant que la raison la plus profonde de cette vacillation des « fondements » de la politique moderne est sans doute à rechercher dans l'émergence au grand jour de la politique, comme enjeux majeurs de la liberté et de l'égalité, de « différences » qui dissolvent l'identité du sujet propriétaire comme celle du sujet communautaire.

Ce qui est frappant ici, et ce n'est pas seulement une symétrie formelle, c'est que ni la propriété ni la communauté ne peuvent « fonder » la liberté et l'égalité (et par conséquent les politiques qui se déploient autour de ces « droits » de l'homme citoyen) sans un raisonnement antithétique. C'est ce que j'appellerai *l'argument du danger de l'excès inverse*. On dira : l'excès de communauté, le primat absolu du tout ou du groupe sur les individus, serait la suppression de l'individualité, c'est pourquoi il faut que les rapports de la liberté et de l'égalité soient commandés, « mesurés » par le principe de la *garantie de la propriété*, en particulier la propriété de soi-même, la propriété des conditions d'existence. On dira symétriquement : l'excès de la propriété, le primat absolu de l'individualité « égoïste », serait la suppression de la communauté : c'est pourquoi liberté et

égalité doivent être définies essentiellement comme les expressions de *l'être communautaire des hommes*, des institutions dans lesquelles la communauté poursuit sa propre réalisation. Puis les systèmes se compliquent, on retrouve la vieille dialectique de *l'être* et de *l'avoir* : c'est alors que la communauté entreprend de se réaliser au moyen d'une certaine réglementation de la propriété, et la propriété au moyen d'une certaine forme de communauté, réglée par l'efficacité, ou par la justice, ou par l'intérêt général, etc.

Mais surtout cette dialectique ne se développe pas sans que chacune des deux grandes « médiations » ne soit tendanciellement scindée, divisée en deux. Cela tient sans doute au fait que, portée initialement par la convergence de groupes sociaux et de pratiques tout à fait hétérogènes, la notion de citoyenneté universelle devient l'enjeu même de l'affrontement entre dominés et dominants, et aussi entre *les formes violentes* et *les formes juridiques ou légales* de la politique. Il y a toujours, soit du côté des dominants soit du côté des dominés – et sans qu'on puisse d'ailleurs observer ici une règle générale, une disposition des forces et des idées établie une fois pour toutes – des dominants ou des dominés pour brandir la violence contre la loi, contre la forme juridique, mais aussi la légalité contre la violence.

Que se passe-t-il alors historiquement du côté du triangle « supérieur » (Liberté - Egalité - Fraternité), et en fait *très tôt*, dès la phase du conflit interne à la Convention « travaillée » simultanément par les questions de la guerre étrangère, du salut public, mais aussi du culte révolutionnaire patriotique, et des différences de classes qui font parler d'une « nouvelle aristocratie », de « nouveaux privilèges » ? Le système de la Fraternité se dédouble tendanciellement en *une fraternité nationale* et aussi, bientôt, étatique, et *une fraternité sociale* révolutionnaire où l'égalitarisme extrême se traduit en communisme. Le terme de Nation change de sens : ce n'est plus *l'ensemble des citoyens* par opposition au monarque et aux privilégiés, c'est l'idée d'une *appartenance historique*, centrée sur l'État. À l'extrême, à travers la mythification de la langue, de la culture et des traditions nationales, ce sera la variante française du nationalisme, l'idée d'une communauté morale et culturelle fondée sur les traditions institutionnelles. En face, c'est à l'inverse la dérive de *la notion de peuple* vers l'idée générale du « prolétariat » comme *peuple du peuple*, dépositaire de son authenticité et de l'aspiration communautaire véritable. On voit bien cette ambivalence chez Michelet, ou surtout chez Hugo (*les Misérables*).

Que se passe-t-il symétriquement du côté du triangle « inférieur » (Liberté - Egalité - Propriété) ? Là encore une scission est à l'œuvre, qui pivote autour de questions comme le droit à l'existence, le droit au travail. On pourrait dire qu'il y a

tendancielle *deux façons de justifier les droits du citoyen par référence à la propriété*, donc deux façons de penser l'individu porteur des valeurs de liberté-égalité : soit par *la propriété du travail* (et notamment l'appropriation « de soi-même », des moyens d'existence, par le travail), soit par *la propriété comme capital* (qu'il s'agisse de capital argent ou de capital symbolique, par exemple la capacité d'entreprendre, le savoir-faire, etc.). Sur le plan idéologique ces notions sont étonnamment ambivalentes (comme tout à l'heure le « peuple »). Le capitaliste se définit comme travailleur, comme « entrepreneur », le travailleur comme porteur d'une capacité, d'un « capital humain ». La notion de propriété peut être formellement conservée dans les deux cas, de même qu'elle apparaît commune aux idéologies du libéralisme individualiste et du socialisme collectiviste, qui sont formellement d'accord pour dire que ce qui est socialement décisif, *c'est la propriété*, le « commerce » des propriétaires.

On voit aussi que très tôt ces deux contradictions manifestes ont en quelque sorte fusionné politiquement. De 1789 à 1793, ce qui avait été dominant, c'était la question de la communauté des citoyens, le problème de la fraternité évoqué dans l'énoncé complet de la formule montagnarde qui – une fois ramenée à des proportions acceptables – deviendra la « devise républicaine » : « Unité Indivisibilité de la République Liberté Egalité Fraternité ou la Mort ». De 1789 à 1795 et au Code Civil, c'est l'autre contradiction qui se développe, aboutissant à la scission symbolique des bourgeois propriétaires et des communistes égalitaristes. Tout au long du XIX^e siècle se développera ce que j'ai appelé la forme idéologique générale de la lutte des classes : non pas simplement l'opposition entre propriété individuelle et collective, travail et capital, mais l'addition des deux contradictions. Le « camp bourgeois », c'est à la fois, du point de vue idéologique pour ne pas parler des intérêts matériels, *une forme de propriété contre une autre, et une forme de communauté contre une autre* [26] : c'est le libéralisme plus le nationalisme. Et de même le « camp prolétarien », c'est une forme de propriété ou d'appropriation : l'appropriation collective ou sociale, ou planifiée, plus une forme de communauté : précisément le communisme, qui hérite de l'idéal de fraternité des foules révolutionnaires et de l'idée que les seuls citoyens au sens propre sont les hommes du peuple, les travailleurs [27].

*

Est-ce qu'on peut en rester là ? Je ne le crois pas. Et c'est l'une des raisons de ce que j'ai appelé l'inadéquation relative de l'idée de révolution à la fin du XX^e siècle, qui renvoie ainsi à ses origines mêmes. Les contradictions dont on vient de parler sont des contradictions *manifestes*, explicitées depuis deux siècles dans les discours qui font la politique moderne, post-révolutionnaire. C'est-à-dire qu'elles se formulent

parfaitement dans le langage de la liberté et de l'égalité, ou si l'on veut de la lutte contre l'oppression et l'injustice. Mais nous constatons de plus en plus aujourd'hui qu'il y a un autre type de « contradictions » ou de « divisions » qui se laissent très malaisément formuler dans ce langage (ou qui comportent toujours *un reste irréductible* à toute formulation en termes d'oppression et d'injustice). Du moins sommes-nous devenus plus conscients de leur existence. Signe des temps ? Peut-être.

Je crois qu'il y en a fondamentalement *deux* – que ceux d'entre nous qui ont fait de la politique dans ce qu'on appelait naguère le « parti révolutionnaire » ont rencontrées l'une et l'autre comme des obstacles quasiment insurmontables à la formation d'une *communauté libre* d'individus luttant ensemble *contre les inégalités sociales*. Car justement ces contradictions ou divisions d'un tout autre type, généralement refoulées hors de la conscience et du discours politiques, ou mentionnées de façon honteuse, mettent en cause la notion même d'individu, le modèle de l'individualité ou si l'on veut la « nature humaine », c'est-à-dire la possibilité même de se représenter l'individu en général comme l'exemplaire du genre humain^[28]. Ce sont *la division des sexes* (non pas seulement en tant que division des rôles sociaux, mais plus profondément en tant que différence absolue, dualité de l'homme et de la femme comme coupure qui sépare le genre humain – et par suite toute communauté – en deux moitiés dissymétriques sans terme médiateur) ; et *la division du corps et de l'esprit* (cette opposition « platonicienne » des deux côtés de l'individualité, qu'un Spinoza avait au contraire tenté de penser comme « identiques », et qui se retrouve d'un bout à l'autre du champ social en tant que division du « travail manuel » et du « travail intellectuel », de la technique et de la réflexion, de l'exécution et de la connaissance, du sport et de l'art ou de la culture, etc.).

Sans doute s'agit-il là d'inégalités, ou plus exactement des fondements constamment invoqués pour instituer l'inégalité, et du même coup pour limiter ou annuler la liberté d'une « classe » entière de l'humanité. Et cependant derrière ces inégalités il y a un type de différence qu'il n'est pas possible de supprimer par *l'institution de l'égalité* : ce qui ne veut pas dire que l'égalité n'est pas ici aussi la condition formelle de la libération, mais qu'elle reste purement extérieure. Et cette différence est elle-même, dans les deux cas, extraordinairement équivoque, combinant un aspect biologique et un aspect historique, une double articulation de l'individualité au corps et au langage, un aspect réel et un aspect imaginaire : ce sont par excellence des différences qui dénotent la réalité de l'imaginaire dans l'expérience humaine, et qui posent la question à cet égard des limites internes de la politique, ou d'une transformation de la politique qui engloberait non seulement

l'homme-citoyen, mais l'homme sujet de fantasmes ou du désir.

Ici, semble-t-il, il n'y a pas de solution politique en purs termes d'égaliberté, bien que ce soit une condition nécessaire à la reconnaissance des droits : ni par la « séparation » des groupes ni par leur « fusion » (le mythe de l'homme total, manuel-intellectuel, vaut bien celui de l'androgynisme, et d'ailleurs ils sont liés). Ce sont des contradictions refoulées qui travaillent la politique moderne : en ce sens, bien qu'elles lui soient constamment présentées comme extérieures, elles sont constamment présentes au creux de sa pratique discursive, législative, organisationnelle, répressive. Peut-être est-ce seulement d'aujourd'hui que nous pouvons dater le début de leur énonciation propre, à mesure que se manifeste l'inadéquation des discours spécialisés sur la famille, l'éducation, la formation professionnelle.

Peut-être est-ce seulement d'aujourd'hui que nous pouvons nous interroger sur la mutation de la politique qu'impliquerait une reconnaissance *elle-même politique* de la différence des sexes et de la différence culturelle ou intellectuelle – dans leur différence même –, c'est-à-dire une extension effective du droit à la politique aux femmes et aux « travailleurs manuels » et autres « incultes » ou « ignorants », abolissant la nécessité de fait où ils et elles se trouvent d'être représentés *par d'autres*, ou dirigés par d'autres dans la sphère politique. Et pourtant ces différences sont depuis l'origine constitutives de l'institution politique, comme sphère du « gouvernement », de la « politique », et elles ont été explicitement remises en question *dès la révolution française* : que ce soit sous la forme de la revendication de la citoyenneté des femmes ou sous les formes apparemment contradictoires de la revendication du droit à l'instruction et de la contestation du pouvoir des intellectuels, des « porte-parole » et des techniciens. Les deux siècles qui se sont écoulés depuis 89 nous apparaissent ainsi à la fois comme l'époque du refoulement de la différence (dans le « foyer », dans l'« école ») et comme le temps de son irrésistible manifestation.

Ces différences ont en commun, négativement, d'être *autres que l'inégalité*, bien que toujours déjà inscrites dans un rapport de pouvoir. Plus précisément elles sont inscrites dans un rapport d'inégalité collective (les hommes et les femmes, les élites et les masses) qui se reproduit, s'exerce et se vérifie comme une relation personnelle, singulière, d'individu à individu, alors même que la société moderne a formellement aboli toute dépendance d'homme à homme. C'est pourquoi elles apparaissent toujours décalées par rapport à la notion d'une inégalité de droits et de statuts : en deçà ou au-delà du « social », dans la contingence des individualités ou dans la nécessité des destins transindividuels. Elles ont en commun, *positivement*, de devoir rechercher leur libération comme un « droit à la différence dans l'égalité », c'est-à-dire non pas comme restauration d'une identité originelle

ou comme neutralisation des différences dans l'égalité des droits, mais comme production d'une égalité sans précédents et sans modèles qui soit la différence même, la complémentarité et la réciprocité des singularités. En un sens une telle réciprocité est déjà virtuellement comprise dans la proposition de l'égaliberté, mais elle ne peut – paradoxalement – s'en réclamer qu'à la condition de rouvrir la question de l'identité entre l'« homme » et le « citoyen » : non pas pour régresser vers l'idée d'une citoyenneté *subordonnée aux différences anthropologiques* (comme dans l'idée antique de la citoyenneté), mais pour progresser vers une citoyenneté *surdéterminée par la différence anthropologique*, explicitement tendue vers sa transformation, distincte à la fois d'une naturalisation institutionnelle et d'une dénégaration ou d'une neutralisation formelle (qui fonctionne en fait comme le moyen permanent de sa naturalisation).

Pour autant ces deux « différences » ne sont pas semblables entre elles. Le pouvoir qu'elles instituent (et qui apparaît comme l'expression unilatérale d'une « force », d'une « puissance » trans-individuelle) n'assujettit pas les mêmes individus, ou plutôt les mêmes « classes » d'individus, et surtout il n'assujettit pas par les mêmes moyens, bien qu'il n'ait pas cessé de s'additionner^[29].

Ainsi on peut montrer qu'une forme de monopolisation du savoir (ou de masculinisation du savoir, ou d'institution de savoirs spécifiquement « masculins ») est toujours présente dans l'inégalité des sexes, dans la mesure où celle-ci ne concerne pas seulement le comportement « privé », le « domestique », mais aussi le « public » (ou repose sur une contrainte politique faisant retour dans le privé), et plus fondamentalement parce qu'elle s'inscrit dans la violence quotidienne d'une parole dominant les corps. De même on peut montrer – plus difficilement : soit parce que le ressort en est plus profondément refoulé, soit parce que dans nos sociétés technologiques contemporaines la parole des ignorants se fait encore plus difficilement entendre que celle des femmes – que le monopole politique de l'instruction, de l'expertise, de la méritocratie, présuppose toujours un modèle implicite de domination masculine, sous des formes très ambivalentes : refoulement des « questions féminines » en dehors du champ des disciplines intellectuelles reconnues, ou surtout compensation du pouvoir « spirituel » que certains hommes exercent sur d'autres par le pouvoir « corporel » renforcé que ces mêmes hommes intellectuellement dominés exercent sur « leurs » femmes. Mais tout ceci n'empêche pas qu'en dernière analyse la différence qui forme le ressort de ces pouvoirs soit irréductible à un modèle unique.

Dans la différence des sexes, nous avons affaire en quelque sorte à *un supplément de singularité*, qui interdit d'attribuer le même contenu à la liberté des hommes et à la liberté des femmes, et par conséquent de réduire l'une ou l'autre à un modèle

de subjectivité commune. On peut vouloir, comme une condition de leur liberté d'agir, que les femmes aient des « droits égaux », un accès égal aux savoirs, aux professions, aux responsabilités publiques (ce qui suppose une transformation plus ou moins profonde des conditions de leur exercice) ; on ne peut penser qu'elles agissent dès lors comme des individus génériques. L'égalité est ici, non la neutralisation des différences (l'égalisation), mais la condition et l'exigence de la diversification des libertés.

Au contraire, dans l'inégalité des savoirs, qui est à la fois reproduction différentielle d'une « masse » et d'une « élite », utilisation des institutions éducatives pour cloisonner et hiérarchiser les activités sociales, légitimation du genre de vie « intellectuel » (fût-il purement formel, extérieur à toute acquisition de connaissances réelles) en tant que disposition et destination à l'autorité au détriment du genre de vie « manuel », nous aurions plutôt affaire à *une soustraction de singularité*. Si l'on veut bien admettre (ici encore, avec un philosophe comme Spinoza) que l'individualité est une fonction de la communication, et que la communication se développe au maximum non entre des types ou des rôles sociaux prédéterminés, mais entre des singularités, des expériences « pratiques » dont chacune peut apprendre quelque chose des autres et aux autres, il faut reconnaître que, paradoxalement, l'expansion du savoir en tant que support du pouvoir est *désindividualisante*. L'universalité de la fonction du savoir dans les sociétés modernes, condition positive de la constitution du langage commun de la politique (et aussi de sa « laïcisation »), se paie d'une restriction des possibilités réelles de communication – dont la forme institutionnelle est justement le monopole spécialisé des « tâches de communication ». De ce point de vue, c'est l'inégalité qui crée la différence, pratiquement irréductible, mais la lutte contre l'inégalité ne peut aboutir ni à l'annulation des différences ni à leur reproduction « démocratique » sous forme de sélection généralisée des individus. Il faudrait, pour qu'une liberté plus grande, à la fois des individus et de la communication elle-même, se développe, instituer en même temps une neutralisation *et* une redistribution du savoir, une « équivalence » des individus savants et ignorants au regard du droit à l'expression dans l'espace public *et* une dissociation symbolique de l'équivalence institutionnelle entre l'« intelligence » et le « savoir ». A vrai dire cette exigence égalitaire n'a cessé d'être l'aporie des utopies politiques de l'émancipation intellectuelle^[30].

Cette dissymétrie de la différence sexuelle et de la différence intellectuelle s'inscrit dans la relation qu'entretiennent les institutions cruciales de la politique moderne, en tant que « politique concrète », que sont la famille et l'école. Elle nous permet de comprendre pourquoi, si la famille (institution constitutivement inégalitaire) joue

un faible rôle « privé » dans la neutralisation des différences intellectuelles en tant que sources de pouvoir entre « parents », l'école (institution formellement égalitaire) joue un rôle public comparativement très grand dans la libération des femmes, au prix toutefois d'une tendance permanente à la neutralisation de la subjectivité sexuée. La contrepartie de ce rôle étant, à l'évidence, une difficulté à desserrer l'emprise du pouvoir mâle incomparablement plus grande pour les « femmes ignorantes » que pour les « femmes savantes » – malgré les possibilités qu'offrent parfois le travail, le syndicalisme, voire la politique organisée^[31].

De ces considérations, je tirerai l'hypothèse suivante quant à l'inscription des différences anthropologiques dans la topique de l'égaliberté. Sans doute on peut soutenir que la différence sexuelle aussi bien que la différence intellectuelle sont des fonctions de la communauté dont le caractère conflictuel contient virtuellement un principe d'éclatement de son unité, qui manifeste à la limite son « impossibilité ». Et cette contradiction se reproduit en cercle : est-ce parce que la communication entre les hommes et les femmes, entre les intellectuels et les manuels, est en un sens impossible, qu'elle doit être imposée par un surcroît d'organicité communautaire, une division sociale des rôles, des tâches et des honneurs qui prend nécessairement la forme d'une inégalité ou d'un pouvoir ? Ou bien est-ce parce que la communauté organique, identitaire (la « société », l'« État », la « nation », la « classe ») cantonne l'égalité dans des limites étroites qui laissent subsister et même donnent libre cours à l'inégalité des sexes et au pouvoir intellectuel, que la communication entre singularités humaines différentes s'avère à la limite impossible ? Mais, là encore, l'analogie recouvre une dissymétrie. On peut en effet, me semble-t-il, soutenir que la différence sexuelle entretient une relation privilégiée avec l'institution de la communauté, alors que la différence intellectuelle prend toute sa signification critique pour la politique dans son rapport avec l'institution de la propriété.

Dès lors que tous les individus humains sont réputés citoyens, libres et égaux en droits, et revendiquent virtuellement l'effectivité de ces droits, la division des rôles sexuels devient directement une nécessité pour que la société se représente comme une « communauté » (et non comme une juxtaposition d'individus « sans lien »)^[32]. On peut certes poser que toute communauté historique, institution à la fois réelle et imaginaire, repose sur le rapport de sexes (c'est-à-dire sur la parenté, le partage des tâches et des rôles masculins et féminins, la détermination du « caractère » symbolique de chacun refoulant la bisexualité). Mais la communauté politique moderne, non seulement parce qu'elle est un État, mais parce qu'elle est un État dont la structure juridique se fonde sur la proposition de l'égaliberté, *n'est jamais, comme telle, une communauté sexuée* : ce qui la sous-tend, comme

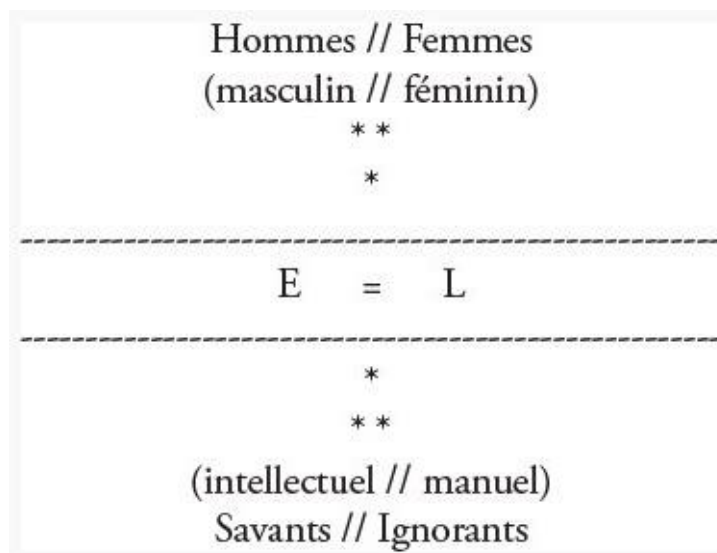
communauté nationale^[33], ce n'est donc pas le simple rapport de sexes (elle n'est pas une famille élargie, sauf métaphoriquement), mais *le sexisme* pratique et idéologique, comme structure d'exclusion intérieure des femmes, généralisée à toute la société. C'est donc l'équilibre instable de la dénégation et de l'universalisation de la différence des sexes. Aussi l'affirmation de celle-ci comme puissance politique devient-elle le point le plus sensible de la crise de la communauté (ou de la crise d'identité communautaire).

À l'opposé, la différence intellectuelle entretient une relation privilégiée avec la propriété comme médiation sociale. On pourrait montrer que le concept *d'une capacité intellectuelle* (au sens large, incluant le moment de la connaissance et celui de la volonté) a toujours été inclus dans la représentation d'une appropriation humaine des choses, en tant précisément que différence (ontologique) entre une personnalité humaine et un « corps » qui n'est lui-même qu'une « chose ». On en trouverait la trace *a contrario* dans la législation constante qui identifie la minorité ou l'aliénation intellectuelles avec une incapacité de posséder. Pour posséder les choses il faut en effet, d'abord, « se posséder soi-même », et cette possession n'est autre que le concept générique de l'intelligence. Cependant, lorsque la propriété – individuelle ou collective – devient, en face de la communauté la médiation de l'égalité et de la liberté, la garantie de l'humanité individuelle et la condition de la citoyenneté, cette capacité/incapacité change de sens : là encore, elle sort de la sphère purement « privée » pour acquérir une valeur « publique ». Toute propriété s'inscrit dans les codes et les équivalences formalisés par le savoir de l'économie politique, tout individu est « propriétaire » (et mesuré à sa propriété) en tant qu'il connaît la science théorique et pratique des échanges de valeurs, ou qu'il est (re)connu par elle (c'est-à-dire inscrit lui-même dans ses livres de comptes). Un individu ou une classe n'ont de rapport à leur être et à leur avoir que par l'intermédiaire de ce savoir abstrait qui s'autonomise et s'intellectualise de plus en plus, tout en se matérialisant de plus en plus. Ce procès d'autonomisation-intellectualisation-matérialisation du « savoir » détermine de plus en plus directement l'exercice du « droit de propriété », et par suite l'individualité. Mais en même temps il rend de plus en plus incertaine *l'identité des propriétaires*, l'identité du « sujet » de la propriété.

Ce procès recoupe la lutte des classes. On sait que, plus le capital se concentre, plus la « compétence » technique (réelle ou supposée) devient la condition de son appropriation au détriment de titres comme l'héritage ou l'activité « personnelle ». On peut aussi se demander si cette évolution ne correspond pas au renversement intégral de la propriété des choses par les hommes en propriété des hommes (et des citoyens) par le signe de valeur en mouvement (c'est-à-dire l'argent, ou

l'accumulation) : description encore plus pertinente pour le « capitaliste » que pour le « salarié ». Corrélativement, on sait que l'exploitation du travail salarié a de plus en plus pour résultat l'impersonnalisation du travailleur en tant que masse désintellectualisée^[34], et pour condition l'accumulation des « puissances intellectuelles » de la production et de l'échange en dehors de l'activité d'exécution des individus (aujourd'hui : dans l'ensemble autoreproducteur du *hardware* et du *software* informatiques). Dans la couche la plus profonde de son analyse du rapport de propriété comme rapport d'exploitation, Marx a précisément identifié cette scission de l'intellectualité et de la manualité comme le point même où fusionnent exploitation et domination (ou « aliénation »). Pour l'ouvrier dont la tâche est totalement désintellectualisée (et par voie de conséquence également la formation), la « propriété de soi-même » ou de sa « force de travail » est devenue une totale fiction. Mais il faut sans doute faire un pas de plus et désigner l'autonomisation du savoir *au-delà de l'intelligence individuelle* (et donc au-delà de la figure de l'« intellectuel ») comme l'ouverture d'une crise potentielle de toute possibilité pour l'individu ou le collectif de se représenter comme « propriétaire » de quelque chose et de soi-même. Alors nous n'avons plus seulement affaire à un mécanisme de division de la nature humaine contredisant pratiquement l'exigence de liberté et d'égalité (et qu'on pourrait s'efforcer plus ou moins aisément de cantonner *en deçà de la politique*, dans l'économique, le social et le culturel, tout en l'exploitant pour perpétuer les monopoles de la représentation politique). Mais nous avons affaire à *une dissolution de l'individualité politique* : le « droit du citoyen » se trouve privé de substance, en tant qu'il doit être exercé par des propriétaires, cependant que la question de l'égalité et de la liberté se trouve reconduite à sa formulation originelle, sans réponse préétablie : quels « hommes » sont donc les citoyens ?

Ainsi nous pouvons suggérer que, de la topique initiale, s'en déduit une autre qui vient peu à peu au jour, et qui est comme son envers ou le retour de son refoulé :



Au lieu que cette topique dispose des « médiations » pour l'institution de l'égaliberté et pour son fondement idéologique, elle dispose *des points d'incertitude* pour les médiations et les fondements précédents, qui sont en même temps les points où, par la différence anthropologique, vacille l'identité individuelle et communautaire moderne. En ces points précisément *l'exigence* d'égalité et de liberté (ou d'égale liberté) est maximale, mais les formes concrètes (qu'elles soient juridiques ou pratiques) de sa satisfaction sont aujourd'hui les plus aporétiques. Ce sont donc, par excellence, les points sensibles d'une refonte de la politique.

73

En situant ces points par rapport à la vérité universelle contenue dans l'énoncé de la *Déclaration* de 1789, nous avons donc achevé de déployer la « dialectique » historique et idéologique de l'égaliberté, laquelle ne débouche pas sur une fin de l'histoire mais sur une question posée dans et par l'histoire en vue de sa continuation. Cette dialectique nous a permis de disposer successivement :

74

- l'alternative inhérente à la politique révolutionnaire (non pas tant celle de la violence et du droit, que celle de *l'insurrection et de la constitution*, ou si l'on veut, pour parler comme Lénine, de l'État et du non-État) ;
- la contradiction post-révolutionnaire entre une institution « formelle » de la liberté et de l'égalité et une « réalisation » de celles-ci dans les formes de la propriété et de la communauté, dont la forme la plus générale est la lutte des classes (socialisme contre libéralisme, communisme contre nationalisme) ;
- enfin les différences anthropologiques qui font retour dans le champ de la politique et qui « produisent » ainsi son incertitude actuelle : l'incertitude de son langage, de ses sujets et de ses objectifs.

Nous pourrions dire aussi que cette dialectique permet de disposer à la suite l'une de l'autre trois « époques » de la politique : *une époque ancienne* dans laquelle le concept du citoyen est *subordonné aux différences anthropologiques*, aux statuts

75

inégaux de l'homme libre et de l'esclave, du souverain et du sujet, de l'humanité « majeure » et « mineure » ; *une époque moderne* dans laquelle les concepts d'homme et de citoyen sont virtuellement identifiés, ouvrant à tous les humains le droit à la politique ; enfin *une époque post-moderne* dans laquelle la question est posée d'un dépassement du concept abstrait ou générique de l'homme sur la base de la citoyenneté généralisée. Notons ici toutefois que, si ces époques se succèdent, ou s'engendrent l'une l'autre, elles ne se supplantent pas comme les tableaux d'une œuvre théâtrale : pour nous, et par conséquent dans notre rapport à la question politique, elles sont toutes encore présentes, dans une totalité désunie, dans une « non-contemporanéité » qui est la structure même du moment actuel, ce qui veut dire que nous avons simultanément affaire à l'État, à la lutte des classes, et à la différence anthropologique. Charge à nous de nous construire une conduite pratique sur tous ces plans à la fois, sans pouvoir en effectuer la synthèse. Ce n'est pas à dire, cependant, que nous soyons privés de tout fil conducteur. À la charnière de la politique ancienne et de la politique moderne, nous avons *le fait de droit* impliqué dans la coupure révolutionnaire : la proposition de l'égaliberté et son effet de vérité universel. À la charnière de la politique moderne et de celle qui est en train de naître en son sein et contre elle, nous avons la problématique d'une refonte : comment passer de la vérité universelle à la vérité singulière, c'est-à-dire comment inscrire dans les singularités le programme et le nom même de l'égaliberté ? De ce fait, à ce problème il n'y a pas continuité, simple progression, encore moins déduction, mais il y a nécessairement connexion, puisque sans le fait le problème ne se poserait même pas.

-
- [1] Le texte suivant constitue une version remaniée et développée de l'exposé que j'ai présenté le 27 novembre 1989 au Petit Odéon, dans le cadre des « Conférences du Perroquet ». Première publication dans la série des *Conférences du Perroquet*, n° 22, novembre 1989. Une autre version du même exposé a paru sous le titre « Droits de l'homme et droits du citoyen : la dialectique moderne de l'égalité et de la liberté » dans *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992 (épuisé).
- [2] Bertrand Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1989.
- [3] Au sens qualitatif du terme, tel que l'utilise Kant, proche de ce que Gramsci appellera les groupes « subalternes ».
- [4] Rétrospectivement, Marat et Saint-Just apparaissent ainsi comme encore plus « libéraux » que Benjamin Constant !
- [5] Notons déjà, pour y revenir, l'étroite solidarité qui s'instaure entre la représentation des Droits de l'Homme comme un (simple) « idéal », et l'idée que les Droits de l'Homme doivent être essentiellement concédés ou garantis – dans toute la mesure du possible – par une puissance politique.
- [6] « Enfants de la science, question de conscience » (à propos du livre de François Terré, *L'Enfant de l'esclave*), in *Le Monde*, 27 février 1988.

- [7] Cf. mon étude antérieure « Citoyen sujet – Réponse à la question de Jean-Luc Nancy : qui vient après le sujet ? », in *Cahiers Confrontation*, n° 20, Hiver 1989.
- [8] Paris, Gallimard, 1989.
- [9] « Les Déclarations du droit naturel 1789-1793 », in *L'État de la France pendant la Révolution* (sous la direction de M. Vovelle), Paris, La Découverte, 1988 ; « Le Droit naturel en Révolution », in *Permanences de la Révolution*, Paris, La Brèche, 1989 ; « De Mably à Robespierre. De la critique de l'économique à la critique du politique », in E. P. Thompson *et al.*, *La Guerre du blé au XVIIIe siècle*, Paris, Éditions de la Passion, 1988 ; Florence Gauthier *Triomphe et Mort du Droit naturel en Révolution*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 1992.
- o] « Citoyen sujet », art. cité.
- [1] Ce n'est pas solliciter l'idée de Fl. Gauthier, que je conteste ici tout en en reconnaissant la force, que de lui donner la forme suivante : de 1789 à 1793, les porte-parole révolutionnaires ont constamment maintenu la *forme* de la « Déclaration » du droit naturel, qui rompt avec la légitimation traditionnelle du pouvoir ; mais ils en ont approfondi le *contenu* pour le mettre en accord avec cette forme, dépassant les formulations de compromis initiales (notamment le caractère « inviolable et sacré » de la propriété) : ce faisant ils ne se sont pas éloignés mais au contraire rapprochés de plus en plus du noyau originel de la conception du Droit naturel des individus, tel qu'on le trouve par exemple chez Locke, où la seule propriété universelle est la « propriété de soi-même » dont dérivent toutes les autres. Le « droit à l'existence » est ainsi la vérité de l'égalitarisme jacobin en même temps que le critère de l'adéquation de la forme et du contenu des Droits de l'Homme. Notons que cette lecture est à peu de chose près celle de Fichte dans ses *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française* (Paris, Payot, 1974, 1989).
- [2] Cf. mon étude « Citoyen Sujet », art. cité.
- [3] La mise au point des « articles » de la *Déclaration* ne débouche sur une solution qu'au lendemain de la Nuit du 4 août. M. Gauchet a raison de mettre en évidence l'effet de « neutralisation » des dilemmes idéologiques et d'« anonymat » par rapport aux rédactions personnalisées des différents idéologues révolutionnaires qui se produit dans ces circonstances.
- [4] L'éclipse du contrat dans la rédaction finale de la *Déclaration*, indice majeur de son détachement des origines jusnaturalistes, est étroitement liée à l'abandon (provisoire) de l'idée d'une *Déclaration* des droits *et des devoirs*. En effet les « devoirs » sont la contrepartie des « droits » si on imagine qu'il y a « engagement réciproque » entre des parties prenantes : ou bien entre les individus et « eux-mêmes », ou bien entre les individus et la « communauté », la « société » ou « l'État ».
- [5] Je ne dis pas que cette tradition soit arbitraire : non seulement elle reflète un *usage* politico-juridique de la *Déclaration* dont il faut pouvoir rendre compte, mais elle s'enracine dans les *intentions* déclarées d'une grande partie de ses rédacteurs (cf. le livre de M. Gauchet, cité, et celui de A. de Baecque, W. Schmale, M. Vovelle, *L'An 1 des Droits de l'Homme*, Paris, Presses du C.N.R.S., 1988). L'expression de ces intentions est étroitement liée au fait que les rédacteurs discutent et disputent de la formulation des Droits *en vue* de déboucher sur une constitution et de la « fonder ». Il est significatif qu'ils ne cessent d'hésiter, tant pour des raisons théoriques que pour des raisons d'opportunité politique, sur le tracé de la ligne de démarcation entre ce qui relève de la « Déclaration des droits » (donc du fondement) et ce qui relève de la Constitution (donc du « fondé »), en d'autres termes sur le point où commenceraient *des droits du citoyen qui ne seraient pas des droits de l'homme* (universels). C'est donc ici que nous devons commencer à mesurer la différence entre les intentions et les usages de l'énoncé et l'énoncé lui-même, y compris les effets virtuels de l'énoncé qui sont indépendants des intentions. Ajoutons que la perception d'une différence de nature ou de degré entre les « droits de l'homme » et les « droits du citoyen » a été renforcée par leur utilisation dans le champ du droit international et de la politique internationale contemporaine, au prix d'une distorsion de l'idée initiale de « fondation » qui est une

quasi-inversion : pour l'essentiel, les « droits de l'homme » sont maintenant ceux qui sont reconnus aux individus *en dehors* du cadre de l'État national, *indépendamment du fait que les individus sont citoyens de tel ou tel État* (national), mais aussi pratiquement ceux qui leur sont reconnus *par des États* (nationaux) démocratiques (et en ce sens ils se fondent sur l'existence historique d'une citoyenneté). C'est ici le lieu de remarquer que, dans sa lettre, et en dépit de la référence à la « nation » sur laquelle je reviendrai (« Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation »), les énoncés de la *Déclaration* ne sont *ni nationalistes ni cosmopolitiques*, et plus profondément que le concept du « citoyen » auquel ils donnent corps n'est pas un concept d'*appartenance* : ce n'est pas le concept d'un « citoyen de » tel État, telle cité, telle communauté, mais en quelque sorte le concept d'un « citoyen pris absolument ».

- 6] Notons-le, ce qui, dans le texte adopté définitivement le 26 août 1789 (et « accepté par le roi le 5 octobre 1789 »), relève manifestement de l'idée de fondement, c'est le *préambule*. Il comporte même une triple référence fondatrice : à l'événement politique révolutionnaire, à la nature, à l'Être suprême.
- 7] Il n'en va pas autrement lorsqu'on identifie, en tant que notions universelles, « l'homme » et le « citoyen », et lorsqu'on identifie « Dieu » et « la Nature ». Quand Spinoza a procédé à cette dernière opération, il a bouleversé la métaphysique, irréversiblement, lançant une discussion qui n'a plus cessé. Quand les révolutionnaires français ont égalé l'Homme et le Citoyen (*Homo sive Civis*) ils ont, de même, inscrit matériellement un point de non-retour pour l'éthique et la politique. La « dialectique » de la politique moderne n'est intelligible que si nous y lisons la série des conséquences, immédiates ou à plus long terme, explicites ou latentes (voire refoulées) de cette rupture. Nous devons donc nous demander ce qu'elle *ouvre*, et ce qu'elle *clôt*.
- 8] On le sait, l'inscription de ce droit est et sera l'enjeu des plus chauds affrontements, à la fois entre les partisans de l'« ordre » (qui obtiendront immédiatement sa suppression en 95) et ceux de la « révolution ininterrompue » (qui chercheront en 93 à en souligner la fonction décisive), et entre les tenants de la logique juridique (il est « contradictoire » pour un État de droit de codifier sa propre négation) et ceux de la logique sociale (il est « contradictoire » pour des individus collectivement souverains de ne pas affirmer que tout gouvernement, toute institution sont relatifs à leur liberté). L'inscription de la « résistance à l'oppression » dans les droits fondamentaux confirme donc entièrement que la modalité à laquelle nous avons affaire ici est celle de l'unité des contraires.
- 9] Par exemple celui d'être jugé par ses pairs, objet de la fameuse *provocatio* des citoyens romains, dont le récit de Saint Paul a transmis le souvenir à toute notre culture : *civis romanus sum* !
- o] Ou plus exactement dans le « colinguisme » franco-latin : *aequalibertas*, et ainsi compréhensible dans toutes les langues européennes, donc aujourd'hui dans toutes les langues du monde. Sur les origines romaines de l'expression, cf. Claude Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, pp. 527-528 : « L'autre enjeu collectif, c'était la liberté. Rappelons que le mot, rarement employé seul, est complété le plus souvent par les expressions *aequa libertas* et *aequum ius*, l'égalité en droit, l'égalité juridique... ».
- 1] Comparer les formulations de Pierre Bouretz dans son intéressant article : « Égalité et liberté : à la recherche des fondements du lien social », in *Droits*, n° 8 (1988) (numéro spécial sur *La Déclaration de 1789*), qui parle de « fusion » et de « tension » de l'égalité et de la liberté, en se référant à Tocqueville (les révolutionnaires ont défini, par opposition à la liberté aristocratique, la liberté démocratique comme devant être égale pour tous) et à Claude Lefort (contre l'idée d'une « nature » extérieure au « lien social »).
- 2] Ce qui se passe en ce moment à l'Est aura du moins tordu le cou à un mythe entretenu aussi bien à « droite » qu'à « gauche » : celui des *sociétés d'égalité sans liberté* (qui sert à faire passer en sous-main l'idée de sociétés de liberté sans trop d'égalité).
- 3] Est-ce à dire la libération *par rapport à toute loi* ? En d'autres termes, est-ce qu'égaliberté veut dire *liberté*

sans loi, sans « règle » ni « contrainte », ni « limite » ? C'est justement le fonds commun de toute l'argumentation *anti-égalitaire*. Et c'est ce qui pose la question de ce qu'il faut entendre par « loi » : que pourrait être *une loi sans autorité éminente, sans « souveraineté »* ? A nouveau une contradiction dans les termes ? La question a d'emblée hanté l'expérience révolutionnaire.

- 4] Cf. mon étude déjà citée : « Citoyen Sujet – Réponse à la question de J.-L. Nancy ».
- 5] Cela tient aussi à ce qu'on a dit plus haut (et qui est un des sens les plus forts de l'idée d'insurrection, un lien originaire entre droit à l'insurrection et « citoyenneté » généralisée) : E = L veut dire que les hommes s'émancipent eux-mêmes, que nul ne peut être *libéré par un autre*, que le droit à la politique est illimité et s'exerce partout où il y a soumission à une autorité qui prétend traiter des individus ou des collectivités en *mineur(e)s*.
- 6] Ce que Marx n'a pas bien compris parce qu'il voyait précisément la *communauté* entièrement dans le camp révolutionnaire : cela tient à ce que Marx est un communiste avant d'être un socialiste.
- 7] Il est essentiel de noter à cet égard le « jeu de mots » sur lequel se fondera l'opposition du communisme révolutionnaire au libéralisme : au lieu de réserver la qualité de « citoyens actifs » aux propriétaires, aux entrepreneurs, aux « capacités », définir la citoyenneté par *l'activité*, qui est à la fois le travail et l'initiative d'émancipation collective, l'« association ». N'oublions pas d'autre part qu'il y a des variantes « pathologiques » de ces configurations idéologiques, qui ont toujours paru très difficiles à comprendre aussi bien aux libéraux qu'aux socialistes et aux communistes : par exemple l'addition du collectivisme et du nationalisme, ou du messianisme révolutionnaire et du conservatisme social.
- 8] C'est leur dénégation qui sous-tend le naturalisme des idéologies « bourgeoises » conservatrices (et en particulier le naturalisme biologisant du darwinisme social, du racisme, etc.), mais aussi l'antinaturalisme plus ou moins messianique des idéologies révolutionnaires anti-bourgeoises (transposant la thématique chrétienne de l'« homme nouveau »).
- 9] Je mets « classes » entre guillemets, car il s'agit là typiquement de ces collectifs *non liés* que, dans *Les Noms indistincts* (Paris, Seuil, 1983), Jean Claude Milner nomme « classes paradoxales ». Aussi les femmes ne se constituent-elles pas en groupe unifié (même tendancielle) en face des hommes, pas plus que les « ignorants » en face des « savants » (il est très remarquable que, lorsque, de fait, ceux qui constituent une conscience et une organisation de classe parmi les exploités sont aussi les « ignorants » de la société moderne, les laissés pour compte du système scolaire et les exclus de la culture bourgeoise, ils se regroupent au nom de la science, et sous la condition de trouver dans leur sein ou au dehors des « intellectuels organiques »).
- o] Cf. les travaux de Jacques Rancière : en dernier lieu *Le Maître ignorant : Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987, rééd. 10/18, 2004.
- 1] Voir le livre d'Olivier Schwartz, *Le Monde privé des ouvriers : Hommes et femmes du Nord*, Paris, PUF, 1990.
- 2] La différence des sexes, en tant que division sociale, est le substitut de la transcendance dans la société où la politique est immanente (la société post-révolutionnaire), après avoir été l'une des métaphores du pouvoir dans la société où la politique est transcendante.
- 3] L'expérience prouve que ce ressort de la communauté nationale a son exacte contrepartie du côté de la communauté de classe : cf. la thèse de Françoise Durox (Université de Paris-VII) : *La Famille des ouvriers – mythe ou réalité ?*
- 4] À quoi ne contredit nullement la généralisation de la formation professionnelle, dès lors qu'elle fonctionne essentiellement comme une différenciation dans la désintellectualisation (y compris la désintellectualisation... des intellectuels, des « cols blancs »).

2. LE RENVERSEMENT DE L'INDIVIDUALISME POSSESSIF

Étienne Balibar

Étienne Balibar, né en 1942, est professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine. Il a publié *Lire le Capital* avec Louis Althusser, Roger Estabiet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, 1965 ; réédition aux PUF, coll. « Quadrige », 1996) ; *Spinoza et la politique* (PUF, 1985) ; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* avec Immanuel Wallerstein (La Découverte, 1988) ; *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993) ; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1997 ; réédition augmentée PUF, 2002) ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* (La Découverte, 2001) ; *Violence et civilité* (Galilée, 2010).

À l'origine de cet exposé se trouvent deux intentions croisées. L'une consiste à réexaminer la notion d'*individualisme possessif* en la replaçant dans son contexte d'origine, mais aussi en la soumettant à l'épreuve d'une variation eidétique dont la figure privilégiée est celle du « renversement ». L'autre consiste à mettre en discussion l'expression d'*individualisme négatif* ou *individualité négative* avancée par Robert Castel dans ses *Métamorphoses de la question sociale* et quelques interventions plus récentes, dans le cadre de son analyse des effets de la crise de la société salariale et des processus de « désaffiliation » qu'elle entraîne^[1].

1 - MACPHERSON ET « L'INDIVIDUALISME POSSESSIF »

Je ne suis pas en mesure de dire si l'expression « individualisme possessif » est une invention de Macpherson. Ce qui est certain c'est que, depuis qu'il en a fait la notion centrale de son ouvrage paru en 1962, *The Political Theory of Possessive Individualism*, elle a connu une fortune extraordinaire^[2]. Il est remarquable qu'elle puisse être revendiquée à la fois par des auteurs qui y voient le résumé des *traits négatifs du temps présent* dont il importe de faire la critique (empire absolu des valeurs utilitaristes, logique du profit et de la marchandisation, etc.) et par d'autres qui y reconnaissent une définition *positive* des présupposés anthropologiques sur lesquels il leur semble nécessaire de fonder la théorie sociale et politique (Robert

Je rappelle que le terme « individualisme » est inventé au début du XIX^e siècle et qu'il sert à relayer des notions comme égoïsme, *self-love* ou *selfishness*, etc. (allemand *Eigenliebe*, *Selbstsucht*) en passant du registre moral au registre analytique^[3]. La question de savoir si tout « individualisme » est une conséquence de la logique de l'appropriation, et si inversement la propriété privée est le facteur déterminant de l'isolement et du primat de l'individualité peut se déplacer sur différents terrains. On se demandera si l'individualisme possessif représente, dans certaines conditions historiques ou culturelles, un principe d'organisation de la société tout entière, en reprenant au besoin les grandes oppositions binaires de la tradition sociologique : *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*, *status* et *contract*, *solidarité de ressemblance* et *solidarité différentielle*, *principe hiérarchique* et *principe d'égalité*, ou bien s'il caractérise une *région déterminée* du comportement humain, qui peut être plus ou moins hégémonique ou autonomisée, mais ne saurait jamais s'incorporer l'ensemble des comportements : soit la région économique, autour des notions de marché généralisé et d'autonomisation de l'*homo oeconomicus ratiocinator*, soit la région juridique redéployée autour de la catégorie centrale du « droit subjectif ».

Le matériau théorique de Macpherson, on le sait, est constitué par un corpus appartenant à la période des révolutions anglaises : Hobbes, les *Levellers* considérés comme un collectif au travers de leurs *Tracts*, Harrington et Locke. Il s'agit de dégager leur axiomatique commune et de montrer ainsi qu'une *épistèmè* de l'individu propriétaire est sous-jacente aux tentatives les plus opposées de refondation de *l'obligation politique* dans la crise inaugurale de la modernité. Particulièrement importantes sont à cet égard la démonstration du fait que le démocratisme des *Levellers* repose sur le même fondement que les positions de leurs adversaires républicains et constitutionnalistes : la libre disposition par l'individu de ses capacités, comme base de la participation à la collectivité politique ; et la démonstration de la cohérence interne de la doctrine de Locke commençant par fonder le droit de propriété sur le travail personnel pour déboucher sur la justification de l'accumulation capitaliste.

À la fin de l'ouvrage, Macpherson propose en sept propositions une axiomatique de l'individualisme possessif, que dans un autre langage on pourrait appeler la *métaphysique* de la politique libérale classique (ouvr. cit. pp. 263-264) :

- ce qui fait qu'un homme est un homme, c'est le fait qu'il soit émancipé par rapport à la volonté des autres ;
- l'émancipation signifie que l'individu est libre de tout rapport à autrui, à l'exception des rapports dans lesquels il entre volontairement en vue de réaliser

- son propre intérêt ;
- l'individu est essentiellement le propriétaire de sa propre personne et de ses propres facultés, pour lesquelles il ne doit rien à la société ;
 - bien que l'individu ne puisse aliéner en totalité la propriété de sa propre personne qui lui appartient, il peut aliéner sa force de travail ;
 - la société humaine est un ensemble de rapports marchands ;
 - puisque l'émancipation au regard de la volonté d'autrui est ce qui fait qu'un homme est un homme, la liberté de chaque individu ne peut être légitimement limitée que par des obligations et des règles qui sont nécessaires pour garantir aux autres la même liberté ;
 - la société politique est une contrainte instituée pour la protection de l'individu dans sa personne et dans ses biens, et donc pour la conservation de rapports d'échange ordonnés entre les individus considérés comme propriétaires d'eux-mêmes.

Ces axiomes seraient énoncés de façon particulièrement claire chez Hobbes. Mais c'est chez Locke qu'on trouverait le développement complet de leurs conséquences, en particulier pour ce qui regarde la réduction de la contradiction apparente constituée par l'émergence des différences de classe dans une société fondée sur le marché généralisé et l'équation de la liberté et de la propriété de soi. Pour éprouver l'originalité et la solidité de la conception de Macpherson, on peut procéder de différentes façons, externes et internes.

Après avoir été invoquée très au-delà des cercles influencés par la doctrine marxiste dont elle était considérée dans les années 1960 comme un produit particulièrement représentatif, la théorie de Macpherson a été vigoureusement remise en question, et d'abord du point de vue de sa pertinence historique. La plus intéressante de ces critiques émane du courant d'historiographie néo-républicaine anglo-américaine dont le représentant le plus célèbre est J. G. A. Pocock^[4]. Il explique que la « propriété » dont les auteurs classiques ont fait le fondement ou même la substance de la liberté individuelle, en tant que droit de participation à la *polity*, n'était pas la propriété des biens meubles circulant sur le marché, mais la propriété foncière traditionnelle ou le patrimoine, qui assure à son « maître » une indépendance personnelle dans la cité, donc un statut « politique ». Cette propriété est d'une certaine façon inséparable de la personne du maître, à qui elle confère une autorité ou une qualité spécifique, ce qu'exprime le jeu de mots tout à fait repérable sur *property* et *propriety*. À ces critiques fondées sur une immense érudition et une lecture extrêmement fine des textes, on peut répondre de diverses façons. On peut, comme le fait par exemple Negri, souligner que Pocock, se voulant plus rigoureusement contextualiste que Macpherson, majore paradoxalement les

éléments *archaïques* de la pensée et du langage des auteurs classiques, de façon à prouver l'existence d'une tradition républicaine que le développement du capitalisme aurait laissée pratiquement inchangée. On peut aussi, comme le ferait sans doute Macpherson lui-même, suggérer qu'une méthode axiomatique, pourvu qu'elle s'astreigne à une suffisante rigueur, est le seul moyen de saisir l'articulation de concepts profondément énigmatiques comme celui de « propriété de soi-même », avec des *différentielles* de tendances et de contre-tendances historiques. Par là même nous sommes conduits à évoquer sommairement un second type de confrontation.

Il s'agit du rapport que la conceptualisation de Macpherson entretient avec d'autres tentatives de styliser le propre de l'individualisme dont on fait volontiers le trait marquant de l'époque moderne, par opposition à la « dépendance », ou à la *non-séparabilité* qui caractériserait l'homme ancien : que ce soit celui de la tribu, de la cité ou du domaine féodal. Je n'évoque ici qu'une alternative, en me référant à la thèse exposée par Weber dans *L'éthique protestante*^[5], que Macpherson à ma connaissance ne mentionne qu'une fois en passant, pour récuser le débat sur les « origines » du capitalisme, mais admettre la parenté de son modèle de relations sociales avec le sien (*The Theory ...*, p. 48). À la réflexion il semble cependant que la divergence soit très profonde, et de nature à placer la notion d'individualisme possessif devant une véritable croisée des chemins. Ce que Macpherson considère comme central, on l'a vu, c'est l'effet en retour du principe marchand d'aliénabilité des choses sur la personne elle-même, ou la constitution du sujet dans le mouvement de l'appropriation. L'accumulation est clairement au service de l'appropriation, laquelle fonde un nouveau type de pouvoir d'État, ou d'obligation politique « contractuelle ». Mais le couplage wébérien de la *rationalité économique prévisionnelle* (qui implique à terme une séparation au moins formelle de la propriété d'entreprise et de la propriété personnelle, et une tension très forte entre leurs principes respectifs) et de l'*ascétisme dans le monde* (qui renouvelle entièrement l'éthique du contrôle de soi) semble bien tirer en sens diamétralement opposé. C'est Weber ici qui est le plus proche de Marx, celui qui dans *Le Capital* place dans la bouche même du capital personnifié l'injonction : « Accumulez ! accumulez ! c'est la Loi et les Prophètes ! »^[6].

L'accumulation pour l'accumulation, le *risque* et la *remise en jeu* permanente des propriétés, voilà le cœur de l'éthos capitaliste et de son ascétisme propre. Il n'est pas certain qu'un tel principe pose le sujet de la propriété, ou le sujet propriétaire, il se pourrait au contraire qu'il le *dépose, voire le désapproprie*, et nous entrons ainsi déjà dans l'espace logique des négations. Ou si l'on veut la subjectivation propre au capitalisme n'est pas celle qui vise à l'appropriation de soi-même mais celle qui vise

à l'appropriation *du monde*, avec la démesure et peut-être l'antinomie qu'implique un tel objectif. Nul ne serait moins « propriétaire de soi-même », alors, que l'individu weberien. Mais laissons en suspens cette discussion, et revenons à Macpherson.

La comparaison la plus importante, pour notre propos, c'est en réalité celle que nous pouvons instituer avec d'autres travaux de l'auteur, dans lesquels il a explicitement tenté de caractériser les formes de la « crise » contemporaine de l'individualisme possessif, résultant de l'application de ses principes jusqu'aux dernières conséquences, et défini par là même le cadre théorique dans lequel cette notion prend son sens. Je me réfère ici au livre *Democratic Theory* de 1973, toujours non traduit, qui est pour une part une discussion avec Rawls, Nozick, Isaiah Berlin et Milton Friedman, dans lequel se trouve défini le projet d'une *théorie politique de la propriété*, dont la caractérisation de l'individualisme possessif ne serait que le point de départ^[7]. L'objection de Pocock se trouve ici renversée, à ceci près qu'il ne s'agit pas du même concept de politique : non de la *politeia* ou de l'appartenance à la *polity* mais de l'articulation des « droits » et des « pouvoirs » dans la société. Macpherson définit maintenant la propriété en général (concept et institution) comme « *a man-made device which establishes certain relations between people* », c'est-à-dire un rapport de pouvoir, dont le champ d'exercice est *l'accès aux moyens de travailler* (plutôt que moyens de production). Il voit *l'histoire de la propriété* conduire tendanciellement du droit classique, défini comme droit d'exclure les autres de l'usage ou du profit (*benefit*) de certaines choses, au principe juridique qui émerge progressivement dans la société contemporaine : « *Property is increasingly being seen again as a right to a revenue (...) and for most people this must now be a right to earn an income, which is a right of access to the means of labour* », un droit d'accès aux moyens de travail en raison du revenu qu'ils procurent. Ce principe est dit « démocratique », et sa logique conduit à reconnaître « *that individual property must increasingly consist in the individual right not to be excluded from access to the means of labour, now mainly corporately or socially owned : so that a democratic society must broaden the concept again from property as an individual right to exclude others, by adding property as an individual right not to be excluded by others* » (DT, p. 122).

D'un droit individuel *d'exclure les autres* on passe à un droit individuel de *ne pas être exclu* par les autres, tous deux étant socialement institués et historiquement conditionnés. Tous deux faisant l'objet d'une garantie publique, étant par conséquent corrélatifs d'un système d'obligations pour les individus et d'une organisation étatique des pouvoirs (« *The state creates the rights, the individuals*

have the rights », *id.* p. 124). Toute forme de propriété, par conséquent, dans un certain rapport avec un type d'État, est individualisante, mais les unes le sont dans la modalité de l'exclusion, les autres dans la modalité de l'inclusion. La première aurait eu pour fonction d'inciter à travailler, de *mettre les hommes au travail*^[8]. La seconde déboucherait sur l'idée de participation dans le contrôle de l'emploi des capitaux accumulés et sur un droit d'appropriation de ce que Macpherson appelle « *a kind of society* », cet ensemble de choses immatérielles qu'est « la jouissance de la qualité de la vie » (*enjoyment of the quality of life*, p. 139).

Ce qui, ici, est « politique », c'est peut-être moins la teneur intrinsèque de la définition générale de la propriété que l'idée même de *l'antagonisme* entre les deux formes de propriété tendanciuellement repérées, même si la seconde est présentée d'abord comme une « addition », ou un « accroissement » de la première. Car elles dessinent une alternative radicale dans l'organisation de la « société » et du « pouvoir ». « Propriété sociale » serait d'une certaine façon une tautologie, car toute propriété est un *rapport social d'individuation*, mais c'est leur différenciation qui est politique, ou qui est le politique. En dépit de cela, on voit que Macpherson n'est pas marxiste, quoi qu'on en ait cru et dit^[9]. Il ne se propose pas de dériver les structures du pouvoir de l'organisation de la propriété, ou des rapports sociaux d'appropriation matérielle et d'échange. Ce qui lui importe n'est pas tant de montrer que l'obligation politique se met au service des contraintes du marché, que de montrer qu'elle *a la structure d'un marché*, notamment en ceci que les sujets qu'elle implique sont des individus libres définis par leur propriété de soi-même, qui « échantent » dans une proportion plus ou moins grande un droit subjectif contre une sécurité objective.

Mais la question de l'individualisme possessif est peut-être, au bout du compte, plus compliquée que simplifiée par cette mise en perspective. Pourquoi cela ? Pas seulement parce que Macpherson est amené à écrire : « *Property can and should become again a right to life and liberty* » (DT, 140), suggérant un projet politique de « retour aux sources » émancipatrices du libéralisme. Mais parce que l'expression va maintenant osciller entre un sens large et un sens restreint. Le sens large, c'est la définition formelle de la propriété qui englobe toutes les formes historiques, ou du moins les formes modernes. De ce point de vue, avec le « droit de ne pas être exclu », nous sommes plus que jamais dans une individualité fondée sur la propriété. Le sens restreint, c'est l'adaptation exclusive du sujet aux conditions de la logique de marché dont on a énuméré les axiomes. Au centre de la difficulté, le fonctionnement de la catégorie de « propriété de soi-même », son caractère univoque ou équivoque, variable ou invariant. Or il se trouve que cette catégorie est elle-même à la source d'une difficulté majeure dans la façon dont Macpherson a

2 - RETOUR À LOCKE : INDIVIDU, COMMUNAUTÉ, « PROPRIÉTÉ DE SOI »

Il n'est pas très difficile de déceler dans la systématisation du *possessive individualism*, autour d'un *modèle* commun, une série de difficultés ou de « forçages », dont le principe consiste à lire comme génériques les propositions qui appartiennent à certains auteurs seulement. Le plus grave concerne le rapport Hobbes-Locke. Considérant que chez Hobbes les postulats de l'individualisme possessif sont énoncés d'emblée avec le maximum de clarté et de rigueur, formant un système qui permet de se représenter le « corps politique » comme une association d'individus dont chacun ne poursuit que son propre intérêt, en sorte que les obligations morales soient purement déduites des rapports de concurrence entre les puissances individuelles, Macpherson attribue *aussi* à Hobbes la thèse ou le postulat d'une « propriété individuelle de soi-même », impliquant la capacité de s'aliéner. On voit qu'elle est nécessaire au bouclage du modèle dans un plan d'immanence, mais on serait bien en peine de la trouver formulée par Hobbes. En réalité il y a des raisons essentielles pour que Hobbes soit *absolument opposé* à la « propriété de soi-même » : c'est qu'elle implique immédiatement la possibilité du *retrait* de l'individu en deçà du conflit des deux « Dieux » qui se disputent son *membership* ou son adhésion, le temporel et le spirituel. Ce pluralisme des appartenances et des autorités sur lesquelles chaque individu pourrait « jouer » à sa guise est exactement ce que Hobbes n'a cessé de vouloir prévenir. L'individu hobbesien est « libre » *de s'associer ou non*, c'est-à-dire de vivre dans la sécurité ou l'insécurité, mais il faut que cette association soit unique ... C'est la doctrine explicite du *Léviathan*.

14

Allons-nous donc conclure que, d'emblée, la notion achoppe sur le défaut d'universalité de sa caractéristique centrale ? Je préfère admettre que l'individualisme possessif, bien réel, n'a pourtant d'unité qu'autour d'un conflit, d'une scission initiale. Il n'y a pas *un individualisme possessif*, il y en a tendanciellement deux, mais ces deux sont d'emblée symétriques, ils s'opposent terme à terme autour d'une divergence centrale dont tout le reste découle. Disons qu'il s'agit de la vie et de la mort, ou de l'égalité dans la vie et de l'égalité dans la mort, ce qui conduit à diviser la notion de *concurrence*, selon qu'elle renvoie aux formes de la guerre ou à celles de l'échange et du litige judiciaire. Mais sans doute les choses seraient-elles plus claires encore dans une forme négative : nul ne peut être « exproprié de soi », la limite du politique est donc une *résistance* du soi à l'exclusion hors de ses propriétés et hors du monde social dans lequel il les fait fructifier, par un *conatus* naturel ; mais dans le cas de Locke cette limite est un

15

« plein » (celui que viendront ultérieurement expliciter les « droits naturels de l'homme », qui sont des droits à la vie dont une constitution républicaine fait autant de droits du citoyen mutuellement garantis, et qui fonctionnent comme limitation interne du pouvoir), tandis que dans le cas de Hobbes elle est un « vide » potentiel (celui que creuse la thèse selon laquelle tout individu a la possibilité de *résister dans la mort*, ou en remettant sa vie en jeu, au pouvoir qu'il trouve arbitraire, thèse qui voisine de façon effrayante avec l'idée d'une égalité entre les individus résidant uniquement dans la capacité que chacun possède de menacer la vie d'un autre homme, et par conséquent avec l'idée d'un « État de nature » violent, refoulé par l'institution de l'État mais constamment sous-jacent à son autorité).

Si cette opposition a un sens, la notion d'individualisme possessif peut s'engager dans une dialectique constitutive. Son premier moment consiste sans doute à régler les relations du *pouvoir*, de la *propriété* et du *propriétaire*. Il ne fait pas de doute que les théories classiques de l'individualisme possessif articulent toujours un concept de *pouvoir* et un concept de *propriété* ou d'*appropriation*. Mais il n'est pas moins clair qu'elles le font en sens inverse l'une de l'autre, soit dans la direction d'une reconnaissance de la *propriété comme pouvoir*, soit dans le sens d'un *pouvoir de la propriété*. Si la société civile hobbesienne a au moins analogiquement la configuration d'un marché concurrentiel, c'est au sens d'un *marché du pouvoir*, la « propriété » comme disposition des richesses économiques, ne constituant que l'une des formes de l'acquisition du pouvoir. C'est pourquoi, d'ailleurs, Hobbes n'a aucun besoin de longues médiations pour déduire de l'égale liberté naturelle des individus la nécessité d'une contrainte juridique et d'une régulation étatique omnipotente. Car le pouvoir est par définition *plus de pouvoir*, ou pouvoir de plier d'autres individus à mon propre vouloir, dont les « choses » que je possède (richesses, fonctions, savoirs ...) forment autant de moyens. La configuration lockienne me semble inverse, et c'est pourquoi elle a la faveur des théoriciens de *l'homo oeconomicus*, bien qu'elle soit au fond tout aussi purement politique : ce n'est pas la propriété qui est une composante du pouvoir, c'est le pouvoir qui dérive de la propriété, et qui tire de sa puissance de socialisation propre les caractéristiques qu'on a pris l'habitude de désigner comme « libérales », l'équilibre des pouvoirs, la représentation et la règle majoritaire, autrement dit l'auto-limitation du politique, qui exprime la nécessité de laisser la propriété libre, ou de la « conserver » (*preserve*).

La question qui se pose alors est de savoir si chez Locke ce qui est « libre », fondamentalement, ou ce qui distribue les pouvoirs, c'est la *propriété* ou le *propriétaire*. Il me semble que c'est fondamentalement la *propriété*, en tant qu'elle constitue l'essence générique du propriétaire, sa puissance d'agir intérieure que

Locke lui-même appelle sa *vie*, et que dans un instant nous allons renommer son *travail*^[10]. Ou disons mieux, que sur ce point Locke doit osciller lui-même entre deux façons de comprendre sa propre « équation » fondatrice, dont les termes viennent d'une tradition politique déjà longue : *Liberty and Property*, toutes deux étant des noms de la vie, *Life*^[11]. On peut comprendre que la liberté a pour condition la propriété, et qu'en ce sens n'est indépendant, donc virtuellement citoyen, que le « propriétaire », ce qui conduit à mesurer les droits politiques – éventuellement pour les limiter – aux extensions successives du droit de propriété, en tant que *propriété constituée*, déjà donnée dans des institutions ou des représentations. Mais on peut comprendre aussi que la propriété, c'est l'exercice de la liberté, en sorte que l'homme libre (y compris l'homme libre dans la cité, le citoyen) soit nécessairement *en quelque façon propriétaire*. Il faut alors avoir en vue *une propriété constituante*, non « calibrée » par des institutions préexistantes, et qui soit l'individualité même. C'est de ce point de vue qu'on peut dire que la propriété est libre, non le propriétaire, quitte à montrer comment l'individu (on l'appellera alors le sujet) est susceptible de *s'identifier* à cette propriété qu'il *est*, ou de reconnaître son identité dans son mouvement d'appropriation et d'acquisition^[12].

On peut tenter de dériver de cette figure constituante de la propriété deux caractéristiques fondamentales de l'individualisme lockien : l'une que, en pensant déjà aux termes d'une comparaison avec la problématique de Robert Castel, j'appellerai l'opposition radicale de la propriété et de *l'affiliation* ; l'autre qui concernera les paradoxes spéculatifs du « soi propriétaire de soi ».

Sur l'affiliation, rappelons que le *Premier Traité* (écrit contre la *Patriarcha* de Filmer) opère une déconstruction systématique des confusions entre les trois notions de « pouvoir politique » (*political power*), de « propriété » (*property*), et « d'autorité paternelle » (*paternal power* ou *authority, fatherhood*), dont la confusion nourrit les justifications de l'absolutisme. Le dilemme le plus fondamental oppose une articulation du pouvoir politique et de la propriété à une articulation du pouvoir politique avec la paternité et la filiation. En fait Locke réalise au moyen de la propriété constituante une véritable *désaffiliation théorique du pouvoir*. Elle n'est pas sans conséquences pratiques. Aucune interférence des institutions de type familial (ou *généalogique*) avec le fonctionnement de la « société civile » ne peut être légitime, ou alors il ne s'agit que de conventions techniques pour assurer la transmission du pouvoir exécutif. C'est ici en particulier qu'il importe de distinguer essentiellement cette « propriété » qui va *faire retour sur soi* dans la forme du travail, d'avec l'idée de « patrimoine » qui a partie liée au patriarcat. L'individu propriétaire et citoyen n'est pas un héritier, et s'il a pour

modèle un travailleur divin (thèse de Tully), précisément « God the maker » n'est pas « God the Father »^[13]. Locke travaille de façon consistante à *défaire* une certaine conception des relations entre *Propriété et Appartenance*, pour en définir une autre, dans laquelle le modèle de l'appartenance est entièrement arraché à l'ordre généalogique. On ne dira donc pas que l'individualisme auquel nous avons affaire ici est une négation de l'idée de communauté. Mais on insistera sur le fait que nous avons le germe d'une distinction fondamentale entre *deux types de communauté*, dont il sera désormais très difficile de penser l'interdépendance ou les mixtes. Contrat, représentation, propriété et liberté d'un côté, descendance, héritage, voire tradition de l'autre sont désormais des ordres hétérogènes. Peut-être est-ce, d'ailleurs, cette disjonction qui mérite spécifiquement d'être appelée « utopique ».

L'individu lockien ne s'autorise donc que de lui-même, c'est-à-dire de son travail et de son œuvre, ou de cette puissance d'appropriation dont il est le porteur. Essayons de mettre en évidence les paradoxes qui découlent d'une telle situation, mais qui font précisément la dynamique de la notion de « propriété de soi ». Sa difficulté ne vient pas tant d'une confusion du registre des personnes et de celui des choses (comme dira Kant, mais aussi Marx), que d'une articulation difficile entre le disponible et l'indisponible, l'aliénable et l'inaliénable, qui semble affecter la signification de la liberté elle-même. En un sens cette difficulté n'est pas autre chose que l'unité de contraires fondatrice du « sujet » moderne, et il y aura des philosophes pour la théoriser. Mais le fait que Locke prétende en tirer des conclusions politiques lui interdit de pratiquer un « retrait » dans l'espace transcendantal d'une pure condition de possibilité formelle des actions et des responsabilités (comme la distinction fichtéenne du *Moi* et du *Non-Moi*). Il faut que l'individu s'engage pratiquement dans ses actions et en ce sens s'y aliène tout en restant inaltéré, et une telle disposition semble très difficile à comprendre, à moins qu'elle ne forme le contenu des propositions normatives sur la responsabilité du sujet que Locke a logées au cœur de sa conception du travail, dont l'objectif ultime est de montrer comment le champ de la liberté se constitue depuis l'activité des individus raisonnables jusqu'à leurs interrelations dans l'échange ou leur représentation dans l'État.

Il n'est donc pas interdit de lire la formulation canonique définissant la « *property in one's person* » qui caractérise un homme quelconque (*every Man*) en termes de « *Lives, Liberties, and Estates* », non pas comme une simple énumération d'objets, mais comme la progression même de l'appropriation légitime, le mouvement de la vie qui descend dans les choses, ou se les assimile. La « propriété de soi-même », en ce sens, n'est pas une thèse contradictoire qui ramènerait les personnes dans l'ordre

des choses, elle est plutôt le point de contact de la *propriety* et de la *property*, du propre et de la propriété, à *partir duquel* se séparent, pour se faire face, les personnes et les choses. Locke ne dit pas : les personnes se possèdent elles-mêmes, mais *l'homme, chaque homme* possède sa propre *personne*, c'est-à-dire qu'il en a la disposition exclusive, de même qu'il a la disposition exclusive de sa vie, de sa liberté et de ses biens, et au fond ces deux formulations reviennent au même. Le sujet est dans la cause, comme il est dans les effets ; il est dans l'intériorité, comme il est dans l'extériorité. Le secret de la formule lockienne, c'est d'avoir fait tenir ensemble dans une réversibilité absolue un discours de la *libération de l'individu* de tout « esclavage » (dans le *Second Traité*, le chapitre sur l'esclavage précède immédiatement le chapitre sur la propriété, il en forme l'exact négatif) et un discours de la *puissance d'appropriation* (donc de transformation, d'acquisition) du *travail personnel* de ce même individu, de façon qu'il puisse s'identifier consciemment à la propriété qui constitue sa raison d'être ou sa condition de possibilité.

En ce point commence cependant la difficulté d'articuler l'aliénable et l'inaliénable. Dire, comme le fait Macpherson, qu'on a ici la figure générale du *travail salarié* en tant que vente et achat de la force de travail ne fait que nommer la difficulté, qui consiste à considérer la même chose, ou la même personne, simultanément comme disponible et indisponible, séparable et inséparable, empirique et transcendante. On sait que Marx lui-même a éprouvé sur ce point de sérieuses hésitations, avant d'appliquer à l'usage de la force de travail pendant un temps donné le modèle d'une source d'énergie qui se dépense et se reconstitue périodiquement. Il semble que Locke ait en tête un schéma différent : celui d'une force ou capacité qui serait *tout entière dans ses actions*, en tant qu'elles sont appropriées à un but productif. Le travail est le processus dans lequel s'échangent continuellement les places du sujet, le *self* et le *own*. Le propre peut s'aliéner, si le soi reste toujours « soi ». Et le soi peut rester identique si le propre revient toujours à soi à partir de son aliénation. Cela implique d'une part que toutes les actions du corps dans le travail soient doublées d'une représentation dans la conscience, qui les « approprie » à celui qui perçoit ces actions comme siennes, et d'autre part, que ce corps forme comme un tout inséparable, non morcelé, mais exprimant sa vie propre dans la continuité et la diversité des actions de « ses mains ». C'est en ce point précisément que Marx, dans *Le Capital*, entreprendra de montrer que le travail industriel salarié est bien un esclavage de type nouveau, puisqu'il entraîne un morcellement du corps de plus en plus irréversible, et du même coup rend problématique, du moins dans le cours de l'activité professionnelle et parfois au-delà, l'appropriation de la pensée aux actions du corps productif.

On comprend mieux, alors, quelle fonction architectonique remplit la notion de « propriété de sa (propre) personne » chez Locke (dont les philosophes analytiques contemporains feront le *self-ownership*)^[14]. C'est elle en effet qui permet de sortir du dilemme entre une « sociabilité naturelle » et une transcendence de la communauté politique. Dans l'activité (et l'actualité) du travail, l'individu se construit lui-même ; mais dans le travail aussi il construit les conditions du « commerce », c'est-à-dire d'une forme fondamentale de communauté dans laquelle la réciprocité devient durable, et condition de l'existence individuelle elle-même. Chez Hobbes on a une représentation théologico-politique de l'existence de l'État en termes d'expérience-limite, sur le fond d'un renversement toujours possible de la paix en violence ou guerre civile ; chez Locke on a plutôt une déconstruction et reconstruction virtuelle de la communauté dont la « propriété » de l'individu est le principe. Par le travail l'individu *retire du commun* (mythiquement identifié à une « propriété originaire », conférée par Dieu à l'humanité comme espèce) les biens nécessaires à sa conservation, mais par l'échange qui en est le développement nécessaire, il *met en commun* ses productions, construisant la communauté temporelle, historique. D'un côté il privatise la nature, de l'autre il socialise l'humanité.

3 - FIGURES DU RENVERSEMENT : ROUSSEAU, MARX, DERRIDA

J'aborde maintenant ces « renversements » de l'individualisme possessif qui, pourtant, n'en modifient pas radicalement la problématique, telle que l'expose avant tout la figure lockienne^[15]. Au fond des renversements n'y a-t-il pas toujours un concept de « négation de la négation », parce qu'il s'agit de montrer que la *positivité de la propriété individuelle* se construit sur la dénégation d'une absence, ou d'une destruction violente ? Il n'est pas identique, évidemment, de prendre pour cible critique le *manque de propriété*, ou son caractère « non universalisable », voire intrinsèquement discriminatoire, la paupérisation qui résulte de la loi d'appropriation, ou de désigner *la propriété comme manque à être*, inversion de l'être en avoir, réification de la liberté. Mais dans tous les cas, même si c'est selon des perspectives différentes, c'est la vacillation du sujet, son retour dans la forme de l'assujettissement, qui constituent l'enjeu le plus profond du débat sur la possibilité de la communauté à laquelle tend l'individualisme possessif.

En examinant dans l'ordre Rousseau, Marx et Derrida, je veux évidemment suggérer un système d'oppositions et d'affinités. Nous avons besoin de ces trois « cas » pour découvrir la logique de l'assujettissement du sujet qui est ici à l'œuvre. La succession historique importe : Marx ne serait pas possible sans Rousseau, et Derrida ne serait pas possible sans Rousseau et Marx. Cependant ce qui m'importe

ici avant tout n'est pas la succession comme telle, moins encore l'idée qu'elle illustrerait une tendance historique ou une transformation de l'esprit du temps : c'est la structure de variation comme telle, déployée dans le temps des œuvres qui se « répondent » et qui, pour nous, sont désormais synchroniques. Heuristiquement je suis remonté de l'expression de Marx, « l'expropriation des expropriateurs » et de sa répétition énigmatique dans « l'exappropriation » forgée par Derrida à ce qui m'est apparu comme leur interlocuteur commun, le Rousseau de la « dépossession » ou « dépropriation ».

ROUSSEAU

Le sens de l'anthropologie politique de Rousseau est notoirement difficile à déterminer, du moins lorsqu'on y cherche un tout cohérent. Sans prétendre résoudre la difficulté, je voudrais suggérer la clé d'interprétation suivante : le statut de la propriété « particulière » qui s'établit dans le *Contrat social* n'est pas la remise en question de la critique véhémement qu'avait développée le *Discours sur l'inégalité*, c'en est au contraire la radicalisation^[16]. En sorte que l'institution juridique de la propriété par l'État au profit des citoyens (CS, I, 8) est en réalité aussi une dépossession. Dans ces conditions, le terme d'inspiration hobbesienne dont Rousseau s'est servi pour désigner le mécanisme de formation de la volonté générale : « aliénation totale », doit être pris au pied de la lettre. Dans la formation de l'État et de l'institution juridique l'homme est privé pour toujours de la possibilité de se posséder lui-même, ou de se retrouver « en propre » dans sa propriété, il n'existe que comme le mandataire de cette partie universelle de lui-même qui a fusionné avec toutes les autres pour former ce que Rousseau appelle un « moi commun ».

La propriété privée n'est alors que la modalité sous laquelle le peuple institué en État va pouvoir « forcer chacun d'être libre ». Elle a essentiellement une fonction *publique*. D'où la totale ambivalence de la conception rousseauiste, manifeste dans sa postérité, au regard de l'alternative entre l'individualisme et le collectivisme : l'individualisme n'est jamais qu'une manifestation de la fiction et le collectivisme une façon de faire passer le « tiers », qui est le *nous* ou le peuple lui-même – la nation si l'on veut – du statut d'être symbolique à celui d'être réel, ou de le faire déchoir de son idéalité pour le projeter « dans le réel ». On objectera la formulation qui figure dans le chapitre immédiatement suivant, semblant accrédi-ter l'idée d'un échange entre l'individu et l'État, ayant pour résultat d'instituer la légitimité de ce que les individus dans la réalité n'ont jamais déposé, leurs biens particuliers : « Chaque membre de la communauté se donne à elle ... ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné » (CS, I, 9, « Du domaine réel »). Je crois au

contraire que ces formulations installent irrémédiablement la dépossession au cœur de la propriété, pour peu qu'on tire toutes les conséquences de la conception que Rousseau se fait des rapports entre la possession et la jouissance. On pourrait dire que, depuis le moment originel de la « prise de possession », l'homme – non seulement celui qui est exclu de la possession mais surtout celui qui s'approprie un « sien », en disant « ceci est à moi » – court après un leurre : celui de *jouir* effectivement de ce qu'il *possède*. L'institution du politique en ce sens lui « dit » : tu ne jouiras jamais, elle lui prescrit la propriété légitime comme renonciation à la jouissance privée.

Les formulations de Rousseau sont ici le miroir de celles de Locke (et la confrontation est d'autant plus inévitable que, peu auparavant, il a lui-même fait référence, comme dans le *Discours sur l'inégalité* et dans *Emile*, à la notion lockienne de légitimation par le travail personnel)^[17]. Alors que chez Locke le travail constitue l'individu en propriétaire des choses et de soi-même, en tant qu'il ne cesse de *retirer au commun* la part des objets naturels avec laquelle il se mélange ou qu'il assimile sur le mode de la vie, chez Rousseau c'est la communauté qui, en quelque sorte, ne cesse de *retirer au travail* ce qu'il produit pour l'attribuer symboliquement à l'individu devenu un citoyen, c'est-à-dire partie indivisible du souverain. En effet Rousseau n'a jamais cessé de penser, comme l'expliquait le Second Discours, que « la Terre n'est à personne » et que le geste d'exclusion et de clôture est l'origine de toutes les inégalités de statut et de toutes les violences qui forment le cortège du développement de la civilisation. Mais il a aussi déclaré (*Discours sur l'économie politique*) que la propriété était « le plus sacré de tous les droits des citoyens, et plus importante à certains égards que la liberté même ... le vrai fondement de la société civile », ou que « la propriété particulière et la liberté civile sont les fondements de la communauté » (Première version du *Contrat social*, OC III, 330). Appliquant ce que Starobinski a justement appelé la procédure du « remède dans le Mal », il a procédé par un redoublement de l'aliénation pour en annuler symboliquement les effets^[18]. Ce dont l'appropriation ou la possession a privé les individus, à savoir *la jouissance*, l'institution de la propriété les en prive définitivement, pour en faire la marque *fictive* de leur appartenance à la Chose publique.

Sans doute est-ce lorsque, dans les Discours ou dans les *Confessions*, ailleurs encore (*Nouvelle Héloïse*), Rousseau parle de la « possession » des sexes l'un par l'autre, que cette thèse de l'écart irrémédiable entre possession et jouissance est le plus explicite, car elle a pour conséquence l'interprétation romanesque ou autobiographique de toutes les circonstances dans lesquelles il apparaît que les satisfactions imaginaires sont, en vérité, les seules possibles. Mais nous n'avons

aucune raison de penser que le passage de la possession sexuelle à la possession économique relève ici de la « métaphore ». Au contraire, nous avons toutes les preuves désirables dans le *Discours sur l'inégalité* du fait que la violence engendrée par la possession des sexes est de même nature, et de même portée historique, que la violence engendrée par la prise de possession des terres, et que la seconde n'emporte pas plus de satisfaction réelle que l'autre. Dans les deux cas l'être et le paraître sont irrémédiablement divorcés. À cette interprétation du moment juridique, ou juridico-politique, de la propriété comme « forçage » de l'écart entre possession et jouissance – non pas tant dépassement de leur opposition que réitération de celle-ci dans une perpétuelle fuite en avant – nous gagnons de comprendre mieux le prix dont se paye l'institution de la société civile sur le plan de la différence des sexes : une dissymétrisation radicale de leurs positions, puisque l'un (le masculin) est assigné à la sphère de la propriété et de la citoyenneté, tandis que l'autre (le féminin) est assigné à celle de l'amour et de l'humanité. Si nous voulons bien admettre que Rousseau est, de tous les philosophes de l'âge classique, celui qui a le plus rigoureusement pensé la sexualité comme un « différend » ou une ambivalence interne à la constitution du sujet humain, on voit que dans l'institution de la propriété sociale, c'est la division même du sujet qui se trouve sanctionnée.

De telles catégories sont-elles étrangères à la conception lockienne ? On est tenté de penser qu'elles y sont plutôt refoulées. Elles nous entraînent en effet du côté d'un *envers* de la « propriété de soi-même » qui articule l'individu et la communauté, en tant qu'elles *diffèrent* l'unité ou la réunion avec soi-même qui en forme la condition de possibilité^[19]. Plutôt que de penser que nous sommes ici hors du champ des variations virtuellement contenues dans l'axiomatique de l'individualisme possessif, je préfère donc élargir celle-ci pour y inclure la possibilité de la négation ou de la négativité. L'individualité prend désormais la figure d'une dépropriation dont les effets se lisent dans l'insatisfaction fondamentale du sujet citoyen, mais aussi dans l'incomplétude du « corps politique » lui-même. Peut-être faudrait-il accorder ici toute son importance au fait que les œuvres théoriques qui en témoignent sont elles-mêmes fondamentalement *incomplètes* : marque de leur implication dans l'objet qu'elles cherchent à penser de l'intérieur.

MARX

Le Livre Premier du *Capital* s'inachève sur une formule célèbre, dont la puissance politique, la résonance philosophique et peut-être aussi théologique^[20] expliquent les divergences d'interprétation qu'elle cristallise :

« Quand le mode de production capitaliste est campé sur ses propres assises,

la socialisation ultérieure du travail et la transformation ultérieure de la terre et des autres moyens de production en moyens de production exploités de manière sociale, c'est-à-dire collectifs, prennent une forme nouvelle, tout comme, par conséquent, l'expropriation ultérieure des propriétaires privés (...) L'heure de la propriété capitaliste a sonné. On exproprie les expropriateurs. Le mode d'appropriation capitaliste issu du mode de production capitaliste, la propriété privée capitaliste donc, est la négation première de la propriété privée individuelle, fondée sur le travail fait par l'individu. Mais la production capitaliste engendre à son tour, avec l'inéluctabilité d'un processus naturel, sa propre négation. C'est la négation de la négation. Celle-ci ne rétablit pas la propriété privée, mais en tout état de cause, la propriété individuelle fondée sur les conquêtes mêmes de l'ère capitaliste ... »

(Chap. XXIV, § 7, trad. Lefebvre, Paris, PUF, pp. 855-857)

On pourrait penser que nous nous trouvons ici devant l'expression la plus élaborée du dépassement de l'individualisme possessif, puisqu'elle entreprend de démontrer que la collectivisation ou le communisme résultent de l'auto-destruction de la propriété privée elle-même, selon sa propre logique. En gros cette interprétation est bien entendu exacte : c'est le sens même du recours à la catégorie de « négation de négation ». L'expropriation des expropriateurs est le processus dont *résulte* l'appropriation qui avait été « niée » par le capitalisme (s'il est vrai que l'appropriation est à l'expropriation ce qu'une affirmation est à une négation, une position à une suppression).

Le texte comporte toutefois plusieurs indices de ce que la situation théorique est moins simple. L'un d'entre eux est la « personnification » opérée par Marx, qui ne parle pas d'un processus générique d'*expropriation de l'expropriation*, mais écrit : « *Die Expropriateurs werden expropriert* »^[21]. Contentons-nous ici de l'hypothèse suivante : de même que les « objets » de l'expropriation, en dernière analyse, sont des personnes ou individualités humaines, de même les « sujets » de l'appropriation qui en résulte doivent être considérés comme des « personnes ». Nous rejoignons ainsi la question que pose la formule finale, aussi frappante qu'énigmatique : « celle-ci ne rétablit pas la propriété privée (*Privateigentum*), mais en tout état de cause, la propriété individuelle (*das individuelle Eigentum*) fondée sur les conquêtes même de l'ère capitaliste ». Cette formulation peut être comprise comme l'indice de la modalité contradictoire sous laquelle Marx se rapporte à la tradition de l'individualisme possessif, en particulier dans sa variante lockienne. Tout se passe comme s'il avait entrepris au bout du compte de reconstituer l'idée de la « propriété de soi-même » fondée sur l'implication réciproque de l'appropriation de soi et de l'appropriation des choses, mais au profit

d'un nouveau sujet, *le sujet social* ou « *générique* », dont la figure historique est celle du prolétaire engagé dans son processus de transformation révolutionnaire du mode de production. Mais au prix d'une critique radicale d'un postulat essentiel de Locke, qui est le caractère strictement personnel de l'activité de travail, doublement référée à la responsabilité de la conscience de soi et à l'indivisibilité du corps vivant qui en est l'agent (ce qui chez Locke *ne se partage pas*, ou *ne s'échange pas*, pour rendre possible la communauté de l'échange). Arendt, dans sa propre lecture « lockienne » de Marx (*Human Condition*), n'a sans doute pas prêté suffisamment d'attention à ce point.

De cette critique, j'ai déjà évoqué la partie négative : Locke n'a pas vu que l'organisation capitaliste du travail morcelle et dénature l'intégrité du corps. Dans la phénoménologie qu'en propose le *Capital*, il ne s'agit pas seulement, en effet, de *discipline des corps* comme l'expliquera après lui Foucault pour en proposer la généralisation au-delà de la production, à toutes les pratiques sociales, mais de *démembrement*, ayant pour conséquence à la limite l'obscurcissement de la conscience^[22]. A quoi il faudrait ajouter l'ensemble des développements qui, de façon en partie fantasmagique peut-être, suggèrent que la logique du capitalisme conduit vers une intégration absolue de la reproduction des travailleurs à la production marchande, par l'élimination de toutes les formes d'autonomie de la consommation ouvrière et le conditionnement intégral de la qualification professionnelle en fonction des besoins du Nouveau Léviathan : ce que Marx dans le *Chapitre inédit* du *Capital* appelle la « subsomption réelle », et qui rentre incontestablement dans le concept général de ce que Foucault appellera une biopolitique^[23]. À ceci près qu'elle n'est pas le fait de l'État mais du capital lui-même, autrement dit de la propriété du travail poussée jusqu'à son ultime limite. Nous avons là la face négative du processus, qui fait coïncider la socialisation dévorante avec la réduction à néant de l'autonomie de l'individu. Marx l'interprète explicitement dans des termes qui font écho à Locke et à sa postérité économique (Smith) :

« La loi de l'appropriation ou loi de la propriété privée (Gesetz der Aneignung oder Gesetz des Privateigentums), fondée sur la production des marchandises et sur la circulation des marchandises, se renverse, par sa propre et inévitable dialectique interne, en son contraire direct (...) A l'origine, le droit de propriété nous apparaissait fondé sur un travail propre (Eigentumsrecht gegründet auf eigne Arbeit). Du moins fallait-il accepter cette hypothèse, puisqu'il n'y avait face à face que des possesseurs de marchandises à égalité de droits, et que le seul moyen de s'approprier de la marchandise d'autrui, c'était d'aliéner sa propre marchandise, celle-ci n'étant fabriquable que par du travail. La

propriété apparaît maintenant du côté du capitaliste comme droit de s'approprier le travail d'autrui non-payé ou le produit de ce travail, et du côté de l'ouvrier comme l'impossibilité de s'approprier son propre produit. Le divorce entre propriété et travail devient la conséquence nécessaire d'une loi qui procédait en apparence de leur identité. »

(Le Capital. Livre Premier, p. 654)

Mais la dialectique mise en œuvre par Marx conduit aussitôt à mettre au jour le positif de ce négatif, et qui réside dans la proposition absolument anti-lockienne du caractère *trans-individuel* de l'activité productive, et par conséquent de l'appropriation qu'elle réalise. Il faut donner à cette thèse sa force maximale pour comprendre les conclusions auxquelles Marx veut en venir : non seulement le travail se « socialise » historiquement, ou *devient* transindividuel, mais il l'a *toujours été* essentiellement, en tant qu'il n'y a pas de travail sans coopération, même dans ses formes les plus « primitives », et que l'isolement du travailleur productif dans son rapport à la nature, ne représente jamais qu'une apparence. Il n'y a donc aucune chance pour que le « travail personnel » de l'individu (au sens d'isolé et *exclusif*) lui « approprie » quelque partie du « commun » que ce soit, et ce n'est pas sur ce fondement qu'on peut établir le droit de propriété, sauf à titre de fiction idéologique. En revanche il est de plus en plus manifeste à mesure que se développe la production moderne socialisée, que le « sujet » collectif de la production, consistant dans la solidarité et la complémentarité de toutes les activités de travail, y compris celles qui sont cristallisées dans les machines et les savoirs passés, réalise précisément dans cette coopération dont les instruments ont pourtant été forgés contre lui, en vue de son exploitation, la forme la plus effective de la « propriété de soi-même » : celle qui inclut dans son propre cycle, non seulement la totalité des échanges et le réseau infini des différents « commerces » humains auxquels ils servent de support, l'opération « de tous et de chacun » (*Tun Aller und Jeder*) comme dit Hegel, mais le processus même de la transformation ou de l'humanisation de la nature, lequel, apparemment, ne comporte pas de terme assignable.

Mais s'agit-il bien d'un *sujet* ? Au fond toute la question est là, et elle n'a rien de simple. La négation de la négation s'effectue dans la figure privilégiée d'une reconnaissance effective du caractère originairement social du travail, ou d'une *planification* consciente, qui en est l'*organisation* (*bewusste planmäßige Kontrolle*, dit ailleurs Marx : C, I, 91) rendue possible par la révolution industrielle capitaliste qui a violemment décomposé le « travail personnel ». Cela peut encore s'exprimer spéculativement en disant que l'expropriation des expropriateurs est une « appropriation » par la société et les individus qui la composent des moyens et

des formes mêmes de l'appropriation, ou une « appropriation de l'appropriation ». Et c'est en ce sens qu'elle est, ou plutôt devient éminemment « propriété de soi-même » ou propriété *subjective* : substituant à *l'individu individualisé*, ou désocialisé (*der vereinzelte Einzelne*, dit *l'Introduction* de 1857, *das einzelne Individuum* dit le *Capital*, chap. XI sur la coopération) *l'individu socialisé* (ou « librement socialisé » : *frei vergesellschaftete Menschen*, C, I, 91/94). La véritable « société des individus » ne peut exister que dans leur socialisation effective. Les individus ne sont « propriétaires d'eux-mêmes » que s'ils se réapproprient leur force de travail et son usage, donc le travail lui-même, mais c'est là un procès dont le seul sujet est l'effectivité du « rapport social ». Ce n'est pas seulement Locke qui semble ici renversé, mais aussi Rousseau, chez qui la communauté formait paradoxalement la condition nécessaire d'un rapport à soi de l'individu civilisé. De sorte que, par une « négation de la négation », la négation semble se renverser en affirmation, la dépossession ou dépropriation en nouvelle appropriation.

De fait, Marx n'est jamais revenu sur sa critique sans appel de toute représentation de « la société comme personne », ou comme sujet d'imputation juridique et morale^[24]. Cette critique est parfaitement cohérente avec l'idée que la structure anonyme de la « totalité des forces productives », selon l'expression de *l'Idéologie allemande*, demeure une multiplicité (pour ne pas dire une « multitude ») irréprésentable dans la simplicité et l'unité qu'une telle notion paraît comporter. Cependant Marx était assez bon hégélien pour trouver la solution de cette aporie : il suffirait de penser le sujet non comme une « conscience de soi », ou un individu d'individus, mais comme une réflexivité immanente donnée seulement dans la « chose même » : son œuvre ou son procès de réalisation, pour autant que celui-ci est ordonné à une téléologie unique. Une telle solution (qu'Althusser désignera comme le fait *d'identifier le « sujet » au « procès sans sujet »* lui-même) hante constamment les développements de Marx. Il semble pourtant qu'elle comporte un point d'achoppement, qu'une lecture symptomale ne peut manquer de relever dans les énonciations relatives au communisme de l'avenir. Dans l'incertitude des formulations relatives à la « fin de la division du travail manuel et intellectuel » ou à « l'intellectualisation du travail » (le *General Intellect*, cher à Negri). Ou encore du côté de ce que j'appellerai le « reste » de la reproduction dans la production elle-même : le problème du rapport entre les « besoins » historiquement déterminés du travailleur social et le plaisir ou la « jouissance » au sens rousseauiste du terme, c'est-à-dire la capacité pour l'agent de s'identifier entièrement avec ses opérations collectives, qui finit par resurgir dans le texte de Marx. Ce problème apparaît très précisément dans quelques passages du Livre III du *Capital*, ou de la *Critique du programme de Gotha*, lorsqu'il s'agit de déterminer la relation du temps de travail et du temps libre : d'un côté l'idée du travail devenu « premier besoin de

l'homme », passé de la souffrance capitaliste à une sorte de plaisir fouriériste de l'œuvre, de l'autre côté l'idée que la liberté et la satisfaction ne peuvent résider que dans le temps libre, la relégation progressive du travail dans « le règne de la nécessité » [25]. Du point de vue de Marx, il semble que la forme d'argumentation choisie conduise ainsi à un choix impossible, non seulement pour l'avenir, mais aussi pour le présent, où la question est de savoir ce qui donne son sens et son énergie à la lutte des prolétaires contre l'exploitation : est-ce la défense d'un droit au travail (voire d'une *joie* au travail) ? Ou la revendication d'une libération par rapport à son esclavage inéluctable ? Au bout du compte nous aurions là l'indice du fait que l'appropriation collective, contradictoirement, est et n'est pas représentable comme un procès de « subjectivation », ou d'individualisation subjective. À moins qu'on ne préfère la formulation inverse : la subjectivation *est et n'est pas* pensable comme appropriation. C'est la limite du moment « lockien » chez Marx [26].

DERRIDA

Disons-nous que, si Rousseau avait procédé à un renversement « anthropologique » et Marx à un renversement « dialectique » de l'individualisme possessif, nous avons affaire, chez Derrida, à un renversement « eschatologique » ? La formule n'a de sens, me semble-t-il, que si elle nous incite à penser que la déconstruction derridienne rend en réalité manifeste l'élément eschatologique toujours déjà à l'œuvre dans le discours classique de l'individualisme possessif, et qu'elle a partie liée avec un questionnement général sur les fonctions de l'eschatologie tout au long de la tradition métaphysique. Cette nouvelle stratégie de renversement permet du même coup de mettre à jour au sein du « sujet » associé à l'idée d'une propriété constituante les mêmes éléments de violence et d'antinomie que dans l'idée de souveraineté. Ainsi se replie sur elle-même la construction politique de l'individualisme possessif qui ouvre la possibilité d'une souveraineté démocratique en tant que domination du *dominium* : celle du sujet-propriétaire identique à lui-même et responsable de soi (*self/own*).

Longtemps, je l'avoue, j'ai trouvé énigmatique l'expression d'« ex-appropriation » constamment utilisée par Derrida (ainsi dans *Eperons*, dans *Marges de la Philosophie*, dans *Glas*, dans *La Carte postale*, dans *Spectres de Marx*, dans *Donner le temps*), en dépit de ses affinités avec certaines formulations courantes dans la tradition mystique – ou peut-être justement à cause d'elles [27]. C'est, évidemment, un oxymore qui relève à sa façon de la logique négative du « X sans X » ou « X qui n'est pas X », dont l'origine, on le sait, se trouve chez Blanchot [28] : l'ex-appropriation serait donc une « propriété sans propriété », une propriété qui n'approprie pas sans exproprier, un procès d'appropriation indéfiniment frustré de

son objet ou de son effet. On peut entendre ici d'emblée une référence à la tradition transcendantale, où la singularité du « propre » est aussitôt inversée en *universalité* qui, comme telle, *n'appartient à personne*. Mais les références les plus insistantes visent une *économie du sujet* explicitement identifiée par Derrida à *l'anticipation d'un retour* (ou d'un « revenu » : mais tout revenu est d'abord un retour au point de départ, à la « source »)^[29]. Le procès du *capital* est ainsi en général, comme procès substantiel, le modèle de toute « subjectivation », dont dépend l'usage même de la catégorie de « sujet ». Tout sujet représente l'anticipation d'une accumulation ou capitalisation de « propriétés ». C'est à cette logique qu'on peut alors opposer la contre-logique du « don », dont le caractère « incalculable » déjoue toute attente du sujet et par conséquent déconstruit de l'intérieur l'économie subjective. Je citerai ici deux passages caractéristiques de *Donner le temps* :

« La simple intention de donner, en tant qu'elle porte le sens intentionnel du don, suffit à se payer de retour. La simple conscience du don se renvoie aussitôt l'image gratifiante de la bonté ou de la générosité, de l'être-donnant qui, se sachant tel, se reconnaît circulairement, spéculairement, dans une sorte d'auto-reconnaissance, d'approbation de soi-même et de gratitude narcissique. Et cela se produit dès qu'il y a un sujet, dès que donateur et donataire se constituent en sujets identiques, identifiables, capables de s'identifier en se gardant et en se nommant. Il s'agit même là, dans ce cercle, du mouvement de subjectivation, de la rétention constitutive du sujet qui s'identifie avec lui-même. Le devenir-sujet compte alors avec lui-même, il entre comme sujet dans le règne du calculable. C'est pourquoi s'il y a don, le don ne peut plus avoir lieu entre des sujets échangeant des objets, choses ou symboles. La question du don devrait ainsi chercher son lieu avant tout rapport au sujet, avant tout rapport à soi du sujet, conscient ou inconscient (...) On serait même tenté de dire qu'un sujet comme tel ne donne ni ne reçoit jamais un don. Il se constitue au contraire en vue de dominer, par le calcul et par l'échange, la maîtrise de cette hybris ou de cette impossibilité qui s'annonce dans la promesse du don. Là où il y a sujet et objet, le don serait exclu ... »^[30]

« Mais si seule une problématique de la trace ou de la dissémination peut poser la question du don, et du pardon, cela n'implique pas que l'écriture soit généreuse ou que le sujet écrivant soit sujet donnant. En tant que sujet identifiable, bordé, posé, l'écrivain et son écriture ne donnent jamais rien dont ils ne calculent, consciemment ou inconsciemment, la réappropriation, l'échange ou le retour circulaire – et par définition la réappropriation avec

plus-value, une certaine capitalisation. Nous nous risquons à dire que c'est la définition même du sujet en tant que tel. On ne peut le discerner que comme le sujet de cette opération du capital. Mais à travers ou malgré cette circulation et cette production de plus-value, malgré ce travail du sujet, là où il y a trace et dissémination, si seulement il y en a, un don peut avoir lieu, avec l'oubli débordant ou le débordement oublieux qui, nous y avons insisté, s'y implique radicalement. La mort de l'instance donatrice (nous appelons mort, ici, la fatalité qui destine un don à ne pas revenir à l'instance donatrice) n'est pas un accident naturel extérieur à l'instance donatrice, elle n'est pensable qu'à partir du don ... » [31]

Et pourtant on peut se demander si nous ne sommes pas ici, et plus que jamais, pris dans le mouvement qui tend à délivrer ou désintriquer le sujet (ou le non-sujet, le sujet *par-delà la subjectivation*) de sa propre empiricité « donnée », c'est-à-dire de l'apparence transcendantale qui le ramène à une « ontologie » (y compris l'ontologie de la substance-sujet qu'est le capital). Il s'agirait alors de le retrouver sous une forme épurée dans son retrait – au besoin sous un autre nom, plus « impersonnel » (*Dasein, Ereignis, différence, trace*, ou don), qui permettrait du même coup d'exhiber l'antinomie logée au cœur des conditions de possibilité de tout sujet. Ce geste, on le sait, n'a cessé de se répéter en philosophie : non seulement depuis que Kant (dans la *Dialectique transcendantale*) a critiqué le « paralogisme » de la substantialisation de l'identité à soi du sujet dans le « je pense », mais depuis que Locke lui-même a entrepris de distinguer rigoureusement identité personnelle et identité de substance.

Mais une autre hypothèse se présente ici, qu'indique le titre même de l'ouvrage (*Donner le temps*) et dont il ne cesse de déployer les conséquences paradoxales. Elle complète la précédente. Si tout sujet est en fait un « non-sujet », c'est-à-dire qu'il est constitué négativement par un ensemble de relations entre des humains, pour peu que leur « commerce » (*Verkehr, intercourse*) excède en fait toute forme commerciale (*Handel, Trade*), toute économie de l'anticipation calculante et du retour/revenu, faisant surgir les possibilités antinomiques de l'excès et de la violence, de l'amitié et de l'hospitalité, n'est-ce pas parce que *le temps* – y compris sans doute comme « temps de travail » – résiste intrinsèquement à l'appropriation ? Le temps n'est-il pas l'inappropriable comme tel, qui ne devient jamais (ou jamais *réellement, complètement*) l'instrument d'un calcul ou d'un projet subjectif ? On rejoindrait par là l'idée que des « hommes » ou des « sujets » en ce sens ne sont jamais *dans le même temps*, « contemporains » les uns des autres, les auteurs d'une œuvre ou d'une totalité qui se construit dans *le présent de leur commune « présence »* (et moins que tout dans le *futur présent* de la fin, de

l'eschatologie). Mais il leur faut indéfiniment *s'attendre*, attendre l'à venir imprévisible de la communauté dans laquelle leurs singularités respectives existeraient les unes « pour » et « par » les autres. Pour qu'une « propriété de soi-même » comme appropriation ou retour, mettant fin à la perte de soi ou dissémination, devienne enfin possible, il faudrait donc une appropriation du temps transcendantal lui-même : mais ceci est précisément l'impossible. Et pour finir, puisque l'éthique aussi bien que la politique sont suspendues à l'intelligence de cet « impossible » qui évoque le risque et la possibilité même de la justice (irréductible à une reconnaissance, une rétribution, une (re)distribution, etc.), l'impossibilité de « donner le temps » serait aussi, allégoriquement, une figuration de la négativité radicale dont l'éthique et la politique ne peuvent faire l'économie. Ce qui vient d'être dit du *temps* vaudrait également de tous les « quasi-transcendants » : la *langue*, la *mort* (destruction) (et donc la *vie*).

Est-ce bien ainsi qu'on peut articuler simplement (trop simplement, sans doute) quelques-uns des thèmes majeurs de l'œuvre de Derrida ? Je n'en suis pas certain ^[32]. Je m'y risque cependant pour articuler une question à propos du rapport que la série des termes « appropriation », « dépropriation », « expropriation », « ex-appropriation », entretient avec la chaîne signifiante qu'on peut repérer sous le nom d'« individualisme possessif », en élargissant le sens que lui avait donné Macpherson et en le développant dialectiquement.

Nous trouvons chez Derrida un premier mouvement de dépassement, sans doute suggéré par les associations heideggériennes entre le « propre » (*Eigen*), la « propriété » (*Eigentum* et *Eigenschaft*), « l'événement » (*Ereignis*), mais tout autant par le doublet de la *property* et de la *propriety* (la « propriété » et la « convenance ») qui joue un rôle décisif dans toute la philosophie classique de langue anglaise : il faut passer par-delà l'opposition de l'affirmation et de la négation et retrouver une notion plus fondamentale d'appropriation » – équivalent presque littéral de *l'oikeiôsis* des Grecs (Stoïciens) – qui n'est, comme telle, ni appropriation ni ex-propriation. La constitution et l'identification à soi du sujet, avec ses côtés négatifs et positifs, prennent place précisément dans le procès de « propriation ». On a une très belle exposition de cette idée dans *Eperons*, l'un des textes où Derrida part de la dénégation heideggérienne de la différence des sexes, et débouche sur l'idée qu'un procès de propriation précède l'assujettissement comme la subjectivation, parce qu'il commande déjà, en amont, l'ontologie :

« Les significations ou les valeurs conceptuelles qui forment, semble-t-il, l'enjeu ou le ressort de toutes les analyses nietzschéennes sur la différence sexuelle, sur "l'incessante guerre des sexes", la "haine mortelle des sexes", sur

46

47

48

“l’amour”, “l’érotisme”, etc., ont toutes pour vecteur ce qu’on pourrait nommer le procès de appropriation (appropriation, expropriation, prise, prise de possession, don et échange, maîtrise, servitude, etc.). A travers de nombreuses analyses (...) il apparaît, selon la loi déjà formalisée, que tantôt la femme est femme en donnant, en se donnant, alors que l’homme prend, possède, prend possession, tantôt au contraire la femme en se donnant se donne-pour, simule et s’assure ainsi la maîtrise possessive. Le “se-donner-pour”, le pour, quelle qu’en soit la valeur, qu’il trompe en donnant l’apparence ou qu’il introduise quelque destination, finalité ou calcul retors, quelque retour, amortissement ou bénéfice dans la perte du propre, le pour retient le don d’une réserve et change dès lors tous les signes de l’opposition sexuelle (...) Si l’opposition du donner et du prendre, du posséder et du possédé est une sorte de leurre transcendantal produit par la graphique de l’hymen, le procès de appropriation échappe à toute dialectique comme à toute décidabilité ontologique. On ne peut donc plus se demander “qu’est-ce que le propre, l’appropriation, l’expropriation, la maîtrise, la servitude, etc. ?” En tant qu’opération sexuelle (...) la appropriation est plus puissante, parce qu’indécidable, que la question ti esti, que la question du voile de la vérité ou du sens de l’être. D’autant plus (...) que le procès de appropriation organise la totalité du procès de langage ou d’échange symbolique en général, y compris, donc, tous les énoncés ontologiques. L’histoire (de la) vérité (est) un procès de appropriation. Le propre ne relève donc pas d’une interrogation onto-phénoménologique ou sémantico-herméneutique (...) Chaque fois que surgit la question du propre, dans les champs de l’économie (au sens restreint), de la linguistique, de la rhétorique, de la psychanalyse, de la politique, etc., la forme onto-herméneutique de l’interrogation montre sa limite (...) Chaque fois que les questions métaphysiques et la question de la métaphysique sont inscrites dans la question plus puissante de la appropriation, tout cet espace se réorganise ... » [33]

Sans doute, dans tous ces textes, Derrida apparaît-il plus que méfiant envers les *renversements* en tous genres – ou faut-il comprendre qu’il s’agit seulement de ceux qui sont « simples » [34] ? Nous pouvons sans doute comprendre ceci, que l’expropriation sera nécessairement une figure critique, paradoxale, de ce « procès » qui a pour caractéristique de se dissimuler sans cesse. L’importance de cette question grandit encore dans *Marges de la philosophie* où la dialectique hégélienne (et sans doute la dialectique en général) est critiquée en tant que procès infini d’une expropriation qui aboutit (ou tend) à une (ré)appropriation : ce qui est la définition même d’une téléologie. Nous parvenons ainsi à l’idée que la « déconstruction », en tant qu’elle vise justement une telle articulation essentielle de l’origine et de la fin, est toujours déjà essentiellement une déconstruction du « propre », au double sens

de la propriété et de la propreté ou convenance. Quel que soit son point de départ ou son « objet », la déconstruction est toujours déjà ce mouvement que désignera le nom paradoxal d'« ex-appropriation », dans lequel se trouve reproduit et en même temps *retenu*, ou bloqué, le mouvement contradictoire ou dialectique. Ce que l'essai sur « Les fins de l'homme » nous dit « vaciller » ou « trembler » aujourd'hui, c'est précisément cette « propriété » ou « co-appartenance » de l'homme et de l'être (donc aussi de la nature), que la tradition métaphysique avait installée en son centre, et qui avait trouvé pour finir son expression « absolue » dans l'idée du processus dialectique^[35].

En ce point cependant l'idée d'un élément « indéconstructible » ultérieurement introduite par Derrida pour répondre à l'imputation de nihilisme ou de scepticisme dirigée contre la déconstruction (« tout est déconstructible sauf précisément la déconstruction elle-même »)^[36] commence à faire signe en retour vers la tradition dont elle se détache. Si la déconstruction est toujours déconstruction du « propre », ou de l'unité de la propriété et de la propreté, cela ne veut-il pas dire que *la possibilité de l'indéconstructible* (d'ailleurs identifiée par Derrida avec la possibilité toujours antinomique de la « justice », ou de la justice « à venir ») s'approche de très près de l'identification « lockienne » de la propriété et de l'identité, dans la notion tout aussi paradoxale d'une « propriété de sa propre personne » ? Dire qu'elle s'en approche n'est pas dire qu'elle se confond avec elle, peut-être est-ce dire au contraire qu'elle est comme son *autre*, inséparable et irréductible, qui ne la laisse pas subsister telle quelle. Ce qu'elles ont de « commun » dans leur opposition est cependant la forme de l'unité des contraires, le *X sans X* : chez Locke, la « propriété de soi-même » doit être à la fois procès d'aliénation et manifestation de l'inaliénable, dépense à l'infini du sujet dans l'économie des propriétés, et retour ou retrait du sujet dans l'inaliénable (l'identité) ; ici l'inaliénable ou indéconstructible ne peut se nommer « sujet » ou « agent » dans le sens classique, puisqu'il n'est que leur perte ou abandon, tout au plus se marque-t-il comme l'absence du sujet, son retrait dans une « propriété sans propriété » ou un « soi » essentiellement exproprié de soi-même.

Mais la question du soi (ou du *soi du sujet*) ne se sépare pas de celle de la communauté : en un sens, c'est la même, comme l'indiquait clairement *Donner le temps*. Si un terme est « impropre », l'autre l'est tout autant. Coupant court à l'enquête détaillée qui serait nécessaire sur ce point, je rappelle cependant que c'était déjà le cas chez Locke – contrairement à ce que suggèrent des interprétations hâtives de son « individualisme ». Locke est *aussi* un philosophe de la communauté, et même de la communauté eschatologique^[37]. C'est ici que la dimension messianique de l'éthique chez Derrida, elle-même énoncée dans une

modalité critique (« messianique sans messianisme ») vient compléter l'idée de l'ex-appropriation. L'ex-appropriation comme caractéristique négative qui affecte le sujet (ou le déconstruit et le « donne » ainsi à la question de la justice, et aux questions connexes de la démocratie, de l'hospitalité) communique au moins théoriquement, spéculativement, avec celle d'une communauté qui n'a pas de « propriété » elle-même, donc pas de « bien commun » (ou de « chose commune », de « cause commune ») à préserver, à s'approprier, à laquelle s'identifier. Elle ne peut être approchée que dans les termes d'une *injonction* de faire place à l'altérité, elle dépasse (et récuse) donc la *réciprocité* ou la *reconnaissance*, mais elle vise la communauté sans communauté qui n'a en commun que la non-propriété, la résistance de ses propres membres à s'identifier à quelque « propre ».

Reste qu'une homologie continue de régner énigmatiquement entre la façon dont, chez Derrida, la justice « indéconstructible » s'articule à la déconstruction dont elle est à la fois la limite (le point d'arrêt) et la condition de possibilité, et la façon dont, chez Locke (et peut-être plus généralement dans les théories du « droit naturel ») l'inaliénable est articulé en tant que limite et condition de possibilité de l'aliénation elle-même, donc en tant que son principe interne. C'est ce qui me pousse à parler ici encore d'un « renversement », dans un sens étendu. Certes les intentionnalités sont opposées : chez Locke, c'est l'identité et l'identique (ou le même : on se souvient du titre au fond très lockien de Paul Ricœur : « Soi-même comme un autre ») qui est conservé comme « soi-même », qui se découvre comme l'inaliénable immanent au processus d'aliénation, et ainsi peut toujours faire dialectiquement retour à soi dans la forme d'une appropriation ; alors que chez Derrida, c'est la déconstruction comme telle, à l'infini, qui constitue l'indéconstructible (et donc ne prend jamais fin), excluant toute forme de retour à l'origine, à la propriété comme appropriation ou « expropriation de l'expropriation ». Elle coïncide ainsi avec une dissémination infinie des identités et des propriétés où toute identification est destinée à périr. Il s'agit d'une *radicalisation du thème de l'aliénation*, délivré de ses connotations négatives, ce qu'on pourrait appeler une aliénation en abîme (dont la forme, cette fois, évoque Rousseau). L'opposition est complète, mais je suggère qu'une certaine « forme » a été préservée, qui a elle-même le statut d'une trace, et qui renvoie à l'unité des contraires (la perte et le gain, l'avoir et la privation). Il n'est donc peut-être pas aussi surprenant qu'on l'avait cru d'abord que le discours éthique, mais aussi politique, de la justice et du jugement demeure pris dans un rapport nécessaire avec celui des droits et des échanges qui ont pour objet et pour norme la propriété, bien qu'on soit passé d'une téléologie transcendantale à une aporétique plus radicale.

Dans ce dernier moment de notre parcours, il s'agit de prendre appui sur les formulations théoriques que propose hypothétiquement Robert Castel : « propriété sociale », « désaffiliation », « individualité négative », pour en examiner l'incidence sur la problématique de l'individualisme possessif^[38]. Très abstraitement, l'enjeu de la discussion me semble être le suivant : avons-nous affaire, dans les phénomènes contemporains que présente et analyse Robert Castel, à une figure « réelle » du renversement de l'individualisme possessif, inscriptible au moins de façon virtuelle dans une « dialectique » semblable à celles que j'ai évoquées, ou bien à une forme très différente de l'intrusion du négatif dans le mouvement de l'appropriation et de la propriété de soi-même ? Ne faudrait-il pas employer ici encore une autre métaphore, par exemple celle de « retournement » ?

La propriété sociale, telle que la décrit Robert Castel, a bien les caractéristiques d'un « droit de ne pas être exclu », tel que le nommait Macpherson : elle réalise une véritable abolition de la distinction entre « droits créances » et « droits libertés » (ce qui, sans doute, nous permet de comprendre pourquoi celle-ci ne cesse de lui être opposée bruyamment) ; et comme le marque Castel dans la seconde partie de son livre, elle renverse la tendance « contractuelle » observable dans toute la phase « utopique »^[39] de démantèlement des institutions corporatives, en vue de la création du marché libre du travail, pour lui substituer une nouvelle forme de « statut », nécessaire à la régulation par l'instance politique des conséquences sociales du salariat généralisé. Les effets de cette transformation institutionnelle (plus ou moins complètement réalisée dans le cadre de « l'État national social » des deux premiers tiers du XX^e siècle) ont été avant tout discutés en termes de proclamation et d'effectivité de la *sécurité* comme droit fondamental (on peut se souvenir ici de la « définition » du droit proposée par Stuart Mill, dans *L'utilitarisme* : « posséder quelque chose dont la société doit me garantir la possession »)^[40]. Mais il faut aussi et surtout se poser la question de savoir à quel type d'*individualité* ou d'*individualisme* elle correspond. On retrouve ici le critère de la « propriété de soi ». Est-il applicable à la *propriété sociale*, et si oui en quel sens ?

Je proposerai la réponse suivante : Sans doute la « propriété sociale » (en tant que « propriété de transfert » ou attribution au citoyen salarié d'un accès garanti à des « services » collectifs, mais partageables, qui « relativisent la propriété privée au profit de sa fonction sociale », Castel, *op. cit.*, p. 304) est-elle irréductible à la notion d'une propriété intégralement privée (non seulement du point de vue de la jouissance qu'elle procure, mais du point de vue de la disposition ou du « pouvoir » qu'elle institue sur les personnes et les choses), et marque-t-elle les limites de validité d'une telle notion dans le champ du droit comme dans celui de l'économie.

Elle n'est pas pour autant une « appropriation transindividuelle » au sens de Marx, mais (de même qu'elle correspond politiquement à l'émergence d'une « troisième voie » ou d'une « constitution mixte » entre la « domination sans partage » des capitalistes et « l'alternative révolutionnaire » du renversement de la domination) elle fait surgir la figure nouvelle (ou renouvelée ?) d'une *propriété sous conditions*, qui inclut toujours déjà la médiation institutionnelle du « tiers » : l'État, les services publics (peut-être aussi, dans des limites d'élasticité difficiles à déterminer, l'économie publique).

C'est ici, notamment, que le rapprochement, non seulement avec Durkheim dont les liens avec le courant solidariste français sont patents, mais plus lointainement avec Hegel qui avait cherché à refondre la conception lockienne de la « propriété de soi-même » dans le cadre d'une « constitution morale » de l'État, mériterait d'être exploré à fond. L'enjeu n'en est rien de moins qu'une levée des antithèses abstraites que nous avons évoquées pour commencer : entre *Gesellschaft* et *Gemeinschaft*, *contract* et *status*, individualisme et « holisme » (ou communautarisme), etc. Sur un plan qui n'est plus purement spéculatif, et qui vient non pas *avant* mais *après* les grands développements de la lutte des classes autour de la condition ouvrière, on a ici une corrélation dynamique (ou si l'on veut, ouverte) entre le développement de l'individualité et celui de la « socialité » ou de la « socialisation » des intérêts et des comportements. Un processus institutionnel d'extériorisation des « propriétés » de l'individu qui est la condition de leur « reconnaissance » et par conséquent de leur appropriation. Celui que, précisément, remettra en question, *sur ses deux faces*, la dégradation de la condition salariale (et du *statut de salarié*) observable depuis les années 70 : désindividualisation et désocialisation (expropriation « de soi » et dissociation ou démantèlement de l'appartenance) iront alors de pair, fournissant *a contrario* la preuve que la constitution du « soi » est inséparable, voire indiscernable de celle des « relations » matérielles et symboliques avec le « corps social » – même et surtout si elles sont fondamentalement conflictuelles.

Ainsi que Castel y insiste (cf. notamment p. 317 *sq.*), il faut attacher une importance fondamentale au moment de *l'universalisation* du mécanisme de la sécurité sociale, qui en détache les modalités de toute appartenance locale ou de la dépendance personnelle par rapport à *l'entreprise* déterminée, les « nationalisant » et les transférant ainsi tendanciellement du côté de la citoyenneté, ou du moins reposant la « question politique » incontournable de leur inscription dans la définition même du citoyen^[41]. Mais cette universalisation (correspondant à l'émergence de la « société salariale ») fait d'autant plus ressortir l'ambiguïté du rapport de l'appropriation avec le travail et la division du travail, devenu *indirect* ou *au second*

degré (c'est-à-dire politique et non économique) : puisqu'il ne s'agit pas d'une appropriation *par le travail* (soit individuelle, comme chez Locke, soit collective, comme chez Marx) et dans sa sphère propre, mais d'une appropriation *conditionnée* par la qualité formelle de « travailleur », érigée en statut, qui se matérialise au point d'intersection de la « société » et de « l'État », donc dans une zone « mixte » à *la fois publique et privée*. On a comme une progression dialectique ternaire : appropriation de droits, et à travers les droits de services, appropriation de services sociaux, et à travers les services, de « soi », ou de la capacité individuelle de se former et de se conserver soi-même, en « retirant du commun » les moyens nécessaires. C'est par là d'abord que, dans le moment même où elle vise à en élargir la forme, l'institution historique à laquelle nous nous intéressons ici commence à échapper au « paradigme » de l'individualisme possessif classique et de ses renversements.

Mais le déplacement est beaucoup plus net encore si nous nous intéressons à la refonte du rapport entre *l'aliénable et l'inaliénable* qu'implique la « propriété sociale ». Ce qui devient « inaliénable » n'est plus, désormais, le fond « personnel » (responsabilité, conscience, appliquées à la disposition du corps de l'individu) – qui avait justement rendu possible la critique de Marx : les formes de la division du travail industrielle abolissent la maîtrise de soi du travailleur dans l'opération et en détruisent physiquement le support physiologique, tandis que la marchandisation de la force de travail poussée à son terme en inscrit la reproduction, de façon « totalitaire », dans le cycle de la reproduction et de l'accumulation du capital. Ce qui est « inaliénable » n'est pas désormais le substrat vivant et conscient de l'activité, mais le *reste* (ou d'un autre point de vue *l'excédent*) de tout « usage » de la force de travail : puisque les droits sociaux préservent l'existence de l'individu là où sa fonction économique est suspendue, voire cesse d'exister (comme dans le chômage, la maladie) ; et puisque leur combinaison (incluant le logement, donc la base d'existence familiale, les soins médicaux, la scolarisation) préserve la capacité *individuelle* de « reproduction de la force de travail » en dehors du cycle de production, tout en lui conférant une fonction socialement reconnue au service de l'économie nationale.

Dans ce décalage de l'appropriation et du travail (par la médiation de l'État), qui devient la condition de leur articulation, réside évidemment le fond de la contradiction qui affecte la « citoyenneté sociale » et que traduit bien le terme de *désaffiliation* dont Castel propose la substitution à celui, confusionniste à ses yeux, d'*exclusion* : quand le travailleur devient (ou redevient) un « non-travailleur », de même que lorsqu'il est un « travailleur potentiel », reste l'appartenance à une « quasi-communauté » de salariés structurée par le système des services

sociaux/publics, et par les rapports de dépendance personnalisés (bien que bureaucratisés dans leurs modalités d'exercice) qu'ils instaurent entre chaque individu et le « corps » politique démocratiquement constitué^[42]. Castel parle à la limite d'*individualité négative* et en donne comme symptôme les différentes énonciations de l'injonction (paradoxale, et la plupart du temps irréalisable) *d'être un individu* : c'est-à-dire *de s'individualiser en « devenant ce que l'on est »* (propriétaire « de soi ») sans disposer pour autant des conditions collectives de l'individualisme. Un tel paradoxe se laisserait peut-être disposer le long d'une ligne théorique rejoignant deux manifestations extrêmes : *d'un côté*, le fait que l'État constitue une pseudo-affiliation des individus (une « seconde nature » qui en pratique est une nation), ou développe sur une échelle sans cesse élargie des mécanismes d'individualisation contrôlée, pour mettre à la disposition des individus les moyens de construire leur autonomie, mais aussi de veiller à ce qu'ils en fassent bon usage, un usage « productif » ou « normal » (en quelque sorte l'inverse de ce qu'imaginaient des théoriciens républicains classiques comme Rousseau chez qui la formation de l'individu est au service de la production d'un citoyen générique) ; *de l'autre* le fait que les services publics et surtout les services sociaux fonctionnent *en vue* de la mobilisation efficace de la force de travail dans une production qui demeure intégralement capitaliste : il suffit alors que, conjoncturellement ou structurellement, le circuit économique s'interrompe et que la force de travail devienne « inutile » ou « inutilisable » (et finalement *superflue*) pour que, tendanciellement au moins, la téléologie s'inverse. De même que l'utilité descendait des institutions de la propriété sociale dans les sujets ou « citoyens sociaux » en activité, de même l'inutilité remonte de façon destructrice du non-travail et des nouvelles formes d'assistance aux pauvres qui le rendent « supportable » vers le mécanisme étatique de constitution du « soi » individuel et d'appropriation de soi-même. Elle révèle une fragilité essentielle de la propriété sociale, non seulement au regard de l'avoir ou du « patrimoine », mais de l'autonomie et de la puissance, c'est-à-dire de « l'être ».

[1] La première version de cet exposé a été présentée à la *Décade de Cerisy-la-Salle* sur « La Propriété », organisée du 9 au 19 juillet 1999 sous la direction d'Etienne Balibar, Robert Castel, Catherine Colliot-Thélène et Bertrand Ogilvie. Deux rédactions en ont été publiées : « “Possessive Individualism” Reversed : From Locke to Derrida », *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Volume 9/3, New York, New School for Social Research, Blackwell Publishers, 2002 ; « Le renversement de l'individualisme possessif », in *La propriété : le propre, l'appropriation*, ouvrage coordonné par Hervé Guineret et Arnaud Milanese, Paris, Ellipses, 2004. J'en opère ici la synthèse, en remerciant les responsables de ces publications.

[2] Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962 (tr. fr. *La Théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 1971).

- [3] Tocqueville est un témoin essentiel de cette évolution. Cf. *De la démocratie en Amérique*, tome II, 2^e partie, chap. II : « De l'individualisme dans les pays démocratiques » (« L'individualisme est une expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître. Nos pères ne connaissaient que l'égoïsme... ») ; *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 158 : « Nos pères n'avaient pas le mot d'*individualisme*, que nous avons forgé pour notre usage, parce que, de leur temps, il n'y avait pas en effet d'individu qui n'appartînt à un groupe et qui pût se considérer absolument seul ; mais chacun des mille petits groupes dont la société française se composait ne songeait qu'à lui-même. C'était, si je puis m'exprimer ainsi, une sorte d'individualisme collectif, qui préparait les âmes au véritable individualisme que nous connaissons... » (texte cité et commenté par Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995, p. 463).
- [4] J.-G.-A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1985 (trad. fr. : *Vertu, commerce et histoire*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1998). Précisons que Pocock, Professeur à Princeton, est néo-zélandais.
- [5] Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, tr. fr. Paris, Plon, 1964.
- [6] Voir tout le développement de Marx sur la « théorie de l'abstinence », *Le Capital*, Livre premier, pp. 662-666, y compris la longue citation de Luther (il est proprement stupéfiant que Weber, qui ne pouvait pas ne pas connaître ce passage, ne l'ait jamais cité, du moins dans *L'Éthique protestante...*). Cf. Karl Marx : *Le Capital*. Livre Premier, tr. fr. sous la direction de J.P. Lefebvre, rééd. Paris, PUF, 1993.
- [7] Crawford Brough Macpherson, *Democratic Theory : Essays in Retrieval*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- [8] Idée qui n'est pas sans évoquer un autre auteur « marxisant » de la même période : Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, New York, 1944, London, 1945 [traduction française : *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983].
- [9] Sauf Negri, notons-le ici : cf. *L'anomalia selvaggia*, Milan, Feltrinelli, 1981, Appendice (non traduit dans l'édition française : *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982) : Considerazioni su Macpherson.
- o Le célèbre fragment de Marx sur le « travail aliéné » (dans les *Manuscrits économique-philosophiques* de 1844) est entièrement construit à partir des « moments » de la déduction lockienne sur ce point (peut-être à travers une médiation qui est la théorie hégélienne de la *Bildung*).
- [1] John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Revised Edition, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1963, *Second Discourse* § 123 : « the mutual Preservation of their Lives, Liberties, and Estates, which I call by the general Name : Property ».
- [2] John Locke, « De la propriété » (traduction nouvelle du *Deuxième Traité du Gouvernement civil*, chapitre V, par Paulette Taieb, disponible sur son site www.taieb.net). Seul ce concept d'une propriété « constituante » ou transcendantale me semble cohérent avec la thèse selon laquelle le travail du serviteur appartient à son maître (ou plus généralement le travail d'une personne « dépendante » en se combinant à celui de la personne dont elle dépend délivre un produit ou une valeur qui appartient entièrement à cette dernière : c'est elle, donc, qui est la véritable « personne »). Sur la possibilité d'articuler ces thèses avec la conception lockienne de « l'identité personnelle », telle qu'elle est exposée dans le chapitre II, xxvii, de *l'Essai sur l'entendement humaine*, cf. le Glossaire de mon édition de ce texte : Identité et différence. *Le Chapitre II, xxvii de l'Essay concerning Human Understanding de Locke. L'Invention de la conscience*, Paris, Seuil, 1998. Je remercie Jeremy Waldron de m'avoir suggéré un parallèle avec l'argument de Locke selon lequel si Socrate et Platon « partageaient les mêmes pensées », ils devraient être considérés comme « une seule personne ». Ce qui est présenté comme absurde dans le domaine de la conscience ne l'est plus dans celui du travail.

- 3] James Tully, *A Discourse Concerning Property. John Locke and his adversaries*, Cambridge (UK), New York, Cambridge University Press, 1980.
- 4] Cf. Robert Nozick, *Anarchy, State, And Utopia*, New York, Basic Books, 1974 ; Gerald A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; et la discussion critique de Carole Pateman, « Self-Ownership and Property in the Person : Democratization and a Tale of Two Concepts », *Journal of Political Philosophy*, 2002, 10 (1), pp. 20-53.
- 5] L'expression « renversement de l'individualisme possessif » figure notamment dans le livre de Negri sur Spinoza, où il s'agit d'opposer sa conception de la puissance de la multitude à la construction hobbesienne du pouvoir souverain (*L'Anomalie sauvage...*, tr. fr., op. cit., pp. 57 sq., 213 sq., 221, 227, etc.). Étonnamment Negri, qui a préfacé la traduction italienne du livre de Macpherson, ne s'intéresse pas à Locke ; il est vrai que sa position serait de nature à remettre en question l'opposition binaire qu'il veut théoriser.
- 6] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Œuvres Complètes, La Pléiade, III) ; *Discours sur l'économie politique* (O. C., III) ; *Le Contrat social* (O. C., III) ; *Emile ou De l'éducation* (O. C., IV). Goldschmidt Victor : *Anthropologie et politique. Les Principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983.
- 7] Voir le précieux commentaire de Catherine Larrère, « Propriété et souveraineté chez Rousseau », *Droits*, n° 22, 1995, ainsi que les analyses classiques de Victor Goldschmidt.
- 8] Jean Starobinski, « Le remède dans le mal : la pensée de Rousseau », in *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières*, Paris, Gallimard, 1989.
- 9] Faut-il dire qu'elles la diffèrent indéfiniment ? Ce n'est pas certain : dans les *Rêveries*, Rousseau trouvera une autre problématique de la jouissance qui lui permettra de parler des « heures de solitude et de méditation » comme de moments privilégiés où « je sois pleinement moi et à moi sans diversion, sans obstacle, et où je puisse véritablement dire être ce que la nature a voulu » (Deuxième Promenade, in *Œuvres complètes*, Pléiade, vol. I, p. 1002).
- o] Puisqu'elle fait écho à des formules messianiques d'Isaïe, 14, 1-4 ; 27, 7-9.
- 1] Le jargon franco-allemand de cette formulation n'a pas suffisamment retenu l'attention des commentateurs. Il s'explique à notre avis non seulement par la trace générale du langage de la Révolution française et de ses courants communistes (où « expropriateur » voisine avec « accapareur »), mais par la référence à l'*Exposition de la Doctrine Saint-simonienne* de 1829 (1^{re} année, rédigée par Bazard et Enfantin), toujours sous-jacente aux formulations de Marx sur l'exploitation.
- 2] Ou plutôt ce serait la conséquence inévitable du processus si les processus de l'exploitation qui s'inscrivent dans le corps du travailleur n'entraînaient pas aussi une *résistance* collective : la catégorie de « conscience de classe », que Marx n'a jamais nommée ainsi, trouve ainsi néanmoins un fondement anthropologique dans ses analyses.
- 3] Karl Marx, *Un chapitre inédit du capital*, tr. fr. R. Dangeville, Paris, U.G.E, Coll. « 10/18 ».
- 4] On la trouve en particulier dans *Misère de la philosophie* de 1847 (La métaphysique de l'économie politique, Sixième Observation). On sait que le livre a été écrit directement en français.
- 5] C'est aussi sur ce point que s'était faite la scission de « l'école française de sociologie du travail » dans son utilisation de Marx : d'un côté Pierre Naville (*Le Nouveau Léviathan, I : De l'aliénation à la jouissance*, 1957, rééd. Paris, Anthropos, 1977), de l'autre Georges Friedmann (*Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, Gallimard, 1946). Voir des développements en partie concurrents de ce problème chez Jean-Marie Vincent, *Critique du travail*, Paris, PUF, 1987, et Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, Préface de G. Canguilhem, Paris, Éditions Sociales, 1988.

- 6] Mais c'est aussi bien le moment où les projections de Marx sur le communisme comme « indivisiblement » appropriation de l'individualité et de la communauté – chacune *médiation* pour la réalisation de l'autre, comme l'énonçaient *L'idéologie allemande* et le *Manifeste communiste* – deviennent définitivement problématiques (par où l'inachèvement de l'œuvre prend une signification intrinsèque).
- 7] Derrida s'est expliqué sur ses rapports avec la tradition de la « théologie négative » en particulier dans « Comment ne pas parler » (in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1996), et dans la trilogie constituée de *Sauf le nom*, *Passions* et *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.
- 8] Derrida commente longuement ce rapport dans son recueil d'essais sur Blanchot : *Parages*, Paris, Galilée, 1985.
- 9] On notera ici que l'anglais, à la différence du français et de l'allemand (*Rückkehr* vs *Einkommen*) ou de l'italien (*ritorno* vs *reddito*) n'a qu'un seul mot *return* pour désigner le subjectif et l'objectif : l'action de revenir, de rentrer chez soi, voire de reconnaître, et l'action de recevoir, de restituer, de compenser ou récompenser, donc de profiter. Il s'agit là d'un « jeu de mots historial » dont la philosophie peut se servir pour penser une constitution spéculative, comme dans le cas du sujet lui-même (*subjectus* et *subjectum*).
- o] Jacques Derrida, *Donner le temps*, I. *La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, pp. 38-39.
- 1] *Ibid.*, pp. 131-132.
- 2] Derrida lui-même encore moins, je dois à l'honnêteté de le dire, si j'en juge par le « grognement » dont il accueille la version originale (anglaise) de ce développement.
- 3] Jacques Derrida, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 89-97 (*passim*).
- 4] « Cela n'entraîne pas qu'il faille procéder à un simple renversement et faire de l'être un cas particulier ou une espèce du genre *proprier*, donner/prendre la vie/la mort, un cas de l'événement en général nommé *Ereignis*... » (*ibid.*, pp. 100-101).
- 5] Jacques Derrida : « Les fins de l'homme », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 129 *sq.*
- 6] Jacques Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.
- 7] Je rappelle que l'essai sur l'identité personnelle incluse dans *l'Essai sur l'entendement humain* (II.27) s'organise tout entier en vue d'une réinterprétation « démythologisante » de la thématique du Jugement Dernier : cf. mon édition citée. Et plus récemment John Yolton, *The Two Intellectual Worlds of John Locke : Man, Person, and Spirits in the Essay*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2004.
- 8] Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.
- 9] Selon l'expression de P. Rosanvallon reprise par Castel (cf. *Le Capitalisme utopique*, Paris, Seuil, 1981).
- o] « To have a right (...) is, I conceive, to have something which society ought to defend me in the possession of » (*Utilitarianism*, 1863, chap. V : *On the connection between Justice and Utility*, édition online <http://www.utilitarianism.com/mill1.htm>).
- 1] Dans le même esprit, on lira les analyses de Donald Sassoon, *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century*, New York, The New Press, 1996, p. 137 *sq.* (« Building Social Capitalism 1945-50 »), à propos du conflit que suscite en Angleterre l'application du plan Beveridge : restriction du *Welfare* aux nécessiteux ou au contraire « principe d'universalité » de la sécurité sociale, tranché dans le sens du second en dépit de puissantes oppositions *du côté du patronat comme des syndicats ouvriers*.

- 2] Robert Castel, « Rencontre avec Robert Castel » (entretien avec Marine Zecca), *Ville-Ecole-Intégration*, n° 115, décembre 1998, « Gérer l'exclusion : entre droit commun et spécificité ». Voir plus récemment son livre *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil, 2003.

3. NOUVELLES RÉFLEXIONS SUR L'ÉGALIBERTÉ

Étienne Balibar

Étienne Balibar, né en 1942, est professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine. Il a publié *Lire le Capital* avec Louis Althusser, Roger Estabiet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, 1965 ; réédition aux PUF, coll. « Quadrige », 1996) ; *Spinoza et la politique* (PUF, 1985) ; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* avec Immanuel Wallerstein (La Découverte, 1988) ; *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993) ; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1997 ; réédition augmentée PUF, 2002) ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* (La Découverte, 2001) ; *Violence et civilité* (Galilée, 2010).

DEUX LEÇONS ^[1]

Il y a maintenant treize ans (c'était le Bicentenaire de la Révolution française), j'avais donné une conférence dans le cadre de la série des « Conférences du Perroquet », organisées au théâtre de l'Odéon par Alain Badiou, Natacha Michel et leurs amis, que j'avais intitulée « La proposition de l'égaliberté », en prenant le terme de « proposition » dans le double sens qu'il peut avoir en français : un énoncé caractérisé par sa signification et sa forme, et une invitation ou une suggestion que l'on fait à d'autres. Le texte a été réédité ensuite en français et dans diverses langues sous le titre plus conventionnel : « Droits de l'homme et droits du citoyen : la dialectique moderne de l'égalité et de la liberté ». Depuis que je me suis ainsi risqué à forger un « mot-valise » pour suggérer que la combinaison des deux notions clés de la philosophie politique classique constitue le cœur même de la représentation du citoyen qui n'a cessé d'être revendiquée par la modernité et qui depuis deux siècles a totalement transformé notre idée de « l'homme », il faut bien dire que l'idée elle-même n'a cessé de me sembler profondément énigmatique. En tout cas je n'ai cessé de réfléchir aux difficultés qui la caractérisent. Dans le même temps, cependant, d'autres la trouvaient éclairante et l'importaient dans différents contextes, en particulier pour signaler la possibilité d'une alternative « égalitariste » à la conception dominante en philosophie politique, qui repose sur

le primat de l'idée de liberté par rapport à celle d'égalité – quand ce n'est pas sur la critique des « illusions » de l'égalité et de l'égalitarisme au bénéfice du principe de liberté, posé comme un absolu. Ils ont parfois suggéré aussi que le concept ou la notion d'« égaliberté » pourrait devenir un instrument utile afin de mettre en évidence qu'entre la modalité « formelle » de combinaison de la liberté et de l'égalité (dont on admet généralement qu'elle caractérise les systèmes constitutionnels issus des révolutions « bourgeoises »), et les revendications « matérielles » ou « substantielles » des mouvements d'émancipation de classes exploitées, de groupes sexuellement ou culturellement dominés, ou d'autres « minorités », l'articulation est possible ou même intrinsèquement nécessaire^[2].

Que mes formulations aient été invoquées de cette façon, dans des contextes à la fois théoriques et politiques, m'a certes convaincu qu'il ne s'agissait pas ici de simples subtilités verbales. Mais cela n'a pas résolu pour autant les difficultés que j'apercevais dans mon exposé. L'invitation que vous m'adressez sera donc l'occasion d'un après-coup. Conservant l'idée d'un « fondement » pour la philosophie politique, du moins dans la mesure où elle a affaire aux figures historiques de *l'émancipation*, je voudrais remettre en chantier la notion de l'égaliberté et les raisonnements qui la sous-tendent.

Ces considérations seront réparties en deux moments, correspondant à deux « leçons » successives, dont je commence par indiquer brièvement l'articulation. Dans tous les cas, il s'agira de tenir à la fois la dimension *historique* et la dimension *logique* de la question de l'égaliberté. Mais, dans la première leçon, je m'intéresserai essentiellement au dilemme qui est inhérent à l'institution moderne de la citoyenneté : celui qui oppose une notion *universaliste* du citoyen (telle qu'elle se fonde sur les *Déclarations* inconditionnelles des « droits de l'homme »), et une notion *matérialiste* de « droits sociaux » (ou de « justice sociale »), d'où procède la distinction (et généralement aussi l'opposition terme à terme) de concepts « formels » et « substantiels » de la liberté et de l'égalité. Je montrerai que ce dilemme peut être mis en relation avec une tension essentielle de la philosophie politique, dont Hannah Arendt, en particulier, a montré qu'elle affecte de l'intérieur même la notion typiquement moderne de la « révolution ». C'est aussi ce qu'en d'autres lieux j'ai essayé de préciser en opposant un concept de la politique comme *émancipation* à un concept de la politique comme *transformation*^[3]. Dans la deuxième leçon, je m'efforcerai au contraire de remonter, plus largement, aux déterminations anthropologiques de l'articulation entre *subjectivité* et *communauté*, telles que les mettent en évidence les déplacements de l'objet et des objectifs des mouvements d'émancipation qui revendiquent la liberté et l'égalité, « avant » et « après » le tournant de la modernité. Entre ces deux leçons,

formellement indépendantes l'une de l'autre, il y aura cependant un élément d'articulation, qui sera constitué par une interrogation sur la *normalité*, dont j'essaierai de montrer qu'elle constitue la contrepartie éthique de toute conception « majoritaire » de la politique, ce qu'est en particulier une politique démocratique, faite « par et pour le peuple ».

I - DROITS FORMELS ET MATÉRIELS

LA « CITOYENNETÉ SOCIALE » ET LA QUESTION DES DROITS SOCIAUX

Comme je viens de l'annoncer, cette première leçon reprend l'examen des oppositions classiques entre liberté et égalité d'un point de vue « formel » et d'un point de vue « matériel » (ou substantiel). Pour des raisons qui je l'espère s'éclaireront au fur et à mesure, l'accent sera mis tantôt sur la liberté plus que sur l'égalité, tantôt inversement. Mais au bout du compte il faudra bien entendu en revenir à cette interdépendance logique dont j'avais suggéré dans mon exposé ancien qu'on peut la penser selon le schème classique de *l'elenchos*, c'est-à-dire de la réfutation simultanée des deux « négations » possibles : en posant que la négation de la liberté détruit en fait l'égalité, et que la négation de l'égalité détruit en fait la liberté. C'est pourquoi précisément il est impossible de choisir *l'une contre l'autre*.

La distinction – généralement comprise comme une opposition – entre une conception *formelle* et une conception *matérielle* de la liberté et de l'égalité a une origine bien précise dans l'histoire des idées politiques : elle apparaît comme conséquence immédiate des révolutions dites « bourgeoises », qui se font au nom de valeurs à la fois universalistes et individualistes. Elles donnent une impulsion décisive à ce que Gerald Stourzh a appelé le processus de *constitutionnalisation des droits de l'homme*^[4] et formulent des conditions d'accès à la citoyenneté en tant que participation entière à la vie politique que je suggère d'appeler *capacités* (terme popularisé en français au XIX^e siècle par les œuvres divergentes de Guizot et de Proudhon, et qui sera retrouvé au XX^e siècle en anglais par Amartya Sen sous le nom de *capability*)^[5].

Pour préciser la signification de cette origine, nous pouvons nous référer à la présentation qu'on trouve dans les textes de jeunesse de Marx, où le caractère formel des droits politiques « bourgeois » est critiqué du point de vue de la substance matérielle du conflit social, et des revendications révolutionnaires qu'il suscite. Nous savons que la critique de Marx peut se *renverser* et devenir une *défense* du formalisme des droits, comme dans la tradition « libérale » et

« libertaire » (au sens anglo-saxon) des XIX^e et XX^e siècles, sans que pour autant la problématique générale soit vraiment transformée. Une lecture attentive des textes de Marx (notamment *La Question juive*) montre aussi que ce débat est enraciné dans les dilemmes et les conflits de la révolution bourgeoise elle-même (qu'il s'agisse des révolutions hollandaise, anglaise, française, et même de la révolution américaine), préfigurant ce qui devient aussitôt après la « question sociale ». En d'autres termes il anticipe le nouveau type de conflits et les dilemmes de l'État démocratique moderne – dont nous vivons aujourd'hui la crise –, et il contribue de façon essentielle à en déterminer la forme et le langage. Notons-le tout de suite cependant : la forme utopique et messianique sous laquelle Marx concevait l'avenir de la question sociale aura profondément influencé le discours de la politique d'émancipation, mais, pour cette raison même, elle s'est avérée de moins en moins adéquate à ses figures politiques et à ses développements réels.

La distinction de la liberté et de l'égalité formelles et matérielles a cependant aussi un contenu théorique qu'il ne suffit pas d'abstraire de ses conditions historiques, mais qu'il faut discuter pour lui-même. Or ce contenu, à mon avis, se réfère moins aux dilemmes envahissants en philosophie politique et morale depuis plusieurs décennies : individualisme ou communautarisme, primat de la liberté ou primat de l'égalité, positions « libertaires » et « égalitaires », etc., qui précisément demeurent abstraites, qu'à des questions « du second ordre », plus subtiles, qui concernent la relation *sociale* constitutive de *l'individualité* elle-même (ou comme je dis dans mon propre jargon philosophique le « transindividuel »). En ne définissant pas seulement la citoyenneté, le statut politique, la participation active à la sphère publique à partir de la jouissance de certains droits, et de *l'appartenance* à une certaine communauté, ou du *partage* de certaines capacités, de certaines responsabilités et de certains devoirs, mais de façon plus *active* à partir de la façon dont les individus *se confèrent les uns aux autres*, réciproquement, ces droits et ces capacités pour construire la communauté, la modernité a franchi un seuil décisif. Et l'un des plus grands intérêts de la « philosophie » à cet égard, c'est de montrer qu'il n'existe rien de tel au niveau spéculatif qu'une théorie *pure, unilatérale*, où la valeur de l'individu serait affirmée au prix d'un absolu renoncement à la communauté (même chez Robert Nozick ce n'est pas le cas)^[6]. L'inverse non plus, d'ailleurs. Le problème est toujours, pour toute grande philosophie, de trouver un moyen de dépasser cette alternative abstraite. Et en un sens plus un philosophe insiste au départ sur la valeur de fondement de l'un des extrêmes, plus au bout du compte il insistera sur la nécessité de reconstituer l'autre et de le déterminer pratiquement.

Mais il n'y a pas qu'en philosophie que les choses se passent de cette façon. C'est

aussi vrai dans le fonctionnement et le développement des institutions – sauf à ce que, dans ce cas, ce soient les tensions, les ambiguïtés, les conflits persistants entre différentes versions, différents vecteurs et polarités du champ transindividuel ouvert par l'invention moderne du citoyen qui passent au-devant de la scène. Ce qui, fondamentalement, veut dire que ce que j'appelle ici « le transindividuel » n'est pas de l'ordre de l'essence ou du principe, et ne constitue pas même (à la différence de termes comme « la communauté », « l'humanité », la « société » ou le « social » dont sa signification est proche) un horizon téléologique défini de manière univoque, mais forme un *problème*. Disons mieux : ce qui demeure ouvert à titre de problème et peut-être d'aporie insoluble (mais c'est cette aporie qui alimente la politique moderne, et l'engage dans un procès infini d'invention intellectuelle et pratique^[7]), c'est la question de savoir comment on peut *instituer le transindividuel*, trouver une institution du politique où ni l'individu ni la communauté, ni la liberté ni l'égalité ne peuvent exister sans leur contraire.

Ainsi que nous aurons l'occasion de le voir, la modernité s'est clivée sur ce point. Elle a tendanciellement évolué non seulement dans le sens de l'affirmation croissante de l'importance politique déterminante de la « question sociale » (et, par contrecoup, de la résistance toujours réaffirmée à la reconnaissance politique de la question sociale), mais dans le sens d'un *renversement* dans l'utilisation des termes : « abstrait », « formel », « matériel », « substantiel ». De ce point de vue également, les formulations de Marx sont symptomatiques. Elles se tiennent sur la ligne même où a lieu le renversement. Marx (suivant ici de près Rousseau) explique que la notion universaliste des « droits de l'homme », d'où sont censés dériver les droits du citoyen avec leurs limitations propres, peut jouer en réalité des rôles opposés dans l'histoire : tantôt on y verra l'expression *vraie* du mouvement qui conduit à une émancipation radicale, tantôt on y dénoncera une *illusion* ou un *masque*, recouvrant et mystifiant la domination bourgeoise de la « propriété ». Elle peut donc aussi bien désigner une reconnaissance authentique de « l'essence générique » de l'homme (*Gattungswesen*) que servir à constituer une communauté politique aliénée, dans laquelle les conflits de la société civile trouvent un dépassement imaginaire^[8]. Marx insiste, cependant, sur la nécessité où se trouve cette philosophie de « combler l'écart » entre la revendication formelle de l'égalité (que nous pourrions aussi appeler aujourd'hui symbolique) et la mise en œuvre pratique de ce principe dans la réalité (ce que l'allemand appelle *Wirklichkeit*). C'est pourquoi il pose une relation nécessaire entre la capacité des individus de se développer « jusqu'au stade de la totalité » et la forme d'association qu'il identifie au « communisme », dans laquelle « le libre développement de chacun devient la condition du développement de tous. »^[9] Ces formulations sont tout à fait dans la ligne de la tradition universaliste dominante dans la « première

modernité » et la période des Lumières, et du concept de citoyenneté qui lui correspond. Elles s'enracinent dans les débats des révolutions dites « bourgeoises » et dans leurs tendances les plus radicales. C'est la première Modernité, en effet, qui s'est représenté le sens et les fins de l'histoire comme un procès continu de réalisation ou de matérialisation des droits formels (« symboliques »), dont la combinaison de l'égalité et de la liberté forme l'essence, et par conséquent comme un procès qui vise à « transformer le monde » : non par hasard, cette formulation (dont il faudrait sans doute rechercher les origines dans la pensée de Bacon) passe littéralement de Kant à Fichte et de Fichte à Marx.

Mais on rencontre chez Marx une autre façon de développer la signification et la portée politique pratique de la proposition de l'égaliberté, qui engage déjà dans la direction de la *seconde modernité*, post-révolutionnaire, et qui implique un renversement tendanciel du rapport entre l'aspect formel et l'aspect matériel, ou le symbolique et le réel. Tel est le cas, me semble-t-il, lorsque Marx avance comme un mot d'ordre *politique* la thèse selon laquelle « l'émancipation de la classe ouvrière sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes », où le terme *œuvre* (*work* dans la version originale anglaise de l'*Adresse inaugurale* de l'Association Internationale des Travailleurs, 1864) renvoie à la fois au « travail » et à « l'activité ». Il faut interpréter cette idée comme signifiant que la pratique et sa matérialité propre n'ont pas à être *ajoutées de l'extérieur* à des principes dont il s'agirait ainsi de compenser le caractère formel, de corriger l'abstraction, ou de combler le vide. La politique se déroule toujours déjà dans le champ de la pratique, et ce sont ses conditions matérielles qui lui confèrent son énergie, son mouvement. Cependant il faut aussi admettre qu'au sein de cette matérialité essentielle à la pratique (et que Marx fait dériver, en dernière instance, de l'essence *productive* de l'homme et de la société, du travail et des rapports de production – ce que Saint-Simon avait appelé « l'industrie » – en tant que facteur déterminant de constitution de la société), l'élément *formel* représenté par les *idées*, la *conscience*, les *principes*, joue un rôle décisif. Il forme le moment « subjectif », ou ce qu'on pourrait appeler *l'élément différentiel de la pratique* elle-même, celui qui « fait la différence » en son sein – donc l'équivalent de ce que Hegel avait appelé la « négativité ». Ce n'est évidemment pas un hasard si Marx a développé l'idée de l'auto-émancipation de la classe ouvrière dans un rapport intime avec un « mouvement ouvrier » contemporain où les noms de « citoyen » et de « citoyenneté » étaient largement utilisés pour désigner le genre d'égalité et de fraternité régnant parmi les militants révolutionnaires^[10]. Nous n'avons pas tellement affaire ici à l'idée d'une réalisation matérielle continue des idées qu'à l'idée du *devenir conscient* des contradictions, au travers duquel celles-ci engendrent la force subjective même qui leur apportera une solution. C'est donc bien déjà une expression caractéristique de ce que j'ai appelé le

renversement du rapport entre l'aspect formel et l'aspect matériel dans l'institution des droits et leur constitution en système transindividuel, même si, selon toute apparence, ce n'en est pas le stade final ni le plus efficace historiquement, ne serait-ce qu'en raison de la réticence avec laquelle Marx prend en compte l'élément du *droit*, et de sa critique constante, intransigeante et indifférenciée, du « formalisme juridique » ou de la forme juridique de la politique.

Ces considérations préliminaires, sous-tendues par un bref rappel de thèmes marxistes bien connus, devraient nous aider à entreprendre une comparaison plus systématique des deux moments historiques que j'ai désignés respectivement comme *première et seconde modernité*, de part et d'autre des révolutions politiques et de la révolution industrielle^[11]. Sans doute n'y a-t-il pas de séparation rigide entre l'une et l'autre. C'est de l'idéal d'une citoyenneté universelle, ou plutôt de ses tensions internes, qu'est issue la « seconde modernité », l'interprétation des droits comme autant de moyens de transformer de l'intérieur la pratique historique et ses conditions matérielles. Et le programme de réalisation des « droits de l'homme et du citoyen » formulé par les Lumières n'a évidemment pas cessé d'influer sur l'histoire de la « question sociale », ne serait-ce qu'à travers l'affirmation du caractère « originaire » ou « fondamental » des droits sociaux. C'est donc uniquement pour les besoins de l'analyse conceptuelle que nous opposons les deux moments : il s'agit, avant d'en étudier l'interférence pratique, de montrer que *chaque modernité*, chaque nouvelle façon de penser la réciprocité de l'égalité et de la liberté, est susceptible d'engendrer ses propres conséquences et ses propres problèmes, et comporte donc sa propre « dialectique ».

LA CITOYENNETÉ « UNIVERSELLE » : DUALISME ANTHROPOLOGIQUE ET DILEMMES DU FONDEMENT DE LA POLITIQUE DÉMOCRATIQUE

J'ai appelé *première modernité* (avant et pendant les « révolutions bourgeoises », qui se sont désignées elles-mêmes comme des « insurrections des droits de l'homme », faites par des *insurgés*, en anglais *insurgents*, en espagnol *insurgentes* ...) le moment où l'idée de la « citoyenneté » a cessé de renvoyer à un *statut* fermé, privilégié, et pour la première fois dans l'histoire a été mise en relation avec le principe d'un *droit universel à la participation politique*. Mais on va voir que, paradoxalement, ceci ne l'a aucunement empêchée de demeurer associée à la perpétuation de vieilles exclusions, et, ce qui est peut-être encore plus significatif, au surgissement de *nouveaux principes d'exclusion*, en un sens encore plus profondément enracinés que les précédents dans un « essentialisme » anthropologique.

Pour comprendre la profonde contradiction inhérente à la « citoyenneté

universelle » (et donc à l'universalisme politique) de la première modernité, il faut commencer par bien distinguer deux façons de comprendre l'universalisme et de l'appliquer à la condition humaine. Cette tension est déjà présente dans ce que nous avons pris l'habitude d'appeler les « religions universalistes » (essentiellement les monothéismes chrétien et musulman, peut-être aussi le bouddhisme, si tant est qu'il s'agisse d'une « religion » dans le même sens du terme), mais elle se déploie complètement dans la forme sécularisée de l'éthique et de la politique modernes. L'universalisme a un aspect *extensif* et un aspect *intensif*. Le premier (qui est difficilement dissociable d'une institution de caractère étatique) renvoie à l'idée d'un espace sans limites ou sans frontières, dans la totalité duquel règne un même « principe » ou s'exerce une même « loi » positive. C'est *l'empire de la loi*. Au contraire le second se présente négativement comme *réfutation* ou *dénégation*^[12] des différences. Et celles-ci sont elles-mêmes de deux sortes : des *contraintes* et des *discriminations*. L'universalisme intensif est donc celui qui récusé dans le champ politique le pouvoir arbitraire, ce qu'il appelle la « tyrannie » ou le « despotisme », et qui abolit les « privilèges » de statut, d'ordre ou de caste^[13]. Non-contrainte et non-discrimination valent pour *toute communauté*, et notamment pour toute « nation », ce qui fait d'elle, en principe, une image de la communauté *humaine* qui, comme telle, est la communauté « ultime » ou « absolue ». C'est ce principe d'universalité intensive que j'ai assimilé il y a un instant à un « droit universel à la politique », on pourrait même dire plus précisément la *politique active*, le « droit aux droits » dont parle Arendt. C'est pourquoi elle tend au moins virtuellement à identifier l'homme et le citoyen, à (re)penser l'homme dans l'horizon de la citoyenneté et de la participation politique qui le rend « autonome », maître de son propre sort, elle fait de *tout homme* un « citoyen en puissance », disqualifiant par avance les *différences anthropologiques* qui, dans la cité antique, notamment, restreignaient l'accès à la citoyenneté.

Cette caractérisation rapide de l'universalité intensive dont l'idée est devenue indissociable de la citoyenneté moderne nous permet alors de réfléchir à nouveau sur les conflits et les antithèses qui commandent son expression philosophique dans les grands systèmes de l'âge classique (dont bien entendu nous sommes toujours les héritiers) : non seulement le dualisme des *médiations institutionnelles* au travers desquelles se développe le processus de « constitutionnalisation des droits de l'homme » (l'État et le marché, le « corps politique » et la société civile marchande), ou leur formalisation comme droits du citoyen ; mais le dualisme anthropologique qui dérive de l'opposition tendancielle entre un discours de la *subjectivité* (et en ce sens de l'intériorité) et un discours de *l'individualité* (impliquant pratiquement le primat d'une philosophie de l'extériorité).

On peut en effet se demander comment il se fait que la notion de l'égaliberté des citoyens, dont les implications pratiques sont largement les mêmes dans différents systèmes juridiques ou les « constitutions » démocratiques modernes, se fonde sur deux « paradigmes » aussi profondément différents que l'individualisme utilitariste et la communauté républicaine des citoyens en ce qui concerne la représentation des *fondements philosophiques* et des *médiations institutionnelles* correspondantes. Les raisons ne résident pas seulement à mes yeux dans des différences de traditions nationales (le « pragmatisme », « l'individualisme » de la tradition anglo-saxonne, « l'idéalisme » ou le « subjectivisme » des traditions continentales, d'ailleurs hétérogènes), et des histoires politiques et sociales, mais dans l'importance de véritables *choix métaphysiques*, de part et d'autre de ce que, avec Michel Foucault, nous pourrions appeler les « points d'hérésie » du discours et de la pratique de la modernité. Comme toujours, les philosophes portent ces choix à l'extrême, permettant d'en apercevoir les enjeux : d'un côté Locke et Adam Smith, de l'autre Rousseau et Kant – mais le détail est souvent moins simple, car ces discours ne se développent pas indépendamment les uns des autres, ils ont tendance à *intérioriser* leur propre opposition, et il y a des figures inclassables. Au bout du compte il s'agit de comprendre comment se « constitue » l'articulation de la société et de l'État, mais pour cela il faut réfléchir au « fondement » de l'universalité, ou il faut penser l'origine métaphysique du « droit », de la capacité politique de tout homme, ou de son *devenir citoyen* (que l'Antiquité avait renvoyé à une *éducation du citoyen* : *paideia*, *cultura*, et qui doit maintenant relever de la « formation » même de l'humain dans l'homme). En ce sens les « médiations » à la fois discursives et institutionnelles de la citoyenneté universelle *précèdent* la pratique « insurrectionnelle », le moment d'émancipation révolutionnaire où le citoyen moderne s'affirme comme tel contre les despotismes et les privilèges, mais aussi elles la *suivent*, elles ne cessent d'informer sa réalisation « constitutionnelle », et donc elles la *délimitent*. Ce que nous devons essayer de comprendre, ou du moins de décrire, c'est la façon dont le fondement anthropologique *se divise en deux*.

Le fil conducteur que je propose de suivre ici repose sur l'articulation de deux catégories philosophiques, entre lesquelles se divisent tendanciellement les philosophies de l'âge classique, les catégories de *sujet* et *d'individu*, avec deux façons de hiérarchiser le rapport constitutif entre la société et l'État (mais aussi, nous allons le voir, leur contestation) : celle qui met au premier plan la question de la *communauté* et celle qui met au premier plan la question de la *propriété*. C'est de cette façon que, dans mon essai de 1989, j'avais proposé de schématiser, en les représentant par un diagramme, les symétries du discours qui pense l'équivalence de la liberté et de l'égalité en tant que « bien commun » des membres d'une communauté (nation, mais aussi classe, ou classe révolutionnaire « universelle », à

partir de la notion de *fraternité*), et du discours qui pense cette équivalence en tant que « réciprocité » des conditions et des droits entre les propriétaires qu'associe la pratique de l'échange. On peut préciser cette terminologie, car l'âge classique inscrit d'un côté le *sujet* – corrélat traditionnel du *souverain* – dans une « communauté de citoyens » qui peut être un État (la formalisation typique étant ici proposée par le *Contrat social* rousseauiste)^[14] ou un au-delà de l'État (une utopie communiste ou communautaire), et de l'autre *l'individu* ou *l'agent* dans un réseau de relations d'échanges (intellectuels aussi bien que marchands) pour lesquels il s'impose de reprendre dans toute son extension la notion classique de « commerce »^[15].

Le « sujet » rousseauiste (Rousseau est responsable de la mutation du sens de la catégorie de *sujet* dans le langage philosophique, dans la mesure où – par une brutale réduction de verticalité – il identifie la « sujétion » individuelle à une participation au « souverain » collectif) est immédiatement un *législateur*, dont la caractéristique anthropologique par excellence est une *conscience morale* (en anglais *conscience*, en allemand *Gewissen*) qui exprime dans le for intérieur de l'individu la différence de l'intérêt particulier et de l'intérêt général, donc de la « volonté particulière » et de la « volonté générale », soumettant la première à la seconde et affirmant les droits supérieurs de la communauté au sein de l'individualité. A l'opposé « l'individu » lockien, et a fortiori celui des économistes classiques (Smith), est un *agent* dont l'autonomie de décision repose sur l'idée, placée par Locke au centre de la philosophie politique, de la « propriété de soi-même » (*proprietor of one's Person*, ce que Macpherson a appelé le principe de « l'individualisme possessif »)^[16]. Il est bien entendu lui aussi caractérisé par une *conscience de soi*, mais essentiellement *psychologique*, qui institue une « responsabilité » universelle de l'individu par rapport à ses actions et aux conséquences bonnes ou mauvaises qu'elles peuvent entraîner pour lui-même ou pour les autres, doublant en quelque sorte d'une dimension juridique et morale le mouvement indéfini *d'acquisition* de « biens » ou de propriétés qui forme la « vie » de l'individu.

L'homme de la première modernité en tant que citoyen en puissance a ainsi une double possibilité de relation avec la *norme sociale* : une possibilité subjective fondée sur l'intériorité et l'intériorisation de la loi à la conscience de soi, ou une possibilité objective fondée sur l'utilitarisme et l'observance des « règles », des « convenances ». Ce sont bien deux façons d'articuler l'individu et la société, perçues comme antithétiques depuis l'âge classique jusqu'à nos jours, mais dont il faut aussitôt remarquer qu'elles sont tout aussi *universalistes* l'une que l'autre et surtout qu'elles comportent l'une et l'autre la possibilité de *l'exclusion* inscrite au

cœur même du principe d'*inclusion*. Cette possibilité vise désormais non les « étrangers » à la communauté des citoyens en général, mais les individus ou les groupes qui sont perçus ou déclarés « étrangers » à la norme d'humanité ou à sa réalisation complète : les femmes, les enfants, les criminels, les fous, les représentants des « races inférieures », etc. Elle a été remarquablement exposée et interprétée par Geneviève Fraisse et par d'autres historiennes féministes en ce qui concerne les racines anthropologiques de l'exclusion des femmes de la citoyenneté active dans les constitutions de l'âge classique (dont il est clair que la trace n'est toujours pas universellement effacée), qui ne renvoient pas à un « patriarcat » ou à un ordre généalogique traditionnel, mais à une doctrine de la *raison publique*, de l'accès différentiel à la *capacité de raisonner* et à la rationalité elle-même^[47]. Cette exclusion, avec d'autres semblables sur lesquelles je vais revenir, est précisément susceptible de se penser soit comme une *déchéance de la subjectivité*, un surgissement du « non-sujet » privé de raison dans la figure même du sujet universel (ou un renversement de la relation constitutive entre le sujet universel, « transcendantal », et le sujet « empirique », particulier et limité dans ses intérêts), soit comme une *déchéance de l'individualité autonome*, de la « capacité d'action » (*agency*). La question qui se pose alors est de savoir si l'on peut tracer, dans la logique paradoxale de l'universalité classique, une frontière nette entre *l'humain* et *l'inhumain* (ou l'infrahumain), mais surtout, ce qui est beaucoup plus décisif du point de vue de l'institution de la citoyenneté, entre des oppositions qui seraient en quelque sorte *dialectiques*, c'est-à-dire qui recèlent un *conflit de principes* entre le « droit » et le « fait » (et impliquent par là même une lutte entre ceux qui s'emploient à maintenir les différences et ceux qui visent à les remettre en question : les maîtres et les esclaves, les patrons et les ouvriers, les hommes et les femmes ...), et d'autres oppositions qui seraient essentiellement *non-dialectiques*, tendancielle ment renvoyées à la nature, voire à la naturalisation des pratiques d'exclusion reléguant hors de la nature humaine différentes « anormalités » et « minorités ». C'est tout le problème de la *folie* et de la *criminalité*, c'est plus encore peut-être le problème de *l'enfance* dont le caractère d'exclusion « provisoire » ne fait qu'accentuer le caractère « naturel » (on n'imagine pas, ou pas encore, que les enfants luttent contre les adultes pour sortir de la minorité, ou revendiquent l'égalité des droits ...) ^[48].

L'universalisme classique, dont le principe émancipateur que j'ai dit « intensif » repose sur l'idée d'un droit universel à la politique, débouche alors sur une dialectique de *capacités* et d'*exclusions* (souvent dites, précisément, « incapacités » par le droit civil et constitutionnel) où se déploie le paradoxe d'une citoyenneté qui est *inconditionnellement* exigible et cependant grevée de *conditions*. Mais ces conditions ne sont pas historiques (donc pas immédiatement désignées comme

transformables : il appartiendra ultérieurement à une « critique sociale » étroitement liée à la pensée socialiste d'essayer de faire apparaître la plus grande partie d'entre elles comme constituant les « épiphénomènes » du capitalisme ou de l'inégalité des conditions). Elles sont renvoyées dans un niveau anthropologique profond où la nature humaine « se limiterait » ou « se contredirait » elle-même, ce qui donne lieu à la distinction du normal et de l'anormal, de l'humain et de son double, de son envers ou de sa perversion. Toutes figures, notons-le, qui ont été projetées sur les différentes « minorités » de la citoyenneté classique, y compris les femmes, mais jamais sans contestation ou malaise, et qui travaillent l'objectif paradoxal d'instituer une « acquisition » de droits politiques qui sont en droit toujours déjà acquis (« *birthrights* »), ou encore de refuser leur jouissance en particulier à certains individus alors qu'ils sont pensés comme universels et « imprescriptibles » ^[19].

LA « CITOYENNETÉ SOCIALE » ET LA QUESTION DES DROITS SOCIAUX

Je passe maintenant à l'examen du deuxième moment, correspondant à ce que j'ai appelé hypothétiquement la « deuxième modernité », où le problème de la citoyenneté apparaît inséparable de revendications de justice sociale, et par conséquent d'une dialectique « infinie » de l'universalité et de la pratique, ou de la transformation sociale, dans laquelle l'égalité tend à apparaître comme une *construction* historique plutôt que comme un « donné », et la liberté comme une *conquête matérielle* plutôt que comme un « principe ».

De même que, dans la première partie de cet exposé, j'ai associé le dualisme anthropologique du sujet et de l'individu avec la façon dont la constitution classique de l'égaliberté produit une figure de citoyenneté universelle caractéristique de la première modernité, je voudrais maintenant associer les tensions de la question sociale et les débats, typiques de la deuxième modernité (ou de la modernité tardive), qui concernent le caractère contraignant ou non de ce qu'on appelle les droits sociaux, tels que le droit au travail, le droit aux assurances sociales et à l'éducation, le droit aux biens culturels, mais aussi les droits d'association et de revendication, avec une figure du citoyen que, suivant T. H. Marshall et ses continuateurs, j'appellerai la *citoyenneté sociale* ^[20]. Je voudrais suggérer que nous avons affaire à une relation étroite entre « droits sociaux » et « citoyenneté sociale », de sorte qu'il faut nécessairement discuter les deux problèmes ensemble, du point historique comme du point de vue théorique. Pourtant je ne souhaite pas identifier ces deux notions purement et simplement : je veux plutôt chercher à comprendre la dialectique de leur interaction, qui concerne à la fois leur renforcement mutuel et la façon dont l'une est *limitée* par l'autre.

Mais pour pouvoir décrire complètement cette dialectique, comprendre la nouvelle signification qu'elle confère à l'idée de l'égaliberté, et les aspects du rapport transindividuel qu'elle fait émerger, il faut invoquer aussi un troisième terme, qui échappe à la simple discussion des idées, ou des perspectives constitutionnelles, mais constitue une *force historique* agissant réellement et *s'insérant dans toute relation* entre les individus et les groupes, et même, nous allons le voir, *entre les individus et eux-mêmes, comme entre les groupes et eux-mêmes* (ou si l'on veut, entrant nécessairement dans la constitution de toute « individualité » comme de toute « collectivité ») : je veux parler de *l'État*. Pour que soient définis et reconnus pratiquement des droits sociaux, pour qu'une définition purement « politique » de la citoyenneté devienne aussi une définition « sociale » (qui bien entendu est plus que jamais aussi une façon *politique* de définir la citoyenneté, ou correspond à une *politisation du social* autant qu'à une *socialisation du politique*), il faut que l'État se transforme lui-même en *État social* (plus ou moins démocratique). Et c'est là bien entendu un fait politique. Mais il faut aussi à l'évidence que l'État lui-même, non seulement « élargisse » ses sphères d'intervention, pour se faire l'agent d'une nouvelle « gouvernementalité » sociale, mais qu'il y soit *poussé*, voire *contraint*. En conséquence il va falloir esquisser une nouvelle dialectique dont les moments seront les suivants : 1) nous devons rappeler schématiquement comment la critique du caractère « formel » des libertés publiques et des droits civils a changé de contenu sous l'influence de la question sociale, ou plus exactement de la question des *différences et des luttes de classes* ; 2) nous devons nous pencher sur la différence conceptuelle entre droits, citoyenneté et État, sur qui l'adjectif « social » se distribue maintenant, de telle sorte que le politique dans son ensemble se trouve conceptualisé en termes de processus et de conflits sociaux ; 3) nous devons mettre en évidence le tournant décisif qui permet aux politiques sociales (ou politiques de *welfare*) de s'instituer dans la forme d'une citoyenneté sociale *universaliste* par opposition à des institutions de charité ou d'aide humanitaire, en examinant à cette occasion les arguments qui associent des *droits* avec des *activités* ou des *actions* dans cette nouvelle configuration : le statut politique du « travail », l'articulation de l'individuel et du collectif dans les luttes révolutionnaires, enfin la reconstitution du concept de « liberté positive » (par opposition aux libertés simplement « négatives » du libéralisme).

La critique des libertés formelles est, on le sait, à l'origine de la renaissance du problème de la *justice* dans les sociétés modernes, bien qu'en un sens totalement différent de celui que lui conféraient les théoriciens antiques et les théologiens. En effet cette réactivation procède du surgissement de l'antagonisme (division, inégalité, conflit) des classes sociales, qui forme un obstacle à la réalisation des droits universellement « déclarés » ou constitue un démenti à leur universalité

symbolique. De cette faille interne à la problématique de l'émancipation procède alors l'idée, tout aussi critique (ou qui se présente comme une critique de la critique, en termes hégéliens une négation de la négation), d'une politique de la « transformation » (de la société, ou des rapports sociaux, sinon du « monde »). Les contradictions de classes, chez tous les penseurs socialistes du XIX^e siècle mais aussi chez certains de leurs adversaires libéraux et conservateurs, apparaissent comme des contradictions *structurelles* dans la mesure où, en deçà de l'État, de la « représentation politique », elles s'enracinent dans la « société » elle-même. Mais c'est précisément pour cette raison qu'elles permettent de penser l'État « dialectiquement » ou « organiquement », non pas comme une instance *externe* aux rapports sociaux, mais comme l'agent même de leur régulation et de leur reproduction [21].

De façon prédominante, elles apparaissent aussi comme des conséquences de la façon dont le *travail est socialement organisé* : non seulement le travail industriel ou le travail salarié, mais, plus généralement l'activité socialement utile, qui peut s'élargir en direction du travail domestique, du travail de gestion et de direction (voire d'exploitation), ou des travaux intellectuels ou artistiques. Ce qui leur confère une signification politique et éthique, c'est d'abord la façon dont s'y manifestent des phénomènes de *domination et d'aliénation, de lutte et de reconnaissance* [22] qui s'étendent à toute la vie humaine, mais c'est aussi le fait que, de proche en proche, les conflits et les tensions morales qui procèdent du travail mènent à une « catégorisation » ou « classification » de la société tout entière. Le problème de la justice, dès lors, ne se pose plus en rapport avec la singularité des mérites et des démérites de l'individu, ou avec la destination transcendante de la société dans une perspective eschatologique, mais en termes *d'obstacles* immanents qu'il s'agit de surmonter *politiquement*, par l'intervention directe ou indirecte de l'État (par exemple au moyen de l'éducation) de façon à parvenir, pour les individus et les groupes ou classes auxquels ils appartiennent, à la réalisation la plus complète possible de leurs capacités. Le problème de la *justice sociale* apparaît alors de façon privilégiée, sinon unique, comme la reformulation de la question de l'égaliberté, même si parfois d'autres termes sont mis en avant pour tenter de marquer la différence des points de vue (par exemple « équité », « dignité », etc., termes dont il est intéressant de noter qu'ils sont tous repris d'une tradition antérieure à la citoyenneté moderne pour être investis d'une signification nouvelle).

Droits sociaux, citoyenneté sociale, État social, toutes notions interdépendantes et étroitement liées à la problématique de la justice, ne sont cependant pas synonymes. Le terme le plus difficile à saisir et à définir est justement celui de « citoyenneté sociale », parce qu'il constitue la médiation entre l'idée, la

revendication, la définition de « droits sociaux », qui se présentent à leur tour comme *inconditionnels*, donc font pression pour être admis dans ce qu'on pourrait appeler avec Claude Lefort *l'invention démocratique* – qui n'est autre qu'une histoire de l'universel – et la constitution d'un État de type nouveau, qui cristallise des rapports de force et tente de les formaliser dans une « hégémonie » historique^[23]. Le fait décisif à cet égard me semble être que l'État auquel nous avons affaire ici soit toujours déjà un *État national*. L'institution de la citoyenneté sociale résulte, au moins indirectement, de luttes et parfois même d'insurrections, mais elle se « sert » de la nécessité où se trouve l'État-nation de créer par-delà les différences de classes, mais sans pour autant les abolir (et même, dans certaines circonstances critiques, au travers de leur expression révolutionnaire), une « appartenance » nationale commune. Et l'État national se « sert » aussi de la politique sociale et de la médiation ou du déplacement des conflits sociaux pour se présenter comme instance commune représentative d'intérêts supérieurs. C'est ce que j'ai proposé ailleurs d'appeler le « Théorème de Machiavel », en référence aux chapitres initiaux des *Discours sur la Première Décade de Tite-Live* dans lesquels sont décrits les effets de renforcement de la puissance de la République romaine par l'institution du « tribunat de la plèbe » et de la représentation des intérêts du peuple en face du Sénat^[24]. La reconnaissance des droits sociaux (ou de certains d'entre eux, depuis le droit du travail jusqu'au droit à l'éducation, à la santé, à la culture) n'est bien entendu jamais irréversiblement acquise, elle demeure l'enjeu de luttes et de rapports de forces. Mais dans la mesure où elle forme un véritable système de citoyenneté sociale incorporé à la légitimité de l'État, qui devient de ce fait même un *État national (et) social*, elle renforce (et en vérité reconstitue, sur des bases nouvelles) l'équation moderne de la citoyenneté et de la nationalité^[25].

Cette équation, toutefois, peut toujours se lire (et s'interpréter, être invoquée dans le champ politique) dans les deux sens, et surtout elle comporte une face *exclusive* aussi bien qu'une face *inclusive*. Elle subordonne l'institution des droits, leur reconnaissance pour des individus et des groupes, à l'appartenance à la nation, donc à la formation d'une *identité collective*. Mais aussi elle ne cesse de remettre en question cette identité ou ses représentations imaginaires, car elle comporte une référence intrinsèque à une forme d'existence humaine et à une expression de l'individualité qui possède, à nouveau, un caractère transindividuel et une potentialité d'expansion illimitée : le *travail*, ou plus généralement encore, *l'activité* transindividuelle ou « coopérative ». Ce qui veut dire que, dans les formes d'une tension morale et politique très forte, la « citoyenneté sociale » peut apparaître à la fois comme *plus nationale (et nationaliste)*, lorsqu'elle tend vers l'idée de « préférence nationale » pour le droit au travail et les droits sociaux) et *moins nationale* (voire plus « internationaliste », depuis la mise en vigueur des

réglementations de l'OIT, etc., jusqu'à l'internationalisme du mouvement ouvrier qui la défend) que la citoyenneté classique. En clair, elle accentue les traits contradictoires de l'idée de citoyenneté en général. D'où une tension morale et politique très forte.

Historiquement, le débat crucial à cet égard est celui qui prend place au moment de la mise en place du « Welfare State » en Europe occidentale, à la veille et au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale. Il s'agit de savoir si la législation sociale (y compris l'assurance chômage, le droit aux soins médicaux et à la scolarité longue) se définit sur des bases de ségrégation, d'exclusion et de stigmatisation de certains groupes sociaux (les « pauvres »), ou bien sur des bases *civiques* universalistes, en termes d'intégration de toute la population. Ce débat, on le sait, vient des origines mêmes de la « question sociale » : il court depuis la mise en place de la législation à la fois répressive et charitable aux fins de contrôle social qui accompagne la révolution industrielle anglaise (« Speenhamland »)^[26] jusqu'à la « révolution réformiste », social-démocrate, du lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, illustrée en Angleterre par le Plan Beveridge, dont la théorisation de Marshall est précisément la formalisation^[27]. C'est alors que les données du débat entre marxisme « révolutionnaire » et socialisme « réformiste » se transforment par la mise en œuvre de nouvelles conceptions contradictoires concernant le « service public » et l'objet de la politique sociale. L'État national social institue la « citoyenneté sociale » de façon plus ou moins complète et conflictuelle *entre* deux voies opposées de traitement de la « question sociale », ou plutôt *au-delà* de leur symétrie : d'un côté *l'assistance aux pauvres* paternaliste de tradition à la fois étatique et religieuse, qui s'assimile à un ordre disciplinaire ou même répressif ; de l'autre la *solidarité ouvrière* de type révolutionnaire ou libertaire (fondée sur l'idée de l'autonomie de la classe ouvrière par rapport à l'État et à la citoyenneté).

Les conséquences théoriques de ce débat sont considérables, et bien entendu elles ne sont pas périmées – même si la conjoncture actuelle en Europe et dans d'autres parties du monde où le principe des droits sociaux a été plus ou moins exactement importé est caractérisée par une *crise* profonde de la citoyenneté sociale, qu'on a l'habitude de renvoyer aux effets de la « globalisation » et aux politiques de « dérégulation » qu'elle favorise, mais qui a certainement aussi des causes *internes*, dérivant de l'instabilité propre de cette institution. Il s'agit comme je l'ai suggéré d'une *nouvelle fondation* pour l'Égaliberté, qui implique aussi un tout autre concept d'*activité*. La première question est évidemment de savoir en quel sens les droits sociaux et la citoyenneté sociale sont liés au *travail* comme « transcendantal » historique et anthropologique par excellence^[28], c'est-à-dire finalement *qu'est-ce que le « travail »* ? On pourrait dire aussi les choses de la

façon suivante : à peine le « travail » devient-il la référence sociale fondamentale de l'institution du politique, la question se pose et se complique de savoir en quoi consiste son « essence », quelles sont ses marques phénoménologiques, ses porteurs typiques, quand et comment il « apparaît » et « disparaît » (la thématique de la *fin du travail* est peut-être aussi vieille que l'importance politique du travail lui-même ...). Le concept d'une *force de travail* ou d'une *capacité de travail* essentiellement humaine et simultanément fondatrice de droits, sous-jacente au conflit social et à la vie politique (à la formation de ses « partis ») est à nouveau à la fois potentiellement *inclusif* (il est possible d'élargir la notion de travail, ou de transposer le travail en activité, selon qu'on se place dans une perspective « socialiste » ou « libérale », de façon à y inclure toute vie, toute interaction, à *n'en exclure personne*) et potentiellement *exclusif* (de multiples façons : non seulement en distinguant les travailleurs utiles et inutiles, mais les actifs et les inactifs, les productifs et les improductifs, les *agents* du conflit social et les individus ou les groupes « protégés » ou « discriminés » ...). La centralité de la référence au travail, directement issue de l'efficacité des luttes de classes, entraîne une série de conséquences bien connues : l'extension du modèle (et du *nom*) de « travail » à une série virtuellement illimitée d'activités ou de comportements (le « sans profession » devient l'exception, si ce n'est précisément l'anormalité) ; la définition des autres « qualités » sociales de l'individu comme conditions de la reproduction de la force de travail ; le centrement inverse de l'exclusion sur le *non-travail* (le chômage plus ou moins durable, ou les incapacités de travailler) [29].

Mais le problème philosophique que posent les « droits sociaux » et qui remet en question le cadre constitutionnel de la citoyenneté, c'est surtout le fait qu'ils ne sont d'une certaine façon *ni purement individuels ni purement collectifs* (même si leurs adversaires libéraux les décrivent comme impliquant la ruine de l'individu absorbé dans le collectif, et si la tradition socialiste s'inscrit elle aussi dans cette alternative, plutôt il est vrai à propos des répercussions sur le « droit de propriété » qu'à propos des droits sociaux eux-mêmes). C'est ici évidemment que l'existence d'un rapport conflictuel entre l'État et les mouvements sociaux, et au bout du compte entre État et Révolution, acquiert une fonction dialectique essentielle. Foucault, en particulier, a montré que l'État moderne tend à « individualiser l'individu » au travers des mécanismes disciplinaires et des formes de « gouvernementalité » qui remplacent la souveraineté transcendante par une gestion différenciée des pratiques sociales [30], mais l'inverse n'est pas exact : les mouvements sociaux et révolutionnaires ne tendent pas à « collectiviser le collectif » (ou le groupe, la communauté), ils tendent plutôt à le *subjectiviser*, ce qui implique aussi une forte tendance qu'on peut dire « émancipatrice » à associer de façon réciproque la résistance individuelle et la solidarité (de classe ou d'autres groupes qui

« s'insurgent » en faveur de leurs droits), la *praxis* collective. C'est pourquoi il est tellement important que – comme ne cesse de le dire Marx – les mouvements révolutionnaires et plus généralement les mouvements sociaux soient eux-mêmes démocratiques, qu'ils cherchent à développer l'égalité et la liberté de façon *autonome*, « hors l'État » comme disait Althusser, mais de façon précisément à produire *dans l'État* et dans la société plus d'égalité et de liberté : ce qui fait au sens plein du terme du « militant » ou du « révolutionnaire » un *citoyen*, une des figures historiques de la citoyenneté. L'égalité et la liberté apparaissent ainsi non pas comme des « droits innés » (*birthrights*) de l'homme mais comme des constructions politiques : plutôt que « fondements anthropologiques » de la politique moderne, il faut alors parler de constructions (pratiques) de la politique dont les *implications anthropologiques* sont fondamentales (puisque d'une certaine façon elles transforment la représentation même de la « nature humaine »)^[31].

À la limite cela pourrait vouloir dire (et c'est ainsi, semble-t-il, que l'a perçu toute une partie de la critique libérale) : *c'est l'État qui, désormais, « fait » ou « refait » la nature humaine*. C'est pourquoi les courants extrêmes (« libertariens ») du libéralisme perçoivent tout État social comme totalitaire et en voient la matrice perverse dans la confusion entre « droits sociaux » et « droits de l'homme ». Mais, une fois de plus, il me semble qu'il convient plutôt d'ouvrir l'espace d'une série de tensions et d'alternatives. La reconnaissance des droits sociaux implique l'émergence d'une forme de citoyenneté qui rende possible leur institution effective, et ce sont ces droits qui, en tant que nouveaux « droits fondamentaux », en viennent à définir l'humain. Mais cette citoyenneté à son tour présuppose l'État, ou se présente dans la forme de l'appartenance à un certain État : il est donc bien vrai que l'État *tende à conformer l'humain*, comme une « seconde nature », en imposant toute la série des normes anthropologiques qui sont celles de l'identité collective et de la normalité étatique^[32]. Mais l'État ne va pas, une fois de plus, sans la figure antagonique du « peuple », de la « multitude » ou de la « masse », qu'il cherche à contrôler autant qu'il en redoute la capacité insurrectionnelle, mais qui comme pouvoir constituant ou contre-pouvoir est parfois en mesure de contrôler les forces de contrôle elles-mêmes. Resterait cependant ici à se demander ce qui nous autorise à imaginer dans la « multitude » (Negri) une capacité comme telle subversive. Foucault notamment, illustrant un profond pessimisme libertaire, distinct de l'optimisme révolutionnaire perpétué aujourd'hui par Negri, s'est employé à montrer qu'elle précède souvent l'État lui-même pour ce qui est des exigences de normalisation^[33].

Pour conclure sur ce point, je voudrais cependant évoquer une présentation

alternative, qu'on peut trouver dans l'œuvre du grand économiste et philosophe de l'économie, Amartya Sen, en particulier dans *Inequality Reexamined*^[34]. Tout se passe en effet comme si, dans son argumentation qui se fonde sur l'étude des problèmes posés non pas par l'État national-social, mais par ce qui est à beaucoup d'égards sa « contrepartie » historique dans les pays du Tiers-Monde, je veux dire les *politiques de développement*, Sen (qui n'a rien d'un « marxiste », mais qui développe à partir de l'utilitarisme classique une critique « de gauche » du libéralisme social de Rawls de la même façon que Nozick en avait développé une critique libertaire « de droite ») avait pensé la nécessité d'un nouveau renversement entre les notions de « droits » et « d'activité ». L'objectif apparent de Sen, c'est de corriger ce qu'il y a à la fois de formel, d'univoque et de global dans les « définitions » de l'égalité utilisée par la philosophie sociale. Il s'agit pour lui d'en concrétiser le concept, de parvenir à une notion d'égalité matérielle suffisamment déterminée pour fournir des objectifs à des politiques de développement social. Mais en réalité Sen poursuit un objectif plus profond, qui est de réaffirmer la proposition de l'égaliberté en la reformulant de façon à montrer que la liberté (*freedom*) ne peut être entendue comme une simple *liberté négative*, même dans le cas des « libertés » classiques d'opinion, d'expression, d'association ... (*liberties*), mais seulement comme un *pouvoir positif*, une « capacité » (*capability*) d'agir, ou encore une puissance de l'individu d'influer sur les « choix » collectifs dont dépendent sa vie et son bonheur personnel. Or les conditions de cette capacité résident elles-mêmes dans la lutte « interactive », dans l'effort subjectif et l'action des institutions publiques (politiques) contre les multiples structures de domination et de discrimination qui contribuent, chacune à sa façon, à constituer la personnalité concrète des individus et à leur conférer une place ou un statut dans la société. *L'activité par excellence*, dans la perspective de Sen, c'est donc celle qui *crée des possibilités d'agir*, ou comme aurait dit Spinoza, *multiplie la puissance d'agir* des individus à partir de leurs solidarités sociales (en particulier dans le champ des politiques de santé et d'éducation). Et cette conception est pour nous d'autant plus intéressante que, suscitée par l'inadéquation des conceptions de la citoyenneté sociale associées à la formation du « Welfare State » dans les social-démocraties du « Nord » au regard des problèmes de « développement » dans le « Sud », elle pourrait aussi apparaître, dans une configuration typiquement « postcoloniale », comme une des bases à partir desquelles comprendre et affronter la crise qui, désormais, affecte les institutions de ce même *Welfare State* autant que ses fondements philosophiques et anthropologiques. Notons à ce sujet (avant d'y revenir dans la prochaine leçon) que cette conception est étroitement liée à une perspective de « normalisation » : Sen, à l'évidence, ne remet pas en question l'association de l'idée d'action ou d'activité individuelle (*agency*) avec une normalité et une rationalité, mais il cherche clairement à en élargir les critères, en

tout cas par comparaison avec les abstractions de la philosophie économique libérale officielle^[35].

En conclusion pour aujourd'hui, je propose une triple remarque :

32

1. Il y a une continuité manifeste entre le principe insurrectionnel de l'égaliberté investi dans la construction de la citoyenneté classique et les développements ultérieurs du concept de citoyenneté, qui en explique l'actualité persistante. La politique de l'égaliberté implique une éthique de l'immanence, ou de l'auto-émancipation. Mais il y a aussi une discontinuité manifeste ou une tension persistante entre les deux concepts de la politique que j'ai désignés schématiquement comme politique de l'émancipation et politique de la transformation (sociale, institutionnelle). C'est pourquoi, sans doute, le concept même de *révolution* – mais cela vaut aussi bien pour celui de *réforme* – est demeuré un concept complexe, voire équivoque, ce que Hannah Arendt avait parfaitement aperçu^[36].
2. Le procès dont j'ai essayé de donner les grandes lignes ne peut pas être décrit comme un mouvement de *progrès* : non seulement parce que les « rapports de forces » qu'il recouvre n'évoluent pas de façon linéaire, mais parce que l'alternative du *sujet* et de *l'individu* à l'âge classique, ainsi que les différents concepts de « l'activité », font retour dans la représentation d'une « émancipation sociale des individus » ; et parce que, alors même que les antithèses typiques de la rationalité classique sont déplacées par la modernité tardive, l'association de l'idée de *citoyenneté* (d'une communauté de « citoyens libres et égaux ») avec celle de *normalité* non seulement ne disparaît pas, mais se trouve d'une certaine façon intensifiée et « naturalisée ».
3. Le principe de l'exclusion « anthropologique » qui demeurerait latent dans l'idée de « droits de l'homme » au fondement des « droits du citoyen » n'est donc pas aboli, mais il est déplacé et lui-même renforcé lorsque le formalisme est remis en question et les droits sociaux reconnus comme « droits fondamentaux ». J'y reviendrai demain en discutant plus explicitement de la question des rapports entre « minorités » et « majorités ». Mais qu'il soit d'emblée bien clair que ceci ne constitue pas une *objection* morale ou rhétorique envers la problématique de l'égaliberté. En revanche c'est certainement un *problème* qu'elle doit affronter, et peut-être le plus difficile de tous.

II - SUBJECTIVITÉ ET CITOYENNETÉ

L'exposé d'hier comportait quelques leçons générales que je voudrais commencer par résumer et reformuler. J'ai supposé que le fondement général de la démocratie moderne, ou de l'institution de la politique dans la forme d'une citoyenneté généralisée, d'un droit universel à la politique, était constitué par la proposition de l'égaliberté, que j'ai définie comme équivalence parfaite de la liberté et de l'égalité. J'ai expliqué que cette équivalence ne se donne comme incontestable que dans la forme d'une réfutation ou d'une double négation : pas de liberté sans égalité, pas d'égalité sans liberté. J'ai suggéré de voir dans l'énoncé historique de cette proposition un double événement, à la fois politique et philosophique, lequel nous apparaît irréversible – ce qui ne veut pas dire qu'il n'est jamais remis en question mais que ses adversaires eux-mêmes sont obligés de critiquer la proposition de l'égaliberté dans son propre langage, en se fondant sur ses propres implications^[37]. Ce qui ne veut pas dire non plus qu'elle ne comporte pas de difficultés internes. Et bien entendu ce sont ces difficultés en particulier qui m'intéressaient. Je me suis donc longuement arrêté à deux débats qui, historiquement parlant, ne sont pas indépendants l'un de l'autre, qui ne cessent de se recouvrir et de se surdéterminer, mais qu'on peut pourtant idéalement rattacher à deux moments successifs de la modernité politique, *avant et après* le surgissement de la « question sociale » au centre de l'espace politique des États modernes qui se veulent « démocratiques ».

Le premier de ces débats concernait les fondements anthropologiques de l'égaliberté classique, autrement dit les présupposés de la phrase qui énonce que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». Je veux réaffirmer ici que le problème des « fondements », aujourd'hui réactivé en particulier dans le cadre des débats sur la possibilité de doter des ensembles post-nationaux ou transnationaux (comme l'Union Européenne) d'une loi constitutionnelle, n'a pas qu'une signification spéculative. Le problème des fondements concerne la construction des médiations institutionnelles de l'égaliberté, notamment sous la forme de systèmes juridiques, et il a donc des conséquences tout à fait pratiques, aussi bien sur le plan national qu'international. J'ai souligné le fait que, historiquement, il n'y avait pas eu un unique système de médiations, mais *deux systèmes en partie concurrents*, le premier reposant sur l'hypothèse que l'homme en tant que citoyen en puissance est un sujet au sens rousseauiste, c'est-à-dire un individu qui se libère de toute sujétion extérieure ou transcendante, et « choisit » donc d'obéir librement à une loi qu'il *fait lui-même*, en tant que membre d'une communauté « souveraine » de citoyens égaux ; le second reposant sur l'hypothèse que l'homme en tant que citoyen en puissance est un agent « propriétaire de sa propre personne », au sens de Locke, ce qui veut dire que lui et ses semblables ont

un droit égal, une *capacité équivalente* de faire « commerce » entre eux, au sens général de ce terme (en allemand *Verkehr*, en anglais *intercourse*), sur la base de la disposition absolue de sa propre personne et de la responsabilité illimitée qu'elle entraîne.

J'ai voulu ainsi suggérer que l'on peut rendre compte, à partir de la dualité des fondements anthropologiques de la citoyenneté, de différentes conséquences dans l'histoire des idées et des institutions : le conflit des doctrines constitutionnelles qui voient dans la démocratie avant tout l'expression de la Volonté Générale et de la souveraineté du peuple, ou, inversement, le régime politique qui s'astreint lui-même à respecter certains droits humains fondamentaux et à en instituer les garanties^[38] ; ou encore les façons différentes dont on « trace la limite », aussi décisive que paradoxale, entre l'humanité et l'inhumanité, qui s'avère la seule façon possible de limiter de l'intérieur une capacité politique universelle (ou universellement humaine), ou de la renverser en incapacité pour certaines catégories d'individus ou de sujets. À l'évidence, il ne revient pas tout à fait au même de penser cette ligne de démarcation entre l'humain et l'inhumain en termes moraux, en se référant à des « sujets aliénés » (*entäussert*), ou en termes pragmatiques et utilitaristes, en se référant à des « agents dépendants » ou « hors d'état d'agir de façon autonome » (*impeached*). Et cela n'entraîne pas les mêmes conséquences pratiques.

Je me suis ensuite intéressé à un second débat relatif à l'institution de la citoyenneté sociale, ou à la transformation de la question sociale en enjeu fondamental du rapport de la société et de l'État, de l'individu et du collectif : c'est ce que j'ai appelé (après d'autres) la *deuxième modernité*. J'ai formulé l'hypothèse que, tout au long des débats portant sur les différenciations de classes, les luttes de classes, et les inégalités sociales en général, donc l'écart entre « participation active » et « participation passive » aux affaires publiques, la *représentation* différentielle des groupes sociaux dans l'État et dans la politique, un *renversement* s'était produit qui affecte notre compréhension du rapport entre les notions « abstraites » ou *symboliques* de l'égalité et de la liberté et leur réalisation matérielle, ou encore les limites à l'intérieur desquelles elles sont effectivement mises en vigueur. Au bout du compte ces débats (dont le marxisme est partie prenante, mais qui englobe toute la « pensée sociale » et la sociologie des XIX^e et XX^e siècles) débouchent sur une interprétation nouvelle de la proposition de l'égaliberté, une *refondation* des conditions politiques de la démocratie, au centre de laquelle figure la reconnaissance collective des « droits sociaux » des individus comme *droits fondamentaux* d'un genre nouveau (allant de la sécurité sociale au droit à l'éducation en passant par les droits collectifs des travailleurs face à leurs

employeurs, qui peuvent aussi bien être des collectifs ou des personnes publiques), qui doivent aussi devenir des *droits politiques*, ou politiquement institués – et de fait s'ils ne sont pas politiques ils n'ont aucune réalité, puisque seule une certaine intervention de l'État, ou une certaine interaction de l'État et de la société civile peut conduire à leur mise en vigueur. Je reconnais qu'il s'agit là d'un problème complexe. Le caractère « fondamental » et « politique » des droits sociaux n'est pas plus unanimement reconnu que leur contenu (incluant ou non des droits « culturels », etc.). Mais je veux décrire une *tendance*, et m'interroger sur son caractère plus ou moins irréversible.

Ce que j'ai suggéré à cet égard, c'est que le tournant historique décisif – ce qu'on peut appeler la « révolution sociale-démocrate », au sens étymologique du terme « révolution » - s'est produit lorsque le *Welfare State* ou *l'État social* n'a plus été institué seulement comme système d'assistance ou de protection des *pauvres*, ce qui avait pour contrepartie immédiate leur stigmatisation et leur relégation dans une « citoyenneté diminuée » (*second class citizenship*), mais en tant que système *universel* de couverture des risques et programme *public* de développement ou d'égalité des « chances » de tous les individus, en tant que tous les individus sont censés contribuer *activement* à la vie de la société (à nouveau, bien sûr, il s'agit là d'un critère qui est susceptible de recevoir dans la pratique des interprétations très différentes, qui fait l'objet de constants litiges sur le plan théorique et juridique)^[39]. Et de nouveau j'ai voulu indiquer qu'on peut donner à cette universalisation des droits sociaux des fondements opposés entre eux. Cependant, bien que persuadé que la nouvelle dichotomie à laquelle nous avons affaire ici, celle qui oppose un langage de la *praxis* révolutionnaire à un langage de la *capacité d'agir* et de la *justice* sociale, prolonge et reproduit dans ses traits essentiels le dualisme du fondement des droits de l'homme en termes de subjectivité communautaire et en termes d'individualité et de « propriété de soi-même », je pense qu'il est plus important d'en étudier d'abord l'aspect politique, celui qui concerne les relations politiques entre « droits », « citoyenneté » et « État », que l'aspect anthropologique. L'aspect anthropologique vient après-coup, à titre de conséquence nécessaire plutôt que dans la forme de *Déclarations* de principes. Cherchant pour fixer les idées à caractériser les deux problématiques auxquelles nous avons affaire ici en les rattachant à des œuvres philosophiques personnelles, de même que précédemment j'avais donné les noms de Rousseau et de Locke-Smith, je me suis référé cette fois-ci à l'héritage de Marx d'un côté, et aux propositions contemporaines d'Amartya Sen de l'autre. Du côté de Marx, ou plutôt des conséquences à long terme, en partie imprévues et involontaires, de ses idées et de son action, j'ai esquissé la description d'un paradigme de la *praxis* qui procède de l'intervention des mouvements sociaux, des collectifs révolutionnaires, dont

l'effet pratique est – dans le meilleur des cas, et pour plus ou moins longtemps – de démocratiser les sociétés et les États, en anticipant pratiquement sur une reconnaissance des individus comme « êtres sociaux autonomes », et par là même en contribuant à l'imposer. De l'autre côté, j'ai évoqué (même trop brièvement) les analyses et les propositions théoriques d'Amartya Sen, qui ne renvoient pas au paradigme de la *praxis* mais à celui de la *capacité d'action* des individus, dont il s'agit d'accroître les possibilités de choix, à qui, en d'autres termes, il s'agit de donner une *liberté positive* en détruisant systématiquement les structures de domination productrices d'inégalités au point de vue de l'économie, de l'éducation et de la culture.

Pour conclure, j'ai souligné plusieurs points. *Premièrement*, il y a continuité dans la revendication et la défense de la proposition de l'égaliberté, c'est-à-dire du principe « insurrectionnel » qui revendique universellement le droit aux droits. C'est ce qui permet de comprendre l'actualité persistante de cette proposition dans la tradition démocratique – en tout cas dans sa formulation *radicale*. Mais comme son interprétation et sa « traduction » politique comporte aussi des renversements et des discontinuités, nous sommes obligés de penser une *historicité* de la proposition de l'égaliberté, dont l'histoire apparaît *ouverte*, et non pas achevée ou enfermée dans ses origines.

Deuxièmement nous ne pouvons penser cette histoire comme un simple *progrès*, selon le schème téléologique que lui appliquait la philosophie des Lumières dont, à cet égard, Marx a totalement partagé les présupposés, même s'il en a pensé la réalisation de façon dialectique, en empruntant à Hegel le schème de la négation de la négation. La « dialectique » de l'égaliberté est moins linéaire, plus complexe que ne le pensait la philosophie classique de l'histoire. Elle voit se répéter les mêmes dilemmes anthropologiques dans le débat juridique, social et politique : à preuve le fait que le modèle communiste marxien procède pour une part importante directement du modèle de citoyenneté rousseauiste, et le fait que « l'utilitarisme hérétique », ou radicalement démocratique, dont s'inspire A. Sen, procède en partie du modèle d'individualité lockien. Mais d'un autre côté il faut bien reconnaître que le rapport entre la question des droits et l'existence de l'État – c'est-à-dire, pour toute la période passée, de l'État-nation – a complètement transformé le sens des débats constitutionnels, qui ont tendance à masquer la transformation des rapports de forces sociales.

Et *pour finir* il faut souligner que ce que j'ai appelé l'*universalité* « intensive » de la proposition de l'égaliberté s'exprimant dans l'institution de la citoyenneté moderne, au même titre que ses reformulations successives associant la revendication d'égalité et celle de liberté sur le plan individuel ou collectif, demeure sous-tendue

en permanence par une condition de *normalité* (ce qui veut dire aussi, selon les contextes : *moralité*, *rationalité*). C'est pourquoi la citoyenneté s'engage historiquement dans un processus ininterrompu d'extension, d'approfondissement et d'adaptation des *normes*. Il faut que la norme sociale soit représentée aux individus ou aux sujets pour pouvoir définir ou délimiter des « droits de l'homme » (« humains ») et des « droits sociaux », c'est-à-dire pour définir leurs conditions (transcendantales) de possibilité. Des philosophies critiques aussi différentes les unes des autres par ailleurs que la tradition freudienne, l'École de Francfort et la « généalogie » post-nietzschéenne développée par Foucault contribuent ici de façon convergente à montrer que ce procès d'institution de la norme n'est aucunement extérieur à la « construction de l'universel »^[40] et à l'institution de la citoyenneté moderne. La détermination des normes de conduite ou de comportement est la face cachée de la citoyenneté, mais c'est aussi pour elle un *problème* constamment ouvert. Peut-être pourrions-nous donc suggérer ici que la politique démocratique dans sa forme moderne n'a pas seulement ses principes dans l'idée d'émancipation, ou celle de transformation de la société, mais aussi dans la normalité et la normalisation.

Je voudrais maintenant mettre cette thèse en relation avec le fait que des droits et une citoyenneté qui se veulent « universels » ne peuvent être revendiqués et institués que *d'une façon ambivalente, à la fois « inclusive » et « exclusive »*. Peut-être, en réalité, l'idée d'une forme de l'universalité politique qui serait ou deviendrait absolument « non exclusive » est-elle une absurdité anthropologique. Le problème éthique que pose la politique n'est pas de choisir entre inclusion et exclusion d'une façon absolue, « sans reste », il est plutôt de savoir *qui est exclu, pourquoi, de quoi et par quels mécanismes* ...Mais surtout je vois là une caractéristique de cette forme politique typiquement moderne, et donc typiquement « insurrectionnelle » ou « révolutionnaire » qu'on peut appeler la *politique majoritaire*, en « jouant » bien entendu sur les différentes connotations de ce terme – la « majorité » – que nous pourrions trouver avec différentes acceptions chez tous les auteurs déjà évoqués : Locke, Rousseau, Kant, Marx, Foucault ...^[41] Le critère nous en est fourni *a contrario* par la façon dont un penseur *contre-révolutionnaire* tel que Nietzsche associe dans une même exécration la normalisation et la démocratie, et en a tiré l'une des grandes philosophies critiques de la modernité.

Telle est donc la question que je voudrais examiner aujourd'hui en concentrant mon attention sur le rapport entre *subjectivité et citoyenneté*. J'en ai dit assez précédemment pour faire présager que ces deux termes ne peuvent aller sans un troisième, qui est la communauté. Formellement, nous devons nous demander quel

genre de subjectivité ou, en termes plus directement foucaaldiens, quel genre de *subjectivation*, c'est-à-dire de « passage » de la passivité à l'activité, ou de l'assujettissement à la subjectivité autonome, est impliqué dans la constitution de ce que Dominique Schnapper a appelé la « communauté des citoyens » [42]. C'est aussi, à l'inverse, la question de savoir comment les déterminations normatives de la citoyenneté moderne, qui se déploient à la fois sur les plans juridique, politique et moral, affectent le rapport du sujet à la communauté et la façon dont la communauté requiert la subjectivation. Ces normes civiques qui servent de fondement à la définition des « capacités » et des « incapacités » ont pris la place de ce que les philosophes de la cité antique (les Stoïciens et Cicéron) appelaient les statuts ou les rôles (*personae*) des citoyens, en rapport avec leurs fonctions ou devoirs (*officia*). Disons les choses encore autrement, en faisant intervenir une catégorie qui appartient à la fois au lexique de Freud et à celui de Norbert Elias : jusqu'à quel point faut-il considérer que le sujet est constitué par un procès de « civilisation » qui permet *l'intériorisation* des normes morales constitutives de la communauté (ou si l'on veut représentables comme son « moi idéal » – ou son « nous idéal », si l'on peut forger cette expression dérivée) ? Et quelles sont les « résistances » actives ou passives, les « dissidences » qu'induit cette immanence de la norme morale à la communauté ? Pour finir, c'est aussi le problème de savoir comment un rapport interne entre la subjectivité et la communauté, qui est aussi un rapport ambigu et conflictuel, en vient à surdéterminer cette tension caractéristique de la citoyenneté et de l'universalité politique « laïque », tension entre le moment insurrectionnel et le moment constitutionnel, ou si l'on veut le moment de l'utopie, de la « négativité » infinie, et le moment de la positivité ou de la limitation institutionnelle qui nous est apparu comme la caractéristique essentielle, toujours recommencée, de son historicité. Dans le langage qu'a popularisé l'œuvre contemporaine d'Antonio Negri, nous pourrions dire aussi tension entre le « pouvoir constituant » et le « pouvoir constitué ».

Nous soupçonnons qu'à partir du moment où nous allons déployer complètement la dialectique de la communauté, et notamment les présupposés anthropologiques normatifs qui compliquent la symétrie de l'égaliberté, et font obstacle à une équivalence immédiate de la liberté et de l'égalité, la *logique* émancipatrice que nous avons vue à l'œuvre dans la constitution d'une communauté politique (*polity*) doit se trouver sérieusement remise en cause. Ceci doit-il pour autant nous conduire à la conclusion que *la citoyenneté est d'une certaine façon « impossible »* ? Cela doit-il nous conduire à demander aux « citoyens » (qu'ils soient « français » ou « anglais » ou « américains » ou « européens » ou « mexicains ») « encore un effort pour être républicains », selon le mot célèbre de Sade repris notamment par Blanchot ? Faut-il reproduire en quelque sorte à propos

du citoyen la phrase de Montaigne qu'a commentée longuement Derrida^[43] : « Mes amis, il n'y a pas d'amis », en nous écrivant : « Mes concitoyens, il n'y a pas de citoyens » ? Je crois que cette formulation sceptique n'est pas inévitable, ou plus exactement qu'elle peut être lue à l'envers. Suivant l'indication contenue dans la formule d'Arendt concernant le « droit aux droits » et la valeur de test pour l'institution du politique que représentent les individus « sans État », et que Giorgio Agamben de nos jours a cherché à généraliser^[44], nous pouvons dire qu'en un sens aujourd'hui le sujet politique par excellence n'est pas le sujet de la norme, mais le réfugié, le *Homeless* ou *Heimatlos*, le « sans papiers » ou « sans État ». Ou nous pouvons reprendre l'indication voisine, mais pas exactement synonyme, de Jacques Rancière qui articule le caractère *infini* du processus d'émancipation avec une injonction de reconnaître dans la communauté instituée la « part des sans-part ». En d'autres termes nous pouvons interpréter le caractère « impossible » ou « impolitique » de la communauté des citoyens non pas dans le sens d'une *impossibilité factuelle ou matérielle*, mais dans le sens critique d'une impossibilité de *construire la communauté* et de constituer la citoyenneté sans simultanément *déconstruire* la communauté aussi bien que la citoyenneté. C'est en ce lieu précisément que je voudrais essayer d'articuler une question qui concerne la politique avec une question qui concerne l'anthropologie.

Au bout du compte je formulerai cette question en termes de statut politique pour les *différences anthropologiques*, en montrant que l'articulation d'une politique « majoritaire » inhérente à la tradition démocratique et d'une politique « minoritaire » (au sens que Deleuze, par exemple, donne à ce mot), ou si l'on veut l'articulation de la *norme et de l'exception, de l'universel et des singularités*, est précisément « impossible », c'est-à-dire affectée de son contraire dans sa réalisation même. J'emprunte le terme de « minoritaire » ou « devenir minoritaire » à Deleuze, le terme de « majoritaire » au texte de Kant sur les Lumières et à son commentaire par Foucault – quant aux termes ou expressions d'égaliberté, de transindividualité et de « différence anthropologique », bien qu'ils aient des sources assez faciles à identifier, je les prends dans ma propre signification.

Etant donné l'impossibilité de discuter ici la question dans tous ses aspects concrets, juridiques et sociologiques, je vais me situer sur un plan général, « méta-historique », en comparant schématiquement le statut des différences anthropologiques *avant et après* ce que j'ai appelé la modernité, c'est-à-dire avant et après l'invention de la citoyenneté universelle comme de la citoyenneté sociale, donc avant et après la formulation de normes d'humanité naturelles et de normes sociales qui tracent une démarcation entre l'humain et l'inhumain, l'être social et

l'être asocial ou désocialisé, pour en déduire les conditions de la citoyenneté active ou de la participation effective à la politique. D'un côté (« avant ») je me référerai au monde *antique* dont les conceptions relatives à la cité et à la diversité humaine se prolongent jusque dans le Moyen Âge et la Renaissance, de l'autre (« après ») je me référerai au monde *post-moderne* dont le surgissement est précisément signalé par l'importance que revêtent de plus en plus dans la pensée politique les différentes « minorités » définies par la culture, la sexualité, le statut administratif, mais aussi la différence biologique ou biopolitique. Ces « minorités » ne réclament pas seulement des *droits ou libertés* « *négatives* », c'est-à-dire l'abolition de certaines incapacités ou contraintes répressives, mais, beaucoup plus fondamentalement, elles réclament la possibilité de contribuer à une *refonte du politique*, et par là même elles « subvertissent » profondément la proposition de l'égaliberté. Ce qui veut dire aussi qu'elles la projettent en direction de son propre avenir en partie inconnu et imprévisible.

Si je choisis cette approche, c'est que je veux, d'abord, corriger l'impression qu'a dû inévitablement donner mon exposé d'hier, celle d'une articulation entre subjectivité, communauté et citoyenneté qui serait parfaitement coextensive à la modernité (ou plutôt à l'une de ses faces, de ses « médiations »). C'est aussi que je veux introduire à nouveau l'idée d'une histoire de la citoyenneté qui est *ouverte*, de même que l'histoire de l'égaliberté est elle aussi *ouverte*. Elles ont un passé avant la modernité et ses révolutions bourgeoises ou socialistes, les *Déclarations* des droits, etc., mais elles ont aussi certainement un *avenir* après la modernité, quelle que soit la façon dont nous entendons philosophiquement ce mot d'avenir ou d'après, qui soulève ses propres problèmes, et la prise en compte du passé sans laquelle la désignation et la reconnaissance d'un *à venir*, qui d'une certaine façon *est toujours déjà là*, ne seraient pas possibles. C'est enfin que je veux essayer de commencer à éclairer les raisons qui ont conduit un philosophe comme Michel Foucault à se « convertir » à l'étude de l'Antiquité, d'une façon qui n'a pas été sans surprendre beaucoup de ses lecteurs.

L'idée générale que je développerai peut être exposée en termes très simples : une problématique « post-moderne » de la citoyenneté (c'est-à-dire une problématique qui désigne *l'avenir contingent ou aléatoire de la modernité*, et c'est peut-être justement cela qui indispose beaucoup de « modernistes » et « d'universalistes », que je préfère pour ma part désigner comme des défenseurs *passéistes* de la modernité et de l'universalité) est une problématique dans laquelle les *différences anthropologiques* redeviennent des facteurs déterminants de la citoyenneté, comme elles l'ont été d'une tout autre façon dans l'Antiquité, à la fois subjectivement et objectivement, moralement et juridiquement. Quand je parle de

l'Antiquité, je pense ici essentiellement à la conception *grecque* de la *politeia*, de la « constitution-de-citoyenneté ». Il y a cependant une différence considérable entre l'avant et l'après, qu'on pourrait interpréter en termes de « retour du refoulé » de l'universalisme (théologique aussi bien que laïque) autant qu'en termes de surgissements de nouveaux modèles culturels, de nouvelles formes de civilité ou de biopolitique. La différence vient de ce que dans l'Antiquité les différences anthropologiques, par exemple (suivant la typologie aristotélicienne) la différence du maître et de l'esclave, de l'homme et de la femme, de l'adulte et de l'enfant (ce qui veut dire essentiellement, dans la perspective de l'accès à la citoyenneté, du père et du fils), sont des différences de *statut* qui permettent aussi de *distribuer les êtres humains* entre différents *espaces* : l'espace public (*polis*) et l'espace domestique (*oikos*), et de les distribuer entre des fonctions hiérarchiquement définies. Le procès de *paideia*, de civilisation, d'émancipation et de reproduction du citoyen exige précisément la complémentarité de ces espaces et de ces fonctions. Au contraire, dans ce que j'appelle le moment postmoderne, ou le versant postmoderne de la modernité elle-même (car avec la postmodernité nous ne « sortons » pas à proprement parler de la modernité, mais nous en découvrons la face critique, le procès de déconstruction permanente), les différences anthropologiques apparaissent comme ambiguës, problématiques, *impossibles* à définir et à fixer en un sens. En dépit de toutes les institutions de discipline et d'enfermement (armée, école, famille, hôpital, prison ...), elles ne sont jamais véritablement localisables ou *territorialisées*, repérables par des frontières, dans des espaces simplement dichotomiques. Elles sont, comme dit Foucault dans un autre contexte, essentiellement « hétérotopiques », car elles ne remplissent pas, du moins officiellement et explicitement, une fonction positive de reproduction du citoyen, *d'actualisation* de la puissance civique, ou politique, inhérente à la nature humaine et à la société humaine.

Parmi ce que j'appelle les « différences anthropologiques », dont je ne prétends pas (ce serait à la limite contradictoire) produire une liste close, exhaustive, dont les termes seraient radicalement extérieurs les uns aux autres, j'inclus bien entendu non seulement la différence sexuelle comme différence des « genres » et différence des « sexualités », la différence « bio-sociale » du « normal » et du « pathologique » ou de la santé et de la maladie physique aussi bien que mentale, la différence de l'honnête homme et du criminel, et aussi les différences de ces différences (comme celle du *fou* et du *criminel*), mais des différences « culturelles » qui relèvent soit de l'opposition entre l'âme et le corps, les compétences « manuelles » ou « physiques » et « intellectuelles », les compétences cognitives de type « oral » et de type « écrit », etc., soit de l'écart entre les cultures ethniques ou ethno-religieuses, les modèles d'identification au caractère communautaire au sens

de Devereux, etc.^[45] De telles différences n'entrent pas – du moins *au premier degré*, car il n'en va pas de même des « institutions » qui entreprennent de les contrôler – dans un procès de reproduction du citoyen. Mais elles illustrent et manifestent comme autant de points de fuite la dissociation ou le clivage qui empêche cette « reproduction » (en particulier en tant *qu'éducation*) d'atteindre ses buts d'une façon uniforme et universelle. A moins précisément, comme le réclament directement ou indirectement les « minorités », parfois de façon antinomique, que nous ne les prenions comme indices du fait que l'égaliberté ne peut se réaliser qu'au prix d'une *subversion* des normes, des « codes » existants qui instituent la citoyenneté et la communication entre les citoyens.

Incontestablement les Grecs ont eu eux-mêmes une notion très forte de l'égaliberté, qu'ils ont appelée *isonomia*. Et à beaucoup d'égards l'*isonomia* (telle que par exemple, dans un passage des *Histoires* qui sera cité par Rousseau dans la première note du *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*, Hérodote en place la revendication dans la bouche d'Otanès refusant « d'obéir aussi bien que de commander aux autres » : *oute archein oute archesthai ethelô*^[46]) représente aussi le côté insurrectionnel ou « révolutionnaire » de l'institution grecque de la *politeia*. Mais l'*isonomia* ou « égalité devant la loi » n'existait et n'avait de sens que pour une petite partie de l'humanité, les citoyens libres adultes masculins qui construisaient entre eux un rapport de *philia*, c'est-à-dire de réciprocité, d'amitié, d'estime ou de reconnaissance. Et par-dessus tout, elle n'existait qu'à la condition que *d'autres humains* fondamentalement inégaux, entre eux et avec les citoyens, les esclaves, les femmes et les enfants, remplissent chacun à sa façon une fonction vitale dans la création de l'individualité du citoyen, *au service* de son autonomie. C'est l'agencement complexe de ces différences anthropologiques qui, précisément, formait le domaine de « l'humanité » ou définissait la « nature humaine » en l'organisant autour de la figure centrale du citoyen. « Humains » ou « êtres humains » étaient alors précisément ceux qui, à titre d'égaux ou à titre d'inégaux, contribuaient à la constitution de la sphère de l'autonomie collective, où se déroulait un *procès de civilisation* (que les Romains appelleront précisément *Humanitas*), et qui distinguaient de façon plus ou moins assurée les êtres humains d'autres êtres naturels tels que les dieux et les animaux, ignorants de l'égalité aussi bien que de l'inégalité, ni absolument libres ni absolument privés de liberté^[47] ...

Le modèle « post-moderne » des différences anthropologiques et la relation qu'il entretient avec la citoyenneté évoquent puissamment ce modèle ancien et sa complexité propre. Mais au bout du compte ils en diffèrent encore plus radicalement, car les « différences anthropologiques » dont nous parlons ici sont essentiellement ambiguës, déterritorialisées. Ce qui les caractérise est un *double*

bind permanent : il est à la fois impossible d'en nier l'existence et de les *localiser* avec précision, ou si l'on veut il est à la fois *nécessaire et impossible* de les utiliser comme différences fixes, purement dichotomiques. Ce qui fait leur nécessité, c'est que personne ne peut imaginer l'humanité des êtres humains sans faire intervenir ces différences essentielles : les êtres humains sont « manuels » ou « intellectuels », « masculins » ou « féminins », « sains » ou « malades », « raisonnables » ou « fous », « honnêtes » ou « criminels », etc. Vouloir *supprimer* par l'imagination ces différences (sans parler de la tentative de les supprimer *réellement*, « dans le réel »), c'est supprimer l'humanité des êtres humains eux-mêmes et parfois la détruire violemment. C'est seulement *dans l'inconscient* que d'une certaine façon ces différences sont abolies ou plus exactement constamment subverties et transgressées, qu'elles échangent leur place (et peut-être est-ce là justement comme Freud le suggère parfois le phénomène constitutif de l'inconscient).

Cependant nul ne peut jamais dire *exactement où passent les différences* anthropologiques fondamentales, et par conséquent ce qu'est leur contenu essentiel. Nul ne peut dire vraiment ce qu'est « un homme » ou ce qu'est « une femme » (sauf ironiquement, tautologiquement, comme dans le titre du film de Godard avec Anna Karina : *Une femme est une femme*). Pas plus que l'on ne peut dire « ce qu'est l'identité personnelle », ce qu'est « un fou », etc. La seule chose possible, c'est alors de *forcer les identités* correspondant à une définition idéale, ou institutionnelle, des différences, dans la réalité sociale ou psychologique, au moyen de *catégorisations sociales* et de modèles de comportement stéréotypés, codifiés, « fétichisés », de références symboliques, de *marques* parfois inscrites, gravées sur le corps même des individus. Ce qui permet aussi de comprendre pourquoi l'État social, dont nous avons vu qu'il s'organise autour de la reconnaissance des droits sociaux des individus, a tendance en permanence à transformer les « minorités » inclassables en *catégories sociales*. Peut-être d'ailleurs le terme même de « minorité » relève-t-il déjà de cette catégorisation sociale et institutionnelle à la fois protectrice et répressive : nous sommes là en présence d'une *limite manifeste* au procès d'universalisation des droits sociaux, qui laisse une trace permanente d'assistance et de stigmatisation au sein même de la citoyenneté.

Ma véritable conclusion sera donc la suivante : je ne sais pas comment définir et conceptualiser une proposition de l'égaliberté qui impliquerait ainsi le renversement du renversement : l'utilisation des différences anthropologiques non comme autant d'obstacles internes à l'universalisation des droits du citoyen et au « devenir citoyen » du sujet, mais comme point d'appui pour un « devenir-sujet du citoyen », au sens actif du terme, et je ne crois pas que personne sache le faire. Mais je suppose (et je crois que nous supposons tous) que ce procès est *déjà en cours*, et

qu'en ce sens le « malaise » même de notre civilisation politique doit être lu comme témoignage du surgissement de nouvelles formes de transindividualité. Je ne sais pas très bien non plus comment on peut articuler politiquement des politiques « majoritaires » et « minoritaires » dont l'attitude envers le rôle des *normes* dans la construction de la communauté est absolument opposée, même si, abstraitement parlant ou spéculativement, je crois pouvoir affirmer qu'il n'y a là rien qui ressemble à un *renoncement à l'universel*, contrairement à ce que beaucoup croient ou feignent de croire. On peut et on doit y voir au contraire – même si l'expression est paradoxale – comme un *supplément d'universalité* qui correspond à l'incorporation des différences et des singularités dans la construction même de l'universel. Comme l'invention et l'institution d'un système « d'équivalences sans équivalent général », mais de traduction et de retraduction de l'humain à l'infini dans l'ensemble de ses « variantes »^[48]. Mais je peux bien dire que ce problème, avec d'autres qui lui sont étroitement apparentés, comme celui de la violence (ou de l'extrême violence) et de la civilité, forme l'horizon même de la philosophie politique, en tant qu'elle reste attachée à l'élucidation des problèmes que pose sa propre formule fondamentale^[49].

- [1] Third Essex Graduate Conference in Political Theory, University of Essex, Department of Government, May 17-18, 2002 ; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social et Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, Mexico, 25-26 marzo, 2003 (inédit). La présente version incorpore des corrections apportées pour une publication partielle dans Bertrand Binoche et Jean-Pierre Cléro, *Bentham contre les droits de l'homme*, Paris, PUF, coll. « Quadrige Manuels », février 2007.
- [2] Voir les commentaires d'Alex Callinicos, *Equality*, Cambridge, Polity Press 2000, et de Frieder O. Wolf, « Gleiche Freiheit » als Motiv der Philosophie, in *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der Neuen Zeit*, München, Westfälisches Dampfboot, 2002, p. 37 sq.
- [3] E. Balibar, « Trois concepts de la politique », in *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.
- [4] Gerald Stourzh, *Wege zur Grundrechtsdemokratie. Studien zur Begriffs und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates*, Wien, Boehlau Verlag, 1989.
- [5] Amartya Kumar Sen, *Inequality Reexamined*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992 (trad. française : *Repenser l'inégalité*, Paris, Seuil, 2000).
- [6] Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.
- [7] Cf. Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.
- [8] Cette tension des deux points de vue, qui travaille en permanence la pensée de Marx, est au cœur du « Manuscrit de 43 », consacré à la « critique de la philosophie hégélienne de l'État ». Cf. *Marx démocrate. Le Manuscrit de 1843*, Actes de la Journée d'Études de l'ENS, janvier 2000, sous la direction de Etienne Balibar et Gérard Raulet, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontation », 2001.
- [9] La première formule vient de *L'Idéologie allemande* (1845), la seconde du *Manifeste communiste* (1847).

L'une et l'autre plongent leurs origines dans les textes contemporains du « socialisme utopique ».

- o] Voir en particulier sur ce point les travaux de Edward Thompson sur les « Jacobins anglais » (*The Making of the English Working Class*, 1966, trad. fr. : *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil, 1988) et de Jacques Rancière, à partir de *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (réédition Paris, Hachette Pluriel, 2005), ainsi que mon essai : « Un Jacobin nommé Marx » (in *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, op. cit.).
- [1] Sur les effets combinés de ces deux « révolutions » dont la superposition engendre la seconde modernité, le meilleur exposé général est toujours celui d'Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, vol. III : *The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840's*, San Diego, Academic Press, 1989. Sur la question des « phases » de la modernité : Fredric Jameson, *A Singular Modernity Essay on the Ontology of the Present*, London, Verso, 2002.
- [2] Equivalents possibles du terme grec *elenchos* que j'évoquais ci-dessus, employé notamment par Aristote dans l'établissement du « principe de non-contradiction » (*Métaphysique*, Livre IV).
- [3] Sauf à admettre après-coup un pouvoir « légitime », fondé sur le consentement des citoyens, voire sur leur demande explicite de protection, mais à condition qu'il s'exerce sous leur contrôle, et corrélativement à introduire, selon les mots de la *Déclaration des droits* française de 1789 des « distinctions sociales fondées sur l'utilité commune », c'est-à-dire des fonctions accessibles à tous, ou accessibles selon des critères non discriminatoires. Le plus grand théoricien de l'égaliberté dans son sens classique, contemporain des révolutions bourgeoises, et d'abord conçue en termes *négatifs* (ou de « négation de la négation » contenue dans l'arbitraire et les privilèges) est sans doute Thomas Paine : *Rights of Man* (1791-1792). Ses formulations ne puisent pas seulement au discours des révolutions américaine et française, mais à la tradition radicale des révolutionnaires anglais du XVII^e siècle (voir les *Putney debates*. Frieder Wolf a repéré l'insistance du syntagme « *equal liberty* » dans les *tracts* des Levellers : cf. « The international Significance of the Levellers », in Tony Benn, F. O. Wolf, *The Levellers*, Spokesman Pamphlet, n° 92, Nottingham, The Russell Press, May 2000). Elles se font encore sentir chez Spencer qui dans *Social Statics* (1851) définit l'*equal liberty* comme « loi » de la société moderne (cf. Frederic W. Maitland, *Libertà e uguaglianza nella filosofia politica inglese*, cura e traduzione di Mario Piccinini, Torino, La Rosa editrice 1993, p. 133 sq.).
- [4] Cf. Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes (Faktizität und Geltung)*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1997. Sur la symétrie du « sujet » et du « souverain », cf. E. Balibar : « Citoyen Sujet – Réponse à la question de J. L. Nancy : Qui vient après le sujet ? », *Cahiers Confrontation*, n° 20, 1989.
- [5] Cf. J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History : Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1985 [trad. fr. : *Vertu, commerce et histoire*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1998].
- [6] Cf. Robert Castel et Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001 ; Etienne Balibar, « Le renversement de l'individualisme possessif », communication au colloque de Cerisy *La propriété* (1999), version remaniée, in *La Propriété : le propre, l'appropriation*, ouvrage coordonné par Hervé Guineret et Arnaud Milanese, Paris, Ellipses, 2004, pp. 9-30 [voir ci-dessus : chapitre 2].
- [7] G. Fraisse, *Muse de la raison*, Paris, Flammarion, 1995 ; *Les Deux Gouvernements : la famille et la cité*, Paris, Gallimard, « Folio », 2001 ; Joan Wallach Scott, *Only Paradoxes To Offer : French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996 [trad. fr., *La Citoyenne paradoxale : Les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1998].
- [8] Les discours libéraux ont tendance à penser « dialectiquement » les oppositions « non-dialectiques » : cf. mon essai « Crime privé, folie publique », in *Le Citoyen fou*, ouvr. coordonné par N. Robatel, Paris, PUF, coll. « Nouvelle Encyclopédie Diderot », 1991.

- 9] De toutes ces contradictions, la plus flagrante est sans doute celle qui concerne *l'esclavage*, mais c'est aussi, pour cette raison, celle qui – toutes conditions égales d'ailleurs – s'avère le plus rapidement intenable (bien que cette rapidité soit très « relative » et lourde de conflits violents, comme le montre l'histoire des politiques révolutionnaires et post-révolutionnaires en France à propos de l'esclavage : cf. Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le calvaire de Canaan*, rééd. Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002).
- 0] L'essai fondamental de T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class* (Cambridge, Cambridge University Press, 1950, Pluto Press, 1992) n'a toujours pas été traduit en français ! Il existe une remarquable édition critique récente en italien : *Cittadinanza e classe sociale*, a cura di Sandro Mezzadra, Roma-Bari, Laterza, 2002. Cf. aussi Margaret Somers, « Constituting Citizens in History and in Theory : Civil Societies, Law, and the Place of the Public Sphere », 1998 [aujourd'hui réédité avec d'autres essais de l'auteur dans son livre *Genealogies of Citizenship : Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, New York, Cambridge University Press, 2008].
- 1] A ce propos on lira avec intérêt (aux origines du « solidarisme » français, dont procède Durkheim, et par conséquent aussi la réflexion critique de Robert Castel), le livre que Bruno Karsenti vient de publier sur Auguste Comte, héritier d'une certaine « critique des droits de l'homme », *Politique de l'esprit*, Paris, Hermann, 2006.
- 2] Voir l'ouvrage désormais classique d'Axel Honneth : *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1992 [trad. fr. : *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000]. Et la discussion fondamentale pour la philosophie politique contemporaine entre Honneth et Nancy Fraser, *Redistribution or Recognition : A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 2003.
- 3] C'est le terme de Gramsci, repris et étendu par Nicos Poulantzas dans les années 70 (voir notamment *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1968 ; *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF, 1978).
- 4] E. Balibar, « La démocratie conflictuelle et le théorème de Machiavel », in *L'Europe, l'Amérique, la Guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, Paris, La Découverte, 2003.
- 5] Après avoir parlé classiquement d'État social dans son ouvrage sur *Les Métamorphoses de la question sociale* (Paris, Fayard, 1995), Robert Castel a repris dans *L'Insécurité sociale : qu'est-ce qu'être protégé ?* (Paris, Seuil, 2003) la terminologie de « l'État national social » que j'avais proposée dans divers essais antérieurs (dont *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001). Elle est aussi utilisée par d'autres auteurs : cf. Christophe Ramaux, *Emploi : éloge de la sécurité*, Paris, Mille et une nuits, 2006.
- 6] Cf. Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, New York, 1944, Londres, 1945. [traduction française : *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983].
- 7] Cf. Donald Sassoon dans *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century*, New York, The New Press, 1996.
- 8] Je fais ici allusion à Michel Foucault qui, dans *Les Mots et les choses* (1966) distinguait trois champs « quasi transcendants » faisant passer la question de l'essence de l'homme du côté d'une constitution de l'empiricité : le Travail, la Vie et le Langage. Lui-même, évidemment, s'est surtout intéressé aux deux derniers, dont le recoupement est constitutif de la sexualité.
- 9] Il semble qu'on se trouve alors devant au moins trois voies divergentes en matière d'institutionnalisation des droits sociaux, dans lesquelles se retrouvent d'une certaine façon les « trois idéologies » caractéristiques de la seconde modernité : l'idée du *droit à l'existence*, comme « minimum », dans laquelle semble se perpétuer la conception conservatrice et « paternaliste » de la charité, devenue une charité publique (mais souvent rétrocédée à des associations privées, notamment confessionnelles, comme aux États-Unis), et dont procèdent toujours les projets d'« allocation

minimale de ressources » ; l'idée socialiste du *droit au travail*, liée à la tradition révolutionnaire mais aussi à l'objectif keynésien du « plein-emploi » ; enfin, l'idée du *droit à la formation*, c'est-à-dire à la disposition individuelle d'une capacité de travailler qui permette aux individus de « courir leur chance » sur le marché et plus généralement dans la société, dont l'inspiration libérale est assez claire.

- o] Cf. le n° 22 (2005/3) de la revue *Labyrinthe*, coordonné par Diogo Sardinha : « La biopolitique (d')après Michel Foucault » (aujourd'hui disponible sur le web : <https://labyrinthe-revues-org.frodon.univ-paris5.fr/index1010.html>).
- 1] On a ici, contre les intentions d'Arendt elle-même (qui, on le sait, séparait rigoureusement les champs du *travail* et de l'*activité*) une extension de ce qu'on peut appeler le « théorème d'Arendt » : ce n'est pas l'homme qui fait l'institution, mais l'institution qui fait (ou le cas échéant défait) l'homme.
- 2] Cf. Bertrand Ogilvie, « Anthropologie du propre à rien », *Le Passant ordinaire*, n° 38, Paris, Éditions du Passant, janvier-mars 2002.
- 3] Cf. en particulier le cours sur *Les Anormaux*, Cours au Collège de France de 1975, Paris, Gallimard-Seuil, 1999.
- 4] Trad. fr. : *Repenser l'inégalité*, Paris, Seuil, 2000.
- 5] Ne faudrait-il pas dire que la différence des discours de Marx et de Sen, plutôt que de renvoyer à une opposition abstraite entre révolution et réformisme, reproduit l'antithèse des deux « paradigmes » de la subjectivité-communauté et de l'individualité-activité fondée sur la « propriété de soi » ?
- 6] Cf. E. Balibar, « Trois concepts de la politique », in *La Crainte des masses*, *op. cit.*
- 7] C'est le cas, me semble-t-il, de façon très frappante chez Robert Nozick, le plus brillant des théoriciens contemporains du néo-conservatisme (*Anarchy, State, and Utopia*, *op. cit.*).
- 8] Cf. la reprise de ce dilemme dans Habermas, *Faktizität und Geltung* (trad. fr. *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997), chap. III.
- 9] Voir en particulier la discussion dans C. A. R. Crosland, *The Future of Socialism* [1956], New York, Shocken Paperback, 1963. (Sur la définition des « droits fondamentaux » : « Droits de l'homme et du citoyen, *Grundrechte et Civil Rights* », dossier de la *Revue Universelle des droits de l'homme*, Vol. 16, n° 1-4, Kehl, Engel Verlag, 29 octobre 2004 (articles de E. Balibar, O. Jouanjan, O. Beaud, C. Grewe, C. M. Herrera, P. Wachsmann, M. Coutu et M. H. Giroux.)
- o] Monique David-Ménard, *Les Constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie*, Paris, PUF, 1997.
- 1] Mais à cette liste manque peut-être l'auteur essentiel : Tocqueville, en tant que théoricien du « conformisme » individualiste de masse des sociétés démocratiques post-révolutionnaires : cf. Nestor Capdevila, *Tocqueville et les frontières de la démocratie*, Paris, PUF, 2007.
- 2] D. Schnapper, *La Communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1991.
- 3] Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.
- 4] Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Torino, Einaudi, 1990 [trad. fr. : *La communauté qui vient*, Paris, Seuil, 1990].
- 5] Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, « Champs », 1985 (en particulier le chapitre VI : « L'identité ethnique : ses bases logiques et ses dysfonctions »).
- 6] Hérodote, *Histoires*, III (Thalie), 83. Voir le commentaire d'Emmanuel Terray : *La Politique dans la caverne*, Paris, Seuil, 1990.

- 7] [Emma Dench, *Romulus' Asylum : Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2005, cité par Jane Burbank et Frédérick Cooper, « Empire, droits et citoyenneté, de 212 à 1946 », in *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 63^e année, n° 3, mai-juin 2008, p. 502].
- 8] Dans son livre désormais célèbre, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, N. J, Princeton University Press, 2000, trad. fr. à paraître aux Éditions Amsterdam : *Provincialiser l'Europe*, 2009), Dipesh Chakrabarty a longuement discuté l'analogie entre le problème que posent les modèles de la traduction et celui que posent les modèles de la circulation des marchandises et l'institution de l'équivalent général (p. 72 sq. « Translating Life-Worlds into Labor and History »).
- 9] Voir mes « Wellek Lectures » de 1996 : *Extreme Violence and the Problem of Civility*, adaptation française à paraître aux Éditions Galilée sous le titre *Violence et civilité et autres essais de philosophie politique* (2009).

4. QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ? NOTES POUR UNE TOPIQUE ^[1]

Étienne Balibar

Étienne Balibar, né en 1942, est professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine. Il a publié *Lire le Capital* avec Louis Althusser, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, 1965 ; réédition aux PUF, coll. « Quadrige », 1996) ; *Spinoza et la politique* (PUF, 1985) ; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* avec Immanuel Wallerstein (La Découverte, 1988) ; *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993) ; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1997 ; réédition augmentée PUF, 2002) ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* (La Découverte, 2001) ; *Violence et civilité* (Galilée, 2010).

COMMENÇONS PAR QUELQUES REMARQUES PRÉLIMINAIRES

En premier lieu, toute réflexion critique sur le statut passé et présent de la philosophie politique met en jeu différentes conceptions de la temporalité, et les alternatives qu'elles dessinent. Dans son exposé introductif, C. Colliot-Thélène a indiqué que, ouvertement ou non, toute philosophie politique à l'époque moderne renvoie à une philosophie de l'histoire qui réfléchit l'articulation de la rationalité et de la modernité occidentale^[2]. Cette remarque vaut également pour les « retours à la philosophie politique » auxquels on assiste périodiquement, et notamment en ce moment dans la forme de ce qu'on peut appeler à bon droit un « néo-classicisme ». C'est pourquoi le thème premier en est la critique de l'historicisme, ou de l'évolutionnisme. Mais la tradition propose ici différents modèles qui ne conduisent pas aux mêmes conceptions. Il n'est pas équivalent de relire Machiavel en privilégiant le thème de la *fortuna* ou en inscrivant les institutions et les rapports de forces dans une temporalité « cyclique ». Il n'est pas équivalent non plus de faire revivre les questions grecques en visant une nouvelle doctrine de la prudence ou en se replaçant dans l'horizon de la tragédie. De tels choix n'ont rien de vraiment neuf. À travers l'héritage nietzschéen, ils étaient déjà présents dans la critique wébérienne des formes de la domination et du conflit des « éthiques ». On peut les

voir aussi hanter la recherche par Althusser d'une critique du temps historique, articulant la « surdétermination » et la « sousdétermination » de l'action politique, dans une trajectoire qui conduit de Montesquieu à Machiavel en passant par Marx (un Marx à vrai dire très singulier, puisqu'il se ramène tendanciellement à l'un ou l'autre de ses deux modèles).

En second lieu, le débat opposant tenants de la « science sociale » et tenants de la « philosophie politique » reprend des antithèses qui sont en réalité antérieures à la « naissance de la sociologie », qu'on la situe chez Comte, Spencer, Durkheim, Tönnies ou Max Weber. La désignation de Montesquieu et de Rousseau comme « précurseurs de la sociologie » (selon l'expression de Durkheim) en est un indice pertinent. De même que la continuité d'une critique des thématiques du contrat qui passe par Montesquieu, Hume, Burke, Hegel, et qui divise les discours relatifs à l'origine de l'État et au fondement de la législation, véritable « point d'hérésie » de la modernité. Mais s'il y a continuité conceptuelle, il y a aussi de la première modernité à la seconde, par-delà l'événement révolutionnaire (non seulement français, mais américain, européen) qui – comme le dit très justement Wallerstein –, « normalise le changement »^[3], un effet de refoulement. Si la philosophie politique, d'une certaine façon, « disparaît » dans la deuxième modernité post-révolutionnaire entre les philosophies du sujet et les théories de l'évolution sociale, il est tentant de penser que sa résurgence (avec la crise de la modernité, depuis les guerres mondiales et la « guerre civile » des systèmes socio-politiques) correspond à une « fermeture » de la question révolutionnaire (voire à une « fin de l'illusion » révolutionnaire, comme le dit François Furet). En réalité, il serait tout aussi juste de remarquer qu'elle traduit une nouvelle incertitude quant au *sens* de l'événement révolutionnaire, avec ses « corrélats » tendanciels dont la description a formé le cœur de la discipline sociologique (laïcisation ou « désenchantement du monde », individualisme et société de masse, démocratisation et « règne de l'opinion », rationalité bureaucratique, etc.).

Enfin, l'unité du néo-classicisme est absolument problématique. Si on le repère par le fait de redonner sens à l'idée de la *cit*é (ou à celle de *république*), indépendamment de l'évolution des conditions sociales, on voit aussitôt que le discours de Leo Strauss ne peut être mis en totale congruence avec celui d'Hannah Arendt^[4]. La critique de la subordination du politique à des opérateurs sociologiques pratico-théoriques tels que le travail ou la classe sociale les rapproche indiscutablement. Mais le diagnostic quant à la continuité et à la rupture de la « tradition » (qui représente précisément le complément de philosophie de l'histoire) et par conséquent quant à la fondation des « droits » individuels et collectifs, à l'ancrage de l'action dans « l'être » ou dans « l'apparaître », les oppose

irrévocablement. Là encore, par conséquent, pas de retour sans reproduction d'un point d'hérésie.

Ces remarques préliminaires nous conduisent à ébaucher ce qu'on pourrait appeler une topique des conflits discursifs dans lesquels s'insère désormais la philosophie politique, et hors desquels l'usage même de ce terme ne serait pas intelligible. La philosophie politique, bien entendu, n'existe que comme multiplicité de courants et d'objets, et donc d'enjeux que repèrent les catégories classiques de communauté et conflit, droits et puissance, législation, souveraineté et justice, autorité, représentation, responsabilité, etc. C'est probablement un acquis des débats de la deuxième moitié du XX^e siècle (auxquels, de ce point de vue, auront contribué des penseurs aussi différents qu'Arendt, Habermas ou Toni Negri) que d'avoir rétabli le lien entre philosophie politique et philosophie tout court, au moyen de catégories telles que l'action, le jugement, la rationalité, la constitution. Non pas toutefois dans la forme métaphysique d'une dérivation de la « région politique » à partir de fondements anthropologiques ou ontologiques, mais plutôt dans la forme d'une détermination réciproque de la réflexion sur la pratique politique et de la réflexion sur le sens de l'existence humaine ou de « l'être au monde ». Cette co-appartenance sans doute hérite d'une histoire complexe, mais elle peut aussi être posée axiomatiquement, ce qui confère à la philosophie politique la possibilité au moins apparente de se déclarer auto-suffisante. Inversement, c'est justement cette autosuffisance qui est remise en question dans le *Methodenstreit* qui oppose le discours de la philosophie politique à ses critiques. Si l'on m'entend bien, on ne considérera pas pour autant ces critiques comme extra-philosophiques. Au contraire, on y verra la modalité caractéristique selon laquelle, aujourd'hui, l'objet politique et la difficulté de le « penser » *divisent* la philosophie, donc contribuent à la constituer.

La première et la plus évidente de ces critiques, du moins dans l'horizon où nous nous sommes situés, peut être dite socio-historique. Ayant ou non partie liée avec une perspective de transformation des rapports sociaux (ou de régulation, d'adaptation à leur transformation : c'est le point de désaccord entre critiques marxistes et libéraux, dont chacun prétend représenter le point de vue « réaliste »), elle nous explique que l'autonomisation du politique constitue une inversion des rapports entre la partie et le tout, ou entre l'expression et sa condition de possibilité. Par-delà le « phénomène » politique (l'État, l'institution, la subjectivité des acteurs), c'est le sol réel de la société et de l'histoire qu'il faudrait retrouver. Je ne développe pas davantage ce point de vue, qui est bien connu.

Mais il est indispensable de tenir compte également d'une tout autre critique, pour laquelle – à la suite de Roberto Esposito – je réserverai le nom d'*impolitique*^[5]. Au

lieu d'opposer la réalité aux représentations, le fait aux valeurs, il s'agit plutôt de passer *par-delà* la position des valeurs (et notamment des valeurs juridiques, ou des formes de légitimation du droit, de l'État, mais aussi bien de la société civile ou de l'action révolutionnaire) en direction de leur genèse, ou de leur création, et des antinomies qu'elle comporte. Il s'agit tout particulièrement de remonter « généalogiquement » à ce moment de constitution de la communauté (et de la notion même de communauté) où la violence et l'amour, l'ordre et la justice, ou la « force » et la « loi » apparaissent comme indiscernables^[6]. En ce sens il s'agit de déconstruire l'autonomisation de la politique, non pas en lui faisant subir une relativisation, une destitution ontologique au profit d'une autre sphère, mais en réinscrivant en son centre même le non-sens, ou l'aporie qu'elle doit – pour se constituer en discours positif, normatif ou simplement analytique – repousser sur ses bords, ou sur une « autre scène » (comme le fait Freud dans ses ouvrages de « théorie de la culture »).

Le terme d'impolitique – d'usage récent en français – a différentes origines qui lui impriment des connotations distinctes^[7]. D'un côté avec les *Betrachtungen eines Unpolitischen* publiées par Thomas Mann au lendemain de la Première Guerre mondiale (1918, 1922 et 1925), qui représentaient sa tentative personnelle de s'élever au nom de la « culture » et d'une Allemagne idéale au-dessus du conflit du socialisme et du libéralisme (comme il l'avait fait allégoriquement dans *La montagne magique*), de l'autre avec le livre de Julien Freund, *Politique et impolitique* (Sirey, 1987) qui débouche sur une déploration de la « détresse du politique » dans les sociétés parlementaires, d'inspiration explicitement schmittienne. Dans les deux cas, la connotation du terme est essentiellement négative. Cette connotation est suspendue, ou plutôt elle fait l'objet d'un changement de valeur radical dans l'usage de Roberto Esposito. Là aussi la référence à Carl Schmitt joue un rôle essentiel, mais en tant seulement qu'il expose la crise de la représentation politique (et de toute possibilité pour la communauté politique d'être « représentable ») comme point d'aboutissement du mouvement moderne de sécularisation et de neutralisation du politique. Plus profondément, c'est donc à une inspiration nietzschéenne qu'il faut renvoyer le terme, et à son prolongement chez Bataille^[8]. La question impolitique est celle du négatif ou du néant qui se loge au cœur de la politique, dès lors que sont suspendus ou détruits les absolus substantiels auxquels s'ordonnaient la hiérarchie des valeurs et les projets d'organisation (le Bien commun, le plan divin, la volonté du Peuple), sans que pour autant la « transcendance » du problème de l'autorité, ou de la justice, ou du sacrifice, puisse être purement et simplement abolie au profit de la positivité des institutions et des procédures de fabrication du consensus. Ce qui explique, par exemple, le rôle privilégié qu'assume ici (dans la lignée des textes de Bataille) la

critique de la catégorie de « souveraineté ». La problématique qui se trouve ainsi esquissée possède incontestablement une dimension éthique, mais ce qui la singularise est de ne formuler les questions éthiques ni à partir d'idéalités anthropologiques, ni à partir d'impératifs formels, mais uniquement à partir des limites ou apories du politique lui-même – sa part sacrée ou sa part maudite. En ce sens elle couvre des travaux dans lesquels on pourrait ranger pour tout ou partie de leur œuvre des auteurs aussi différents que Foucault et Derrida, Negri et Lefort, Nancy et Agamben...

Faute de pouvoir entrer ici dans tous les détails, je procéderai schématiquement en deux temps. D'abord je rappellerai brièvement quelques thèmes du travail d'Esposito, en me servant notamment du recueil *Nove pensieri sulla politica*. Ensuite j'esquisserai une confrontation avec certains thèmes du livre de Jacques Rancière, *La méésentente* (Galilée, 1995), pour essayer de mieux cerner le « bord » conflictuel de la philosophie politique auquel nous avons affaire ici.

À différentes reprises, Esposito emploie une formule caractéristique : « Placer les limites de la politique en son centre, et ainsi sortir des présupposés de la philosophie politique » (*Nove pensieri...* p. 13, p. 25). Ce projet dégage, semble-t-il, deux grandes questions critiques. L'une à propos de la liberté dont la communauté vise à faire son propre fondement, au point de la concentrer dans la figure « souveraine » d'une décision authentique ou absolue d'être en commun (pensons à Rousseau : ce qui fait qu'un peuple est un peuple, autrement dit la volonté générale) : mais la liberté en tant qu'*affirmation des singularités* est radicalement absente de toute institution positive de la souveraineté, qui ne peut la concentrer qu'en la retournant en nature ou en idéal. Et tel est le principe d'une fuite en avant dans laquelle la succession des figures du pouvoir évite soigneusement de reconnaître son propre rapport intrinsèque à la mort. L'autre question critique concerne la représentation ou plutôt, à l'inverse, l'irreprésentabilité du principe démocratique : que ce soit dans la forme de l'égalité juridique, dans celle des procédures de discussion, ou dans celle de la délégation de pouvoir. Au mieux cela veut dire que la démocratie est essentiellement *inachevée*, qu'elle n'existe que dans la forme d'un processus infini, dépourvu de règles et de garanties. Mais il faut bien voir – et sur ce point encore Rousseau se situe au point même où la philosophie politique se retourne en son contraire – que cet inachèvement appelle aussitôt le complément du mythe : celui d'une communauté « organique », finale ou originelle. A partir de là, on peut comprendre que la philosophie politique tout entière se déploie comme mythe rationnel, ou mythe de la raison communautaire, « intersubjective ».

Cette structure compensatoire est déjà parfaitement exprimée chez Platon, à qui

« *L'actualité de la réflexion platonicienne sur la politique est insurpassée : antinomie insoluble, scission constitutive du pouvoir et du bien, du droit et de la justice, de la forme et de la valeur, qui se projette en plein cœur du politique, selon une discorde inévitable qui le déchire pour toujours et qu'aucun humanisme libéral ne saurait pallier* ».

(*Nove pensieri...*, p. 42)

Il ne s'agit pas, pour autant, de reconstituer un platonisme. Ce qu'ouvre la référence à Platon, c'est plutôt l'alternative d'une *métapolitique* et d'une pensée *impolitique*, ou si l'on veut d'une transcendance et d'une absence de l'Un, sous-jacent à toute référence à la communauté. Le fil métapolitique, c'est celui qui se déploie depuis Platon lui-même jusqu'au Marx du « dépérissement de l'État » et du communisme, où « la démocratie est entièrement subsumée, mais aussi anéantie, dans la puissance de son propre mythe » (p. 47). L'Un est finalement représenté dans l'élément du social, de la *pratique* sociale qui fait communiquer les individus, engagés dans une « œuvre » commune, par-delà leur singularité. Le fil impolitique, au contraire, tente d'assumer complètement le non-dit de l'auto-sacralisation éthique de l'État comme « terrible concentré de pouvoir et de violence qui a explosé à ses origines » (*Nove pensieri...*, p. 32). En d'autres termes il passe par la thématique de l'irréductibilité du conflit, ou de la division, telle que nous l'héritons de Machiavel, de Simmel, de Marx, de Schmitt, mais la prolonge en une politique négative dont la thèse fondamentale est que la démocratie est *toujours encore à venir*. Ce que Esposito, en se référant à l'ouvrage de J. L. Nancy, dialogue avec Blanchot, appelle une « présence de l'imprésentable »^[9]. L'expression oxymorique sert à désigner à la racine de la démocratie une tâche ou « responsabilité » (*Nove pensieri...*, p. 63 sq.) : qui n'est pas celle d'exercer les fonctions civiques ou politiques, mais celle d'accepter un élément d'altérité ou d'incommunication radicale sans laquelle il n'y a pas de communication, et donc de considérer la communauté comme l'opposé de la sécurité collective, de « l'immunité »^[10]. Elle se situe par là dans un voisinage indépassable du bien commun avec le mal, et de l'unité politique avec la mort. L'idée de l'impolitique s'inscrit par là dans une tradition d'*ascétisme mondain*, tentant toujours « d'appartenir à son temps contre son temps » (Bonhoeffer, Max Weber, Canetti), de même qu'elle rejoint des propositions récentes de Derrida, *Spectres de Marx* (1993), *Politiques de l'amitié* (1994), *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* (1997) en fixant comme critère « impossible » à la démocratie l'accueil de l'étranger, « l'hôte le plus inattendu » (*Nove pensieri...*, p. 58).

C'est précisément à partir de cette thématique de l'impossible nécessaire, ou de la démocratie comme figure-limite de la politique qui résiste à son propre recouvrement institutionnel, qu'il est tentant d'opérer un rapprochement avec l'œuvre récente de Jacques Rancière. Dans *La Méésentente* en particulier (Galilée, 1995), sous-titré *Politique et philosophie*, Rancière organise tout son discours en fonction d'une dissociation de deux termes, à la fois infiniment proches et essentiellement opposés : la *politique* qu'il rapporte à l'exigence démocratique, et la *police* – au sens le plus général, celui de l'âge classique, étudié notamment par Foucault – rapportée à l'institution du *consensus*. L'étymologie commune (*politeia*) est ici symptomatique du problème même auquel est indéfiniment confrontée la philosophie politique, depuis ses origines grecques jusqu'aux développements récents de la « politique mondialisée », et par exemple à la tentative de donner un contenu normatif à l'idée de « communauté internationale » à partir de l'opposition entre violences identitaires et interventions humanitaires.

La police en général est affaire de revendications, elle cherche à faire « à chacun sa part » dans la distribution du bien commun, par des procédures autoritaires ou contractuelles. La politique démocratique par opposition a pour unique critère la « part des sans part », c'est-à-dire l'exigence de l'égalité à *l'encontre* des identités sociales ou des mérites personnels (et l'on peut se souvenir ici de la fameuse formule du jeune Marx, dans le « Manuscrit de 1843 » : « La démocratie est la [seule] vérité de toutes les constitutions », en y voyant un écho direct de la façon dont les Grecs avaient pensé l'*isonomie* : « Le fait que le sens de la loi soit de représenter l'égalité ») (*La Méésentente*, p. 95). En d'autres termes elle exige la reconnaissance de ce qui, dans les faits ou dans l'ordre établi, apparaît d'abord comme l'impossible, et elle se donne comme mesure l'incommensurable :

« C'est ainsi que la mise en rapport de deux choses sans rapport devient la mesure de l'incommensurable entre deux ordres : celui de la distribution inégalitaire des corps sociaux dans un partage du sensible et celui de la capacité égale des êtres parlants. Il s'agit bien d'incommensurables. Mais ces incommensurables sont bien mesurés l'un à l'autre. Et cette mesure refigure les rapports des parts et des parties, les objets susceptibles de donner lieu au litige, les sujets capables de l'articuler » (*La méésentente*, p. 67). En clair, la politique est constituée par la rencontre incessante entre sa propre logique égalitaire et la logique policière, « laquelle n'est jamais préconstituée ».

(*ibid.* p. 56)

Ce qui manifeste cette rencontre, et simultanément la renvoie à une opposition radicale, c'est bien entendu le surgissement, comme porteurs du discours

d'émancipation, de ceux que la distribution des pouvoirs et des droits civiques en exclut par principe, ceux (ou celles) qui apparaissent dès lors non pas comme des « victimes » d'injustice mais comme les représentants d'un « tort » fait à la démocratie elle-même (selon les circonstances et les temps : les « pauvres » de l'antiquité, le « tiers-état » et les « prolétaires » de la société bourgeoise, les femmes et les étrangers de la nation moderne). Détermination à nouveau essentiellement négative, même si elle engendre une dynamique, une lutte.

« Non seulement ce “propre” du demos qu'est la liberté ne se laisse déterminer par aucune propriété positive. Mais encore il ne lui est pas propre du tout. Le peuple, ce n'est rien d'autre que la masse indifférenciée de ceux qui n'ont aucun titre positif – ni richesse ni vertu – mais qui pourtant se voient reconnaître la même liberté que ceux qui les possèdent. Or c'est de cette simple identité avec ceux qui par ailleurs leur sont en tout supérieurs qu'ils font un titre spécifique. Le demos s'attribue comme part propre l'égalité qui appartient à tous les citoyens. Et, du même coup, cette partie qui n'en est pas une identifie sa propriété impropre au principe exclusif de la communauté et identifie son nom – le nom de la masse indistincte des hommes sans qualité – au nom même de la communauté (...) C'est au nom du tort qui lui est fait par les autres parties que le peuple s'identifie au tout de la communauté. Ce qui est sans part (...) ne peut en effet avoir d'autre part que le rien ou le tout. Mais c'est aussi par l'existence de cette part des sans-part, de ce rien qui est tout, que la communauté existe comme communauté politique, c'est-à-dire comme divisée par un litige fondamental, par un litige qui porte sur le compte de ses parties avant même de porter sur leurs “droits”. Le peuple n'est pas une classe parmi d'autres. Il est la classe du tort qui fait tort à la communauté et l'institue comme “communauté” du juste et de l'injuste. »

(La Mésentente, pp. 27-28.)

À partir de là, on peut voir comment se distribuent les ressemblances et les oppositions. Il y a bien quelque chose d'*impolitique* dans la façon dont Rancière développe sa critique radicale du consensus et du « bien commun » (*Commonwealth*), ou dans la façon dont il fait éclater les représentations unitaires, identitaires, de la communauté : « Que le peuple soit différent de lui-même n'est pas, en effet, pour la politique, un scandale à dénoncer. C'est la condition première de son exercice » (*La Mésentente*, p. 125). Ce qui permet aussi de comprendre son antipathie pour la notion de *citoyenneté*, telle qu'elle figure au centre d'une tradition de philosophie politique qui va d'Aristote à Hobbes, Rousseau, et sans doute aussi Kant ou Arendt. Mais la critique de Rancière refuse absolument les connotations théologiques, même négatives, de l'idée de « communauté de la

mort » héritée de Bataille au prix d’une discussion serrée de la fonction du sacrifice. En ce sens la tripartition des « négations » ou dénégations dont ressort chez lui, par différence, l’originalité du discours de la politique est résolument laïque. Il les dénomme respectivement *archi-politique* (c’est Platon et le projet de réalisation d’une communauté unifiée, d’une politeia dans laquelle l’ordre des lois rejoindrait la nature, ou la vie organique de la cité), *para-politique* (Aristote et à sa suite tout « le régime normal, honnête » de la « philosophie politique », dont le *telos* est de « transformer les acteurs et les formes d’action du litige politique en parties et formes de distribution du dispositif policier » par la recherche du « meilleur régime », celui qui contient en lui-même un principe de règlement ou de modération des conflits, une combinaison optimale de liberté et de stabilité), *méta-politique*, enfin (Marx et d’une façon générale toute théorie qui localise le tort radical dans une structure sociale, pré-politique – en l’occurrence la structure de classe – dont le langage politique de l’égalité ne serait que le masque *idéologique*, destiné à s’abolir dans une « fin de la politique »). On voit que ce qui importe fondamentalement n’est pas l’irreprésentabilité des différences, ou des singularités dont la différence fait l’objet d’un forçage « immunitaire » dans l’institution étatique, mais l’irreprésentabilité du conflit lui-même, ou du « litige » dont la qualité de « citoyen » fait l’objet à l’origine de la communauté.

Ce sont là des oppositions qui ne peuvent être philosophiquement négligées. Il n’en reste pas moins que, par leur divergence même, elles signalent une limite problématique de la philosophie politique, que son « retour » au premier plan par-delà deux siècles de primat réel ou supposé de l’historicisme et du sociologisme n’a fait que rendre plus sensible. La philosophie politique, en tant que réflexion sur la constitution de l’espace public et sur le sens du genre de « vie » qui lui correspond, ne peut plus se donner comme axiomes, ni de façon « réaliste » ni de façon normative ou « idéaliste », les catégories de l’appartenance et de la réciprocité. Il faut au contraire que l’incertitude et à la limite l’impossibilité de leur conférer un sens univoque deviennent l’objet de la pensée du « commun », alors même qu’elles se proposent de déterminer des modalités d’institution de la citoyenneté. On retrouverait des préoccupations du même ordre chez Herman van Gunsteren, dont j’ai eu l’occasion de parler ailleurs plus en détail et que Habermas croit à tort pouvoir classer chez les « communautaristes »^[11]. Sa notion de citoyenneté comme « accès infini » (*in the making*) présuppose en effet qu’on commence par poser que toute communauté politique (locale ou globale) est une *community of fate* : non pas une « communauté de destin » comme le voudraient chacun à sa façon Renan et Heidegger, mais une « communauté du sort », dont les membres sont à la fois radicalement étrangers les uns aux autres (ou si l’on préfère étrangers à tout présupposé culturel commun) et incapables de survivre les uns sans les autres. Ce

qui revient à transposer le problème de Hobbes et de Rousseau, d'une préhistoire fictivement naturelle dans une « post-histoire » qui a dissous les frontières sans instituer pour autant l'humanité en sujet politique^[12]. C'est aussi ce que j'avais tenté moi-même d'indiquer naguère, non seulement en identifiant la question de la démocratie à celle de ses « frontières » – aux différents sens de ce terme –, mais en caractérisant comme « émancipation », « transformation » et « civilité » le système sans principe d'unité *a priori* des concepts critiques de la politique qui surdéterminent la question constitutionnelle de la citoyenneté^[13].

-
- [1] Les notes qui suivent reprennent les éléments d'un exposé présenté en 1998 à l'Ecole Normale Supérieure de Fontenay-Saint Cloud, dans le cadre d'un séminaire de doctorat consacré au problème « Philosophie politique ou science de la société ? », qui avait été ouvert par un exposé de Catherine Colliot-Thélène. Première publication dans la revue *Actuel Marx*, n° 28, Paris, PUF, deuxième semestre 2000 (« Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique ? »).
- [2] « Il en va de l'opposition entre universalisme et relativisme culturel comme de l'opposition entre ordre et conflit, ou entre individualisme et "holisme", et de bien d'autres encore : elles traversent le champ de ce qui passe pour la philosophie politique aussi bien que celui des sciences sociales. Si l'on met de côté la différence des "métiers" (interprétation des textes d'un côté, analyse méthodique des données empiriques collectées de l'autre), les lignes de partage entre philosophie et science de la société sont souvent fluctuantes, d'autant plus que la "science de la société" est au moins aussi hétérogène que la philosophie politique. Mais dans la mesure où la philosophie se croit obligée de spécifier la nature différentielle de son discours, elle retombe sans cesse sur la question du lien entre rationalité et modernité occidentale. C'est en ce sens qu'elle a toujours partie liée avec une philosophie de l'histoire, qu'elle le reconnaisse ou non. En sa forme classique, la philosophie de l'histoire avait le mérite remarquable d'affronter directement la question de l'historicité de la raison : comment concilier le fait que la raison ait une histoire et la prétention d'universalité qu'elle enveloppe ? Si certaines philosophies politiques contemporaines croient pouvoir faire l'impasse sur cette question, elles n'en témoignent pas moins d'étonnantes complicités entre les critères qu'elles proposent de la liberté rationnelle, et des formes politiques (la "démocratie occidentale" ou, dans les termes de Popper, la "société ouverte") caractéristiques de l'Occident moderne. » (C. Colliot-Thélène, *Philosophie politique ou science de la société*, exposé à l'Ecole Normale Supérieure de Fontenay-Saint Cloud, 21 octobre 1998, texte non revu par l'auteure).
- [3] Immanuel Wallerstein, *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^e siècle*, Paris, PUF, 1995.
- [4] Cf. le livre d'Anne Amiel, *Hannah Arendt. Politique et événement*, Paris, PUF, 1996.
- [5] On vient de traduire en français (Collection « Les essais du Collège international de Philosophie », Paris, PUF, 2000,) un premier ouvrage d'Esposito : *Communitas. Origine et destin de la communauté* [*Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998]. Mais il convient de se reporter également, entre autres, à : *Categorie dell'impolitico*, Bologne, Il Mulino, 1988 ; *Nove pensieri sulla politica*, Bologne, Il Mulino, 1993 ; *Oltre la politica. Antologia del pensiero « impolitico »*, Milano, Bruno Mondadori, 1996.
- [6] Jacques Derrida, *Force de loi. Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Paris, Galilée, 1994.
- [7] [Sauf chez Robespierre : « Dans le système de la Révolution française, ce qui est immoral est impolitique, ce qui est corrupteur est contre-révolutionnaire... Le plus grand écueil que nous avons à éviter n'est pas la ferveur du zèle, mais plutôt la lassitude du bien, et la peur de notre propre courage » (Discours à la Convention, 5 février 1794, cité par Jacques Broda in « L'impolitique et le bien

commun », *L'Humanité*, 21 juillet 2008). C'est dans une acception négative – et non pour dénoter une négativité qui serait inhérente à la politique – que Pierre Rosanvallon vient également de reprendre le terme dans son ouvrage *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance* (Paris, Seuil, 2006), pour dénoter « la superposition d'une activité démocratique et d'effets non politiques » conduisant « à des formes de fragmentation et de dissémination là où il faudrait pouvoir affirmer l'impératif d'une cohérence et d'une globalité », d'où « le désenchantement qui marque les démocraties contemporaines » (p. 29).]

- 8] Voir en particulier le commentaire de l'œuvre inachevée de Bataille sur la souveraineté dans *Nove pensieri sulla politica*, *op. cit.* pp. 87-111, où l'accent est mis sur la contradiction constitutive de la catégorie du « sujet », corrélatrice de la représentation du pouvoir souverain.
- 9] Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, nouvelle édition augmentée, Paris, Christian Bourgois, 1990.
- o] La divergence originaire des deux notions de *communauté* et d'*immunité*, à partir de l'étymologie commune (*munus*), en même temps que leur contamination réciproque, est le fil conducteur du livre plus récent d'Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, *op. cit.* (tr. fr. *Communitas...*, *op. cit.*), selon un parcours allant de Hobbes à Bataille. (Et à sa suite *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002).
- 1] Etienne Balibar, « Vers la citoyenneté imparfaite », in *Villa Gillet*, Cahier n° 8, Lyon, éditions Circé, avril 1999.
- 2] H. R. van Gunsteren, *A Theory of Citizenship. Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Boulder (CO), Westview Press, 1998. Voir les remarques de Habermas dans *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, pp. 91-92.
- 3] E. Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992 ; *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997 ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 1998.

5. COMMUNISME ET CITOYENNETÉ SUR NICOS POULANTZAS ^[1]

Étienne Balibar

Étienne Balibar, né en 1942, est professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine. Il a publié *Lire le Capital* avec Louis Althusser, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, 1965 ; réédition aux PUF, coll. « Quadrige », 1996) ; *Spinoza et la politique* (PUF, 1985) ; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* avec Immanuel Wallerstein (La Découverte, 1988) ; *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993) ; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1997 ; réédition augmentée PUF, 2002) ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* (La Découverte, 2001) ; *Violence et civilité* (Galilée, 2010).

1

Je commencerai par rappeler en quoi consista ce que j'appellerai, sans pathos inutile, « notre différend », au fond coextensif à la plus grande partie de nos discussions, des années 60 aux années 70.

1

On pourrait le situer comme une variante de l'opposition entre un « eurocommunisme » critique et un « néo-léninisme » plus ou moins orthodoxe. Mais ces étiquettes traduiraient plutôt la façon dont nous avons tendance à nous percevoir l'un l'autre que la réalité de nos positions, et elles ont l'inconvénient d'occulter deux faits qui, avec le recul, me paraissent fondamentaux. L'un, c'est notre commune participation à cette entreprise de reconstruction du marxisme en termes « structuraux » qui, qu'on le veuille ou non, demeure l'un des témoignages significatifs de sa vitalité théorique à la veille de l'effondrement des modèles d'États et de partis issus du marxisme traditionnel. L'autre, c'est le fait que, dans la conjoncture tendue de la crise politique française en 1978, après la rupture de « l'union de la gauche », nous nous retrouvâmes au fond sur les mêmes positions *pratiques*. Retrouvailles également personnelles, demeurées hélas sans lendemain : l'artisan en fut Henri Lefebvre dont je veux ici saluer la mémoire. Je préfère donc énoncer ce différend dans les termes d'un débat sur la question centrale de l'État, ce

2

qui m'amènera directement aux questions de la politique et du politique aujourd'hui.

De ce différend, on trouvera la trace dans le dernier livre de Nicos, *L'État, le pouvoir, le socialisme* (1978, rééd. 1981)^[2], sous la forme de deux propositions critiques. L'une dit que la question du manque de théorie politique dans le marxisme est mal posée lorsqu'on la comprend comme simple exigence d'une « théorie générale de l'État », alors que ce qui fait défaut est une théorie spécifique de l'État capitaliste. L'autre s'en prend au « dogmatisme eschatologique et prophétique » dont l'une des dernières manifestations voyantes (et, avec le recul, dérisoire) fut la tentative de certains d'entre nous pour « défendre » ou « repenser » la dictature du prolétariat dans le moment de son abandon officiel par les partis communistes. Bien entendu – bien que je sois nommément cité (EPS, p. 21, p. 137) – il ne s'agit nullement ici d'un règlement de compte *ad hominem*. Mais c'est autour de telles questions que, entre nous, de profonds clivages s'opérèrent dans cette période. Ils concernaient à la fois la critique du concept marxiste et léniniste de l'État et l'analyse des institutions ou formes politiques dans le cadre desquelles se dessinait un nouveau rapport des forces, au moment où l'État hégémonique, celui de la bourgeoisie capitaliste, était ébranlé par l'internationalisation du capital (ce qu'on n'appelait pas encore la « mondialisation »), et réagissait au déclin de son efficacité économique par un tournant autoritaire plus ou moins accentué et maquillé de discours « libéral ».

La proposition de Poulantzas, qui définissait l'État capitaliste comme « condensation matérielle de rapports de forces » entre les classes (traduisant l'hégémonie stratégique de l'une d'elles, mais aussi les oppositions et résistances d'autres forces), cristallisait ces divergences, dans la mesure où elle semblait à certains d'entre nous, non seulement minimiser l'indice de matérialité historique des appareils d'État (ce dont Poulantzas se défendait), mais conférer à son « autonomie » la signification d'une indépendance relative par rapport aux intérêts de la classe dominante et, derrière elle, du capital. D'où deux façons très différentes, non pas de valoriser l'élément de démocratie radicale impliqué dans les mouvements de masses populaires (sur ce point nous étions d'accord), mais de penser leur incidence sur la forme de l'État dans une éventuelle transition socialiste : soit comme « brisure » des appareils, émergence du « non-État » en face de l'État survivant, soit comme « transformation démocratique radicale » de son fonctionnement, corrélative de l'émergence d'un nouveau rapport de pouvoir et d'une nouvelle hégémonie sur les fractions de classes intermédiaires.

Nul ne peut savoir comment auraient évolué les idées de Nicos si la possibilité de poursuivre sa réflexion lui avait été donnée. Il y a donc quelque chose d'arbitraire et

peut-être d'indécence à vouloir ajouter encore des arguments à ceux que nous échangeâmes à l'époque. Mais je peux bien aussi prendre les thèses et les formulations qu'il défendait, en particulier dans son dernier livre, comme indices du fait que l'enjeu de certaines questions persiste, et me demander à haute voix comment je les apprécierais aujourd'hui, ce qui est aussi une façon de marquer qu'elles n'ont nullement perdu tout leur pouvoir de suggestion.

Je dirai donc, en ce qui concerne la « condensation du rapport de forces », ou le « concept relationnel de l'État », qu'il y a bien longtemps que j'ai donné raison à Poulantzas sur ce point, et d'abord pour une raison qu'il mentionne lui-même en en faisant implicitement le critère de sa divergence avec Althusser : à savoir que seule une telle conception permet de mettre fin au mythe de « l'extériorité » des forces révolutionnaires (partis ou mouvements) par rapport au fonctionnement de l'État dans le capitalisme avancé. Je reviendrai *in fine* sur la thématique de l'extériorité et de l'intériorité qui me paraît absolument fondamentale en l'occurrence. Et pour une seconde raison qui m'amène à aller encore plus loin qu'il ne le faisait à l'époque dans le sens d'une dialectique – inhérente à l'État – de traduction et de transformation du conflit de classes (et qui pour cette raison m'expose encore plus qu'il ne le fut lui-même à l'époque à être taxé de « réformisme ») : à savoir que dans l'analyse de l'État capitaliste il faut faire entrer non seulement les effets stratégiques de rapports de classes internes au « bloc de pouvoir » des classes dominantes, non seulement les « acquis » des luttes entre classes dominantes et classes dominées, capital et travailleurs (par exemple les droits sociaux), mais aussi les modes de régulation institutionnelle de ces luttes et leur effet en retour sur la « définition » même des classes, à commencer par la classe ouvrière (alors que, me semble-t-il, Poulantzas, en raison d'une « position de classe » précisément, s'en tenait à l'idée d'une fonction constitutive de l'État dans la formation du bloc au pouvoir, mais ne parlait pas d'une fonction déterminante des institutions étatiques dans l'histoire et la formation de la classe ouvrière, pour parler un instant le langage de E. P. Thompson). Ce qui m'amène, et je vais y revenir, à proposer dans des limites d'utilisation bien déterminées la catégorie d'*État national social*, pour prolonger certaines des interrogations sur les transformations du champ politique auxquelles Poulantzas consacrait l'essentiel de son activité.

Je dirai d'autre part, en ce qui concerne la « théorie de l'État » et le problème épistémologique qu'elle pose, que je suis tenté aujourd'hui de pousser encore d'un cran l'idée de « théorie relationnelle », ou si l'on veut structurale. Non seulement il n'existe rien de tel qu'une « substance » ou objectivité donnée du pouvoir d'État, en dehors de « l'histoire de sa constitution et de sa reproduction » (EPS, p. 27), mais il n'existe aucune « séparabilité » de l'État par rapport à des configurations de

rapports sociaux. Bien que l'État ne cesse de se présenter comme *cause motrice* (pour pouvoir être perçu et se percevoir lui-même comme un *pouvoir de commandement* : on sait qu'en grec les deux notions sont confondues sous le terme unique d'*archè*), il n'est jamais que de l'ordre des *effets* et des enchaînements d'effets, même si certains d'entre eux sont très durables et si tous s'inscrivent dans une matérialité institutionnelle. A quoi il faut ajouter ceci : les « rapports sociaux » dont nous parlons ici ne peuvent être réduits aux rapports de classes ou rapports de production et de reproduction de l'exploitation (ce qui ne veut pas dire, inversement, qu'on puisse faire bon marché de ceux-ci, faire mine de les « oublier ») : il s'agit aussi, de façon autonome, ou si l'on veut « surdéterminée », de rapports « idéologiques ». Je dirais plutôt, car le terme d'idéologie est lourdement chargé de schémas réductionnistes : de rapports ou de relations *symboliques* construits dans l'élément de l'imaginaire collectif. Or l'effet combiné des rapports de classes et des relations symboliques dans des actions institutionnelles déterminées – ce qu'il m'est arrivé à l'occasion d'appeler la « double base » ou la « double scène » de la politique dans l'histoire – ne correspond à aucun schème invariant, ni dans la longue durée ni dans la conjoncture. Ce point est évidemment essentiel dans nos tentatives d'y voir clair, par exemple, sur les modalités et les conséquences actuelles du nationalisme comme pratique agressive et défensive de l'État (y compris ce que j'appelle le « nationalisme supra-national », par exemple européen). Au sens fort, *l'État*, pourrait-on dire, *n'existe pas*, c'est-à-dire qu'il n'existe pas comme instance *séparée*. Ce qui « existe », ce sont les forces et les rapports de forces (y compris les forces symboliques ou « immatérielles ») matériellement combinés dans la forme de l'État.

2

Ces prémisses étant posées, je voudrais procéder de la façon suivante. Dans un premier temps, je rappellerai quelques propositions *politiques* de Nicos Poulantzas concernant la crise de l'État et des pratiques étatiques, et j'en profiterai (si j'ai le temps) pour formuler quelques remarques sur l'omniprésence de cette thématique de la « crise » dans notre discours, dont témoignent particulièrement les écrits de Poulantzas. Puis je m'attarderai un peu plus sur l'analyse de l'État capitaliste en termes d'État « national social », et de sa crise comme crise de l'État national social. Enfin, en conclusion, j'ébaucherai une réponse à la question que je posais dans mon titre : celle d'une politique d'émancipation qui devrait toujours se référer au double registre de la citoyenneté et du communisme.

Partons de quelques propositions énoncées dans *L'État, le pouvoir, le socialisme*.

Je les évoquerai en deux groupes, conformément à mon objectif critique énoncé ci-dessus, sans entrer dans tout le détail des citations et des références, mais d'une façon que j'espère reconnaissable et vérifiable. D'abord autour de la question du rapport entre « l'État et les luttes populaires », donc de la « place » des classes dominées au sein même de l'État, et des conséquences que cette place entraîne sur l'histoire de la démocratie. Ensuite, autour de la question de la « forme nationale de l'État », donc des rapports entre État et capitalisme avec, à l'horizon, celle des rapports entre lutte révolutionnaire et forme nationale.

État et classes dominées d'abord. Poulantzas, on le sait, insiste sur le fait que cette place doit être reconnue (contre les représentations instrumentales ou, inversement, transcendantales, du pouvoir d'État) : mais elle ne peut l'être que de façon dynamique, dans la modalité d'un effet historiquement évolutif des luttes de classes, auxquelles il faut articuler l'ensemble des mouvements sociaux. Par rapport à cette dynamique, on pourrait dire que la forme de l'État est toujours à la fois constituante et constituée, dans un processus sans fin.

« L'urgence théorique [écrit Poulantzas (EPS, p. 138)] est donc la suivante : saisir l'inscription de la lutte des classes, plus particulièrement de la lutte et de la domination politique, dans l'ossature institutionnelle de l'État (...) de façon telle qu'elle réussisse à rendre compte des formes différentielles et des transformations historiques de cet État (...) Pour l'étudier sérieusement, il faut éclaircir ce rôle de l'État à la fois à l'égard des classes dominantes et à l'égard des classes dominées ».

Et plus loin (pp. 154-155) :

« L'État concentre non seulement le rapport de forces entre fractions du bloc au pouvoir, mais également le rapport de forces entre celui-ci et les classes dominées (...) En fait, les luttes populaires traversent l'État de part en part, et cela ne se fait pas en pénétrant du dehors une entité intrinsèque. Si les luttes politiques qui portent sur l'État traversent ses appareils, c'est parce que ces luttes sont d'ores et déjà inscrites dans la trame de l'État dont elles dessinent la configuration stratégique. »

Un peu plus loin encore (pp. 157-159), refusant à juste titre le modèle du « double pouvoir », non seulement comme schème de transition révolutionnaire, mais comme description des tensions et contradictions de l'État capitaliste démocratique, Poulantzas *restreint* la portée de cette thèse générale, ou l'affecte d'une dissymétrie :

« Ce n'est pas par le biais d'appareils concentrant un pouvoir propre aux classes dominées que celles-ci existent dans l'État mais, pour l'essentiel, sous forme de foyers d'opposition au pouvoir des classes dominantes (...) la charpente matérielle de l'État consiste dans des mécanismes internes de reproduction du rapport domination-subordination : elle retient la présence des classes dominées en son sein, mais comme classes dominées précisément (...) Les classes populaires ont toujours été présentes dans l'État, sans que cela ait jamais changé quelque chose au noyau dur de cet État. L'action des masses populaires au sein de l'État est la condition nécessaire de sa transformation, mais ne saurait suffire. »

On voit que ce que Poulantzas refuse ici, ce ne sont pas seulement les illusions concernant la neutralité de l'État au-dessus des classes, mais aussi plus subtilement un certain schéma « machiavélien » qui permettrait de penser que la constitution de l'État prend « appui » sur les classes dominées elles-mêmes, ou mieux, sur la configuration dynamique de leurs luttes et revendications, et sur la puissance qu'elles développent. Il n'empêche que, dans la dernière section de son livre (en particulier pp. 205 *sq.*, 272, 280-281) et dans ses conclusions – toujours dans la perspective d'une critique de l'instrumentalisme marxiste – Poulantzas revient longuement sur la façon dont la lutte des classes populaires traverse l'État, précisant notamment que ces effets s'inscrivent au cœur des « fonctions économiques de l'État » (ce qui oblige à dépasser la représentation d'un État Providence aux fonctions purement « sociales » venant compléter de l'extérieur l'État organique inséré dans le processus d'accumulation du capital et suppléer ses carences) : « il n'existe pas, *d'une part*, des fonctions de l'État en faveur des masses populaires, imposées par elles, *d'autre part* des fonctions économiques en faveur du capital. » Evoquant (p. 238) l'étroitesse des « rapports entre la *démocratie politique et la démocratie économique-sociale* », il se dirige vers une thèse générale, mais qui demeure quelque peu abstraite, bien qu'elle soit évidemment essentielle à son plaidoyer pour le « socialisme démocratique », concernant le lien historique ayant toujours existé entre l'intensité des luttes de classes populaires et le degré de développement de la démocratie politique, y compris la démocratie représentative.

Faisons ici une courte pause, pour souligner dans la terminologie de Poulantzas l'absence d'un terme clé de la tradition politique, dont l'usage est devenu ou redevenu aujourd'hui omni-présent, et que j'invoquerai moi-même dans un instant, en tentant d'éviter au moins une partie des confusions qu'entraîne cette inflation : le terme de *citoyenneté*. Alors qu'on s'attendrait à le voir au moins discuté en rapport avec l'alternative de la démocratie et de l'autoritarisme, il est soigneusement évité.

Plusieurs raisons peuvent venir à l'esprit. Je les cite pêle-mêle : intime association, probablement, dans la conscience linguistique de Poulantzas, du concept de la citoyenneté, *politeia*, avec une réalité historique tout autre, celle de la *polis* grecque, et refus d'en extrapoler le modèle ou le mythe (d'autres ne s'en privent pas : voir Castoriadis) ; plus près de nous, fonction cruciale de la notion de citoyenneté/*Bürger*tum dans une partie de la tradition marxiste (celle de Jaurès et Bernstein) dont Poulantzas ne se réclame jamais ; puissance dans l'œuvre de Poulantzas (d'autant plus remarquable qu'il était ici, à la différence de beaucoup d'autres, allé y regarder de l'intérieur) de la tradition hégélo-marxiste de critique du « formalisme juridique » et par conséquent des thématiques constitutionnelles, au profit des analyses de rapports de forces et de configurations sociales ; enfin, *last not least*, refus délibéré d'admettre l'idée d'un régime d'équilibre politique entre « pouvoirs » et « contre-pouvoirs », qui fait organiquement partie d'une certaine définition de la citoyenneté (notamment dans le républicanisme américain), même sous une forme rectifiée par la prise en compte dans le cadre national des développements du syndicalisme de classe.

Mais ceci nous amène directement à un second groupe de thèses. On l'a souvent observé, la réflexion sur la forme nation et le caractère national de l'État capitaliste, ainsi que sur les conséquences politiques qui en découlent, constitue l'une des originalités du dernier livre de Poulantzas, non seulement par rapport à son œuvre antérieure, mais par rapport à la majeure partie de la production politologique marxiste et non-marxiste contemporaine (avec de notables exceptions, il faut le dire). Je puis bien l'avouer ici, il m'aura fallu à moi-même encore quelques années, sous le coup d'une autre conjoncture marquée par la remontée des nationalismes de combat en Europe et notamment en France, pour identifier là le « point aveugle » de la théorie marxiste, et l'un des champs décisifs de la théorisation du politique. Je retiendrai ici simplement deux formulations de Nicos.

D'abord, dans le chapitre consacré précisément à « La nation » (EPS, p. 102 *sq.*), je rappellerai la critique extrêmement nette de toutes les tentatives de « déduction » ou *Ableitung* de la forme d'État nationale à partir des formes marchandes et des conditions de circulation du capital. C'est, nous dit Poulantzas, délibérément proche ici du meilleur Althusser, dans le « procès sans sujet de la lutte des classes » (p. 125), ou encore dans la configuration *politique* des forces et des facteurs de transformation qui font l'historicité du capitalisme, qu'il faut chercher le secret de l'articulation entre capitalisme, État et nation, qui fait que ces termes se donnent toujours ensemble dans la pratique tout en demeurant irréductibles l'un à l'autre. En sorte que

« la nation moderne tend à coïncider avec l'État en ce sens que l'État s'incorpore la nation, et la nation prend corps dans les appareils d'État : elle devient l'ancrage de son pouvoir dans la société, elle en dessine les contours. L'État capitaliste fonctionne à la nation ».

(p. 109)

Ensuite j'attire l'attention sur l'insistance de Poulantzas à faire prévaloir, dans l'étude de la question nationale, ce qu'il faut bien appeler *le point de vue des dominés ou de la classe dominée* : « *Le vrai problème est celui du rapport de la classe ouvrière à la nation moderne* : rapport profond, largement sous-estimé par le marxisme, etc. » (p. 130). On sait que cette question n'importe pas seulement à l'analyse du passé, mais à la résolution de questions « stratégiques » brûlantes. Et c'est ici qu'on débouche sur les formulations à la fois les plus risquées et, il faut bien le dire, les plus équivoques de Poulantzas (mais cette équivocité est dans la question même, nullement dans une faiblesse personnelle de l'auteur), dans la mesure où elles combinent deux thèses à première vue contraires : d'une part il faut réaffirmer l'importance de la formation politique nationale comme cadre des processus de transition sociale, et conférer un « contenu national » au socialisme lui-même ; d'autre part il faut voir dans l'internationalisme de la classe ouvrière ou internationalisme « ouvrier » une caractéristique fondamentale de la lutte populaire et démocratique, dont, plus loin, Poulantzas fera plus que jamais un ressort et un objectif de la pratique révolutionnaire, en évoquant les phénomènes de transnationalisation du capital, ainsi que la participation des immigrés aux luttes de masses de type nouveau et aux formes de démocratie directe qu'elles mettent en œuvre. Je pense que cette difficulté à trouver une formulation stable s'explique pour une part essentielle par la lourdeur de l'héritage des formes d'organisation kominterniennes, c'est-à-dire du détournement et de la perversion de l'internationalisme dans la forme d'un contre-impérialisme qui n'a pas tardé à reproduire des caractéristiques fondamentales de son adversaire, ce dont, en fait, le communisme historique ne s'est pas encore relevé. Mais le fait est que la « solution dialectique » du problème d'un *rapport spécifique* de la classe ouvrière et de sa politique à la forme nation finit par se réfugier dans de petits mots comme « certaine », « juste », « authentiquement » :

« *L'État national comme enjeu et objectif des luttes ouvrières, c'est aussi [la] réappropriation par la classe ouvrière de sa propre histoire. Ce qui, certes, ne peut être fait sans transformation de l'État, mais ce qui pose la question d'une certaine permanence de cet État, sous son aspect national, dans la transition au socialisme (...) l'idéologie nationale ouvrière [doit être considérée] à la fois*

comme expression juste de l'internationalisme et comme effet sur la classe ouvrière du nationalisme bourgeois : ce nationalisme bourgeois n'aurait pourtant pas pu avoir sur la classe ouvrière les effets massifs et terribles qu'il a eus, la conduisant aux massacres des guerres nationales-impérialistes, s'il ne reposait sur la matérialité de la constitution et de la lutte de la classe ouvrière, et s'il ne s'articulait sur l'aspect authentiquement ouvrier de l'idéologie nationale ».

(p. 132)

Reste que le problème avait été posé, et nous sommes bien loin nous-mêmes de l'avoir résolu.

24

Je voudrais pour conclure sur ce premier point faire la remarque suivante. Entre les deux séries de propositions que je viens de rappeler, les unes relatives à la question de la place et des effets des luttes populaires dans l'État, les autres relatives à la forme nationale de l'État capitaliste, bien qu'elles tendent évidemment à un même objectif qui est de fonder en termes concrets la nécessité d'une démocratie socialiste et d'un socialisme démocratique, il subsiste un décalage, et par voie de conséquence une tension irrésolue. Cela tient, me semble-t-il, au fait que Poulantzas, alors même qu'il s'avance délibérément dans la voie d'une conception « relationnelle » du pouvoir et de l'État (qu'il a lui-même contribué à fonder) hésite à penser cette détermination stratégique où la reproduction et la résistance des classes populaires sont déterminantes comme réglant la constitution même du « bloc au pouvoir » (alors qu'il ne cesse d'affirmer que « la lutte des classes déborde les institutions »), et au fait que, d'un autre côté, il tend précisément à rabattre l'excès de signification de la « forme nation » par rapport à l'État capitaliste sur la composante ouvrière ou populaire du nationalisme (alors même qu'elle est constamment exposée à l'hégémonisation par le nationalisme bourgeois). Ou si l'on veut, d'un côté il ne concède pas assez d'influence aux luttes ouvrières dans l'histoire des transformations de l'État capitaliste, et de l'autre il concède peut-être trop d'autonomie au nationalisme « ouvrier » par rapport au nationalisme « bourgeois » ou dominant, dans le moment même où il charge ce nationalisme de la tâche gigantesque d'ouvrir la voie à son propre dépassement.

25

Je soupçonne, sans pouvoir entrer dans cette nouvelle discussion, que ceci n'est pas sans rapport avec les termes difficiles et intéressants que revêt chez Nicos Poulantzas, dans ses derniers textes, la discussion du concept de « crise » : où l'on peut voir à la fois une tentative résolue de s'éloigner des formulations apocalyptiques héritées du romantisme (y compris le romantisme de Marx), c'est-à-dire du schème qui fait de l'accentuation même de la crise la cause et le signe de

26

l'imminence de la « solution » (c'est le cas notamment par ses distinctions fines entre fascisation de l'État, solutions dictatoriales aux conflits internes du pouvoir, étatsisme autoritaire, etc.), et une attraction constante envers l'idée qu'une « crise d'hégémonie » ou « crise de légitimation de l'État », inhérente à sa dérive autoritaire, contient par elle-même l'exigence d'engager une transition socialiste, comme on le verrait notamment à la résistance du mouvement ouvrier à sa complète social-démocratisation.

3

Je vais donc passer maintenant à mon second point, où je m'efforcerai d'abord d'expliquer pourquoi il me semble utile de reformuler une partie des questions posées par Poulantzas en termes de crise de « l'État national social ». J'espère qu'il sera clair qu'il ne s'agit pas là d'une tentative d'annexion posthume, mais de la continuation d'une réflexion collective, étalée sur le temps et circulant entre plusieurs chercheurs. Ce que, avec quelques autres, j'appelle « État national social », j'essaie d'abord de le caractériser par deux propositions historiques réciproques. L'une consiste à observer que la régulation (et non pas, comme on pense parfois à tort, « l'intégration ») des luttes de classes par la politique sociale et les institutions de sécurité collective d'une partie au moins des travailleurs salariés, mise en place sous le nom d'« État Providence », *Welfare State* ou *Sozialstaat*, ont été absolument indispensables depuis la fin du XIX^e siècle pour préserver la forme nationale de l'État, et donc l'hégémonie de l'État tout court, menacée de façon parfois mortelle par des antagonismes et des crises à la fois internes (conflits sociaux, religieux, ethniques) et externes (guerres, colonisation). Il n'existe rien de tel qu'une permanence « naturelle » ou une inertie de la nation. Il faut la « reproduire » par une politique déterminée, et celle-ci a été pour une part essentielle une politique sociale, en partie imposée par les luttes elles-mêmes, en partie décidée « d'en haut », de façon machiavélique. Mais la proposition réciproque, c'est que la régulation des luttes de classes, et plus généralement des conflits sociaux, en dernière analyse au profit de la classe dominante, n'aurait jamais été possible sans la mise en œuvre et l'imposition de cette *forme de communauté* privilégiée, à la fois sacralisante et sécularisée, qu'est la forme nation (pensons ici à la « volonté national-populaire » de Gramsci, ou encore à la « communauté imaginée » de Benedict Anderson). Tel est le « cercle vertueux », qu'au prix sans doute de beaucoup de violences, de contraintes, d'illusions, l'histoire politique de la modernité a permis de mettre en place pour une certaine période au moins, dans certains lieux et dans certaines limites. C'est son résultat institutionnel qu'il convient à mon avis d'appeler « État national social », sans

craindre le caractère provocateur de l'expression, c'est-à-dire non pas comme une variante camouflée du national-socialisme, mais au contraire comme une alternative à la « solution » qu'il représentait, au sein d'une même conjoncture. On marque ainsi qu'il s'agit d'une phase originale de l'histoire de l'État, qui est « organique » pour une période entière de l'histoire du capitalisme (même si elle y est très inégalement développée, je vais y revenir), et qui y produit des effets irréversibles, y compris sur la constitution même des classes et sur les perspectives historiques qu'on peut leur attribuer.

Cette proposition appelle aussitôt deux précisions à mes yeux fondamentales. L'une concerne la transformation de la question de la citoyenneté, l'autre le rapport qu'elle entretient avec l'opposition du « centre » et de la « périphérie ».

28

En ce qui concerne la *citoyenneté*, il faut dire d'abord que la constitution de l'État national social a abouti à en refonder et « cimenter » l'équivalence avec la *nationalité*, déjà tendancielllement inscrite dans la fondation même des États-nations, en particulier ceux qui sont issus des révolutions populaires (dites « bourgeoises ») de l'âge classique, mais qui n'a jamais été acquise sans reste ni contradiction. Cette grande équation typiquement moderne (ignorée précisément des formations précapitalistes), qu'exprime admirablement la polysémie d'un terme comme *citizenship* dans l'usage américain, a désormais pour contenu, non seulement une « souveraineté » formelle du peuple, mais un ensemble de droits sociaux qui tendent à être incorporés à la citoyenneté elle-même (même si cette incorporation ne cesse jamais de faire débat), et qui, bien loin de s'opposer aux droits politiques (comme le voudrait toute une tradition « libérale » pure), sont en un sens *la partie la plus politique de la citoyenneté*, donc transforment celle-ci en une *citoyenneté sociale*, d'autant plus réelle évidemment que leur garantie et leur progression s'appuient sur l'importance de luttes sociales organisées reconnues par l'État. L'appartenance nationale, en retour, constitue la base de l'attribution des droits sociaux, depuis l'éducation, le logement et la santé (tout ce que Foucault a appelé « bio-politique ») jusqu'à l'assurance contre le chômage et contre la vieillesse, même si la présence dans l'espace national d'une main-d'œuvre étrangère, dite « immigrée », plus ou moins complètement incluse dans le champ des droits sociaux, mais non dans celui des droits politiques, crée ici un très puissant foyer de tension, et le cas échéant de violence.

29

Mais il faut dire surtout que la réalisation d'une nouvelle forme historique de la citoyenneté, la « citoyenneté sociale », dans la forme nationale et plus précisément dans le cadre d'un État national social hégémonique, engage sous des formes nouvelles la dialectique des rapports entre le politique et la lutte des classes. C'est ici tout particulièrement qu'il importe de renverser le point de vue dominant et

30

d'étudier la forme politique « par en bas », autrement dit « du point de vue de ceux d'en bas », comme il importe, pour étudier la complexité des relations entre le capital et l'État, de sortir de l'idée d'une « déduction » ou d'un « mécanisme unique ». Les deux choses vont d'ailleurs de pair. A différentes reprises, Poulantzas note que l'État contemporain réalise un procès *d'individualisation* des sujets (EPS, p. 71 *sq.*, p. 116, etc.). Il s'agit là d'une dimension fondamentale de la citoyenneté, qui avait déjà été placée par Hegel au centre de sa théorie des rapports entre la « société civile » et l'État. Mais ce que montre le développement d'une citoyenneté sociale, c'est qu'il n'y a pas opposition, il y a au contraire stricte complémentarité entre le procès d'individualisation et l'émergence de collectifs, avec leur conscience et leur culture propre, dont la plupart, en ce qui concerne la classe ouvrière, sont historiquement liés à la résistance et à la lutte. On le voit bien, inversement, lorsque la crise de la citoyenneté sociale, engendrée par une nouvelle phase de surexploitation de la force de travail qui fait éclater les barrières nationales, engendre à *la fois* une dissolution des appartenances collectives et une régression des droits individuels, qui finit par mettre en danger la personnalité elle-même, dans des formes d'exclusion que R. Castel a judicieusement renommées « désaffiliation » [3].

Il convient enfin de noter que la mise en place de l'État national social déplace et accentue la contradiction entre plusieurs aspects de *l'universalité* caractéristique du politique moderne, qui se situent toujours à la fois sur le plan symbolique et sur le plan réel (ou si l'on veut économique), mais qui ne sont pas moins déterminants les uns que les autres. Il s'agit là, si l'on veut, d'une traduction de cette « intériorisation des contradictions globales » à laquelle il a déjà été fait allusion dans ce colloque. D'un côté l'émergence d'une citoyenneté sociale (ou d'un ensemble de droits sociaux inscrits dans la citoyenneté qui font de chaque individu le quasi-propriétaire d'une partie du patrimoine collectif, même très limitée) représente un développement original et décisif de ce que nous pouvons appeler l'universalité *intensive*, c'est-à-dire en clair de l'égalité – une égalité qui n'est pas seulement « formelle », mais qui a un contenu matériel bien déterminé. Il est tout à fait fondamental de ce point de vue que les régimes collectifs de sécurité sociale, imposés au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale par l'effet conjugué des luttes de la classe ouvrière organisée (syndicats, social-démocratie) et de sa participation à l'effort de guerre à laquelle il devenait urgent d'apporter une sanction politique, n'aient pas été conçus comme des régimes d'assistance, des méthodes de *reverse discrimination* spécifiquement dirigées vers les pauvres et les travailleurs, mais se soient présentés comme des régimes *universels*, dont devaient bénéficier tous les citoyens des pays concernés, en tout cas *tous les citoyens* engagés dans l'activité salariée, qui de ce fait même se trouvait reconnue comme

une base de l'appartenance à la « cité » (c'est justement ce que le chômage de masse et l'expansion de l'idéologie néo-libérale ont permis aujourd'hui de remettre plus ou moins profondément en question). Ainsi que l'observe à très juste titre Donald Sassoon à propos de la réalisation du plan Beveridge^[4], cet universalisme (dont le principe n'est pas allé sans forte résistance « ouvriériste » au sein des syndicats et du mouvement ouvrier) est justement ce qui vient sanctionner une *reconnaissance de la dignité du travail et des travailleurs* au sein de l'État national, en les sortant de la condition « subalterne » de classe assistée et mise en tutelle, sans pour autant abolir l'exploitation.

Mais d'un autre côté, le fait même que la citoyenneté sociale n'ait existé, et encore de façon limitée, que sous la forme de « pactes sociaux » nationaux, dans le cadre d'un État national social dont elle formait la base de reproduction, implique à l'évidence une limitation de son universalité ou si l'on veut un particularisme du point de vue de l'universalité « extensive ». Le moment est en effet venu de mettre l'accent sur une *condition matérielle* contraignante, qui renvoie à la division de l'économie monde en « centre » et « périphérie ». Même et surtout si l'État national social est devenu en une centaine d'années un *modèle idéal* (et idéalisé, auquel tentaient en particulier de se rattacher les « politiques de développement » suscitées par la décolonisation, et à certains égards aussi les mouvements « réformistes » dans les pays de l'Est), il est clair qu'il ne s'est réellement mis en place, de façon plus ou moins complète, que dans les pays du centre impérialiste (et encore, pas dans tous au même degré : il est frappant à cet égard que les États-Unis n'aient pas été à la pointe du mouvement, mais plutôt à la traîne, en raison de caractéristiques qui anticipaient déjà sur les formes de la « mondialisation » actuelle). Or cette limitation de l'universalité de l'État national social et l'inégalité de développement qui la sous-tend (Poulantzas, EPS p. 117, etc.) entraînent des conséquences dramatiques dans la phase nouvelle de la mondialisation, conséquences que certaines politiques capitalistes visent à accentuer et à exploiter délibérément, dans le sens d'une « reprolétarianisation » massive de la classe ouvrière, mais qui – pour les raisons que j'évoquais précisément ci-dessus, parce que l'émergence de la citoyenneté sociale s'est inscrite au cœur de l'équation citoyenneté-nationalité et des processus de reproduction de la nation comme forme d'État hégémonique – mettent aussi en péril la constitution de l'État et l'institutionnalisation du politique. Il ne s'agit plus seulement, en effet, de ce que l'écart des conditions de vie entre centre et périphérie, pays « développés » et « sous-développés », classes ouvrières tendancielllement arrachées à la prolétarianisation et classes ouvrières maintenues dans la surexploitation, crée des tensions *internationales* à l'échelle globale, susceptibles de se cristalliser sur certaines « frontières » (comme celles qui séparent et unissent à la fois les anciens

colonisateurs et les anciens colonisés, on le voit bien sur l'exemple de la frontière franco-algérienne, ou de la frontière États-Unis-Mexique) et d'investir certains processus sociaux et démographiques, comme l'immigration. Il s'agit du fait que les *Wohlstandsgefälle*, les « dénivellations du bien-être » (pour reprendre l'expression de l'économiste allemand Georg Vobruba) se creusent désormais au sein de chaque ensemble politique et remettent en question l'équilibre dynamique de sa reproduction, à mesure que la distinction « centre »-« périphérie » (ou si l'on veut, dans un autre langage, Nord-Sud) cesse de passer simplement *entre* les formations nationales, mais commence à passer aussi, de façon déterminante, *au sein* des mêmes formations^[5]. Non seulement, sous l'effet conjugué de l'importation de main-d'œuvre immigrée à bas prix, plus ou moins complètement privée de droits civiques et sociaux, et sous l'effet de politiques de dérégulation, de démantèlement des protections sociales, les États nationaux traditionnels recréent en leur sein une disparité de conditions de vie et des formes d'exclusion qui sont la négation de l'idée de « citoyenneté sociale » (et qui, évidemment, supposent un affaiblissement constant, une délégitimation systématique des mouvements de classe organisés, en particulier du syndicalisme). Mais on peut aller jusqu'à suggérer l'hypothèse suivante : les ensembles politico-économiques « supranationaux » qui tendent à se mettre en place à la fois pour relativiser le cadre national, donc contourner l'État national social, et pour reproduire les mécanismes d'intégration étatique des conflits sociaux à une échelle élargie, comme c'est le cas typiquement de l'Union Européenne, sont systématiquement construits *sur* des écarts dans les conditions de vie ou des *Wohlstandsgefälle*, des mécanismes d'inégalité et d'exclusion interne, qu'il n'est pas question de réduire mais de prolonger un certain temps, au besoin par le moyen de nouveaux « élargissements » de l'espace communautaire, et en dépit de rituelles annonces d'une « politique sociale commune » qui devrait finir par rejoindre les politiques monétaires ou sécuritaires.

Une telle situation inscrit à nouveau les « classes dangereuses » au cœur de l'espace politique. Ou plus généralement elle inscrit dans le champ politique le spectre complet des *violences organisées*, depuis les discriminations racistes et les méthodes de gestion « sécuritaire » de l'exclusion sociale, jusqu'aux réactions ethniques et aux phénomènes de délinquance, lesquels à leur tour accentuent la militarisation de l'ordre social, etc. On peut alors pousser d'un cran les réflexions de Poulantzas, il y a vingt ans, sur l'émergence d'un *étatisme autoritaire*. La crise de l'État national social, corrélative de la mondialisation et du processus de reprolétarianisation qui constitue à la fois son résultat et l'un de ses objectifs du côté des classes dominantes (du capitalisme financier), donne lieu à toute une série d'initiatives politiques nationales ou internationales qui relèvent de ce qu'on peut appeler une *contre-révolution préventive*, plus encore que néo-impérialisme. Car

l'objectif n'est pas de conquérir des zones d'influence territoriales, ce qui est dénué de sens à l'époque de la délocalisation permanente des processus de production et d'extraction de la plus-value ; il est de créer et, dans la mesure du possible (avec tous les risques que comporte une telle politique de l'apprenti sorcier), de susciter une « guerre de chacun contre chacun », une situation généralisée de violence endémique et d'insécurité, dans laquelle la constitution d'un mouvement social transnational, multiethnique, multiculturel, s'avère pratiquement impossible.

Toute la question est de savoir si une telle « politique » plus ou moins délibérée, mais parfaitement repérable dans ses résultats, dans laquelle se combinent les aspects financiers, militaires, humanitaires, et que je crois pouvoir caractériser comme « contre-révolution préventive », appelle de son côté la réponse d'une « révolution », ou si l'on veut d'une contre-contre-révolution, selon le schéma de « montée aux extrêmes » qui a été largement partagé dans les représentations marxistes et léninistes de la « transition socialiste » après l'expérience des insurrections du XIX^e siècle. Il s'agit bien, je le répète, d'une politique, qu'on peut assigner à la poursuite des intérêts de la classe dominante, ou d'une fraction de celle-ci, ce qui veut dire en particulier que les effets de reproductivité de la classe ouvrière mondiale n'ont rien d'une fatalité économique (on peut même penser qu'ils sont pour une part économiquement contre-productifs). Mais cette politique ne saurait être purement et simplement inversée, de façon mimétique, par les forces sociales : les ouvriers, les peuples opprimés, les intellectuels révolutionnaires, les autres mouvements d'émancipation et de résistance qui forment à eux tous ce que la tradition progressiste appelle « la gauche », ou « le peuple ». L'expérience historique dramatique du XX^e siècle – ce que Eric Hobsbawm a appelé « The Age of Extremes » – pourra servir au moins à nous enseigner ceci que, justement parce que les réalités de la politique sont stratégiques, il ne peut pas y avoir de *symétrie* entre les stratégies des dominants et celles des dominés^[6]. C'était aussi, déjà, la leçon de Machiavel. C'est à quoi je voudrais venir brièvement pour terminer.

4

Même si la constitution de l'État national social n'a été qu'un fait limité dans l'espace et dans le temps (mais inscrite au « centre » du système capitaliste), elle constitue un fait historique irréversible. La « roue de l'histoire » n'est pas en train de tourner à l'envers, en dépit de tous les phénomènes de régression, ou plus exactement de reproduction cyclique des mécanismes de l'exploitation et de l'oppression qui la caractérisent. Il faut se souvenir, en particulier, que c'est très largement afin d'entrer à leur tour dans la sphère de la citoyenneté sociale que les

peuples des pays de l'Est, soumis à ce que j'ai appelé autrefois la « dictature sur le prolétariat », ont mis fin aux régimes de type soviétique, et non pas pour entrer dans la sphère du libéralisme sauvage. Il faut aussi prendre conscience du fait que les phénomènes d'extrême violence, à caractère « exterministe », qui caractérisent aujourd'hui la politique mondiale, et dans lesquels se combinent de façon inextricable les violences économique-démographiques, tendant à l'élimination physique de populations devenues « inutiles » pour l'exploitation, avec des violences « idéologiques » de caractère ethnique et religieux, traduisent massivement *l'impossibilité de construire l'État national social*, donc dans bien des cas de *construire l'État tout court*, dans une partie considérable du globe, qui affecte *de l'intérieur* la situation sociale, les possibilités de représentation collective et d'organisation de la politique, la notion même des « droits » de l'individu dans le monde entier. C'est pourquoi la question qui est, comme on dit, à l'ordre du jour, est à *la fois* de défendre et d'étendre la citoyenneté sociale aujourd'hui profondément remise en question (il est d'ailleurs impossible de la défendre sans l'étendre), et d'inventer *de nouvelles formes, un nouveau concept de la citoyenneté*, qui permette en particulier de surmonter les contradictions très profondes de l'État national social. Il est clair que cette situation nous place devant des dilemmes très difficiles à résoudre dans la pratique, sinon à énoncer.

J'en vois la preuve dans la façon dont, en Europe en particulier, se dessine une tendance à l'écartèlement de la tradition « socialiste » entre deux types de discours dont chacun est comme le négatif de l'autre : d'un côté (comme on le voit par exemple chez Habermas, ou les habermassiens « de gauche »), l'idée est avancée d'une « politique post-nationale », dont le moteur serait l'extension des droits de l'homme et de la forme juridique des négociations collectives par-delà les frontières, mais sur une base essentiellement morale et indépendamment d'une mobilisation sociale effective ; de l'autre on voit se former, ce qui n'a rien d'étonnant, des mouvements de « défense des acquis » de la citoyenneté sociale qui se concentrent sur la fonction de garantie de l'État (ou comme on dit en France, de la « république »), mais qui deviennent de ce fait même des mouvements de défense de la nation et du principe de la souveraineté nationale sacralisé et idéalisé (ce qui les conduit le cas échéant, dans ce qu'on en est venu à appeler la combinaison « rouge-brune », à rejoindre pratiquement ou théoriquement les revendications de « préférence nationale » et à justifier les politiques de discrimination contre les immigrés). C'est de cette alternative qu'il faut essayer de sortir en combinant la défense de la citoyenneté sociale avec l'invention de nouvelles formes de citoyenneté, donc la construction progressive d'une alternative à l'État national social.

Pour ma part, de façon non limitative et provisoire, je dirai qu'une telle alternative doit comporter au moins trois dimensions fondamentales.

37

Premièrement elle doit comporter une réduction drastique des *Wohlstandsgefälle* qui opposent entre elles les régions de la planète, parfois les régions d'un même continent ou d'un même pays, et qui ont fini par prendre la forme d'un écart entre des zones de dévastation des ressources naturelles et humaines et des zones d'aménagement « résidentiel » du cadre de vie. Il s'agit ici de lutte concertée (« planifiée ») contre le sous-développement et la catastrophe écologique. Mais il s'agit aussi, en un sens nouveau qui surmonte les vieilles antinomies de la ville et de la campagne, ou les antinomies récentes de l'espace industriel et de l'habitat, d'une politique d'urbanisation, ou de civilisation comme urbanisation, sans laquelle il n'y a pas de réduction de la violence collective, étatique et anti-étatique (on a pu soutenir de façon probante que les violences d'épuration ethnique dans l'espace yougoslave actuel étaient à beaucoup d'égards des « guerres » contre la ville et l'urbanité).

38

Deuxièmement, elle doit comporter une dimension de citoyenneté transnationale (plutôt que post-nationale), qui passe toujours à mes yeux plutôt « par le bas » que « par le haut » (même si elle est destinée à donner un sens, un jour, à des formules encore technocratiques comme la « citoyenneté européenne »), c'est-à-dire par la démocratisation des frontières, la gestion concertée, négociée avec les intéressés et les pays de départ, des flux d'immigration, la reconnaissance des droits civiques et politiques aux immigrés (disons plutôt aux résidents étrangers) dans chaque pays, la reconnaissance du pluralisme culturel et de sa contribution au développement de chaque culture nationale.

39

Troisièmement, elle doit comporter un mouvement de dépassement des formes et des limites dans lesquelles l'État national social institue la protection des individus, ou la satisfaction de leur demande d'émancipation, qui implique le plus souvent une *catégorisation sociologique*, une transformation des différences éthiques ou anthropologiques (les genres sexuels, la santé et la maladie, les différences d'âges et d'éducation, etc.) en différences sociales quantitatives et essentialistes, comme on le voit très clairement dans le cas des « droits des femmes » ou de la « protection des minorités ». C'est largement *contre* cette catégorisation (ce que Deleuze appelait « codage », « territorialisation », « société de contrôle ») que s'est développé le soi-disant « individualisme » ou « spontanéisme » des mouvements sociaux contemporains. Il faut donc trouver les moyens, sans renoncer au principe de la protection sociale et de son extension, de libérer la citoyenneté sociale de son propre sociologisme, de sa propre tendance bureaucratique à réifier les catégories d'appartenance sociale de l'individu.

40

Ces objectifs sont-ils démocratiques ? Incontestablement, et même ils prolongent le mouvement séculaire d'*invention de la démocratie* ou de nouveaux droits fondamentaux, sans lequel il n'y a pas de démocratie, mais seulement une « représentation » corporative de la société au sein de l'État. Sont-ils « socialistes » ? Peut-être, en partie du moins. Mais je voudrais plutôt insister sur ce qui les articule à la permanence et au renouvellement de l'idée politique *communiste*, par-delà un siècle de marxisme officiel, orthodoxe ou hérétique, qui l'a enfermée dans les limites d'un programme de « transition socialiste » ou de « transition au socialisme », c'est-à-dire de pure alternative au capitalisme, quand ce n'était pas de simple *inversion du capitalisme*^[7]. Et comme nous discutons ces questions aujourd'hui en mémoire de Poulantzas, et en essayant de tirer profit de son œuvre inachevée, comme d'autre part l'idée de politique communiste est philosophiquement une idée *éthique*, qui ne se laisse pas présenter de façon impersonnelle, je poserai la question sous la forme d'une triple interrogation à laquelle il n'y a qu'une seule réponse : en quoi une position communiste est-elle indispensable à la relance et à la refondation de la citoyenneté par-delà l'État national social ? En quoi pouvons-nous dire que Poulantzas était lui-même un « communiste », de bout en bout ? Qui sont, aujourd'hui, les communistes ?

Je parlerai donc du « communisme de Nicos Poulantzas », et j'en parlerai au singulier. Car ce n'est pas, ici, la question « *Was* » (*Was ist der Kommunismus ? Qu'est-ce que le communisme ?*), mais la question « *Wer* » (*Wer sind die Kommunisten ? Qui sont les communistes ?*) qu'il s'agit de poser. Dans cette formulation « flirtant » avec une thématique rendue célèbre par Nietzsche et Heidegger, j'invite aussi à entendre l'héritage du *Manifeste du parti communiste*, où Marx se demandait en effet au sein d'une conjoncture donnée *qui* les communistes étaient, pouvaient et devaient être (« Ils combattent pour les intérêts et les buts immédiats de la classe ouvrière ; mais dans le mouvement présent, ils défendent en même temps et représentent l'avenir du mouvement (...) En un mot, les communistes appuient en tous pays tout mouvement révolutionnaire contre l'ordre social et politique existant (...) Les communistes travaillent partout à l'union et à l'entente des partis démocratiques de tous les pays, etc. »). Certes la signification de ce que Marx appelait « parti » en 1848 s'est totalement inversée en 150 ans. Il faut donc revenir à son idée, mais en déplaçant l'accent : dans tous les mouvements politiques, les luttes sociales ou « culturelles », les communistes « représentent », c'est-à-dire *pratiquent* la pluralité, la *multiplicité* des intérêts d'émancipation irréductibles les uns aux autres en raison même de leur radicalité ; ils revendiquent et mettent en œuvre la liberté non pas comme isolement des individus et des groupes, l'égalité non pas comme uniformité, mais l'égalité et la liberté comme réciprocité des individualités, ou comme cette « communauté » que

les singularités individuelles et collectives *s'offrent*, se procurent les unes les autres. Il y a là bien entendu (comme c'était le cas chez Marx) un lien essentiel avec la citoyenneté, mais contre la forme étatique de gestion du « pluralisme » par des règles formelles et des contraintes administratives.

Dans son intervention d'hier, Annie Leclerc a appelé Nicos Poulantzas un « *cosmopolitès* », mieux : un « *philoxenos* ». Le communisme de Nicos, je le vois moi aussi de cette façon, par-delà son démocratisme fondamental (lui, venu du pays de la dictature militaire) et son attachement à la politique socialiste (dont il avait étudié l'histoire et les variantes à travers toute l'Europe), et comme la condition même de leur réunion. Ou si l'on veut dans la conjonction de deux éléments :

- son internationalisme *pratique* (plus encore que « théorique »), sa quête inlassable de la rencontre et de la communication entre mouvements d'émancipation par-delà les frontières, qui illustre avec une netteté particulière l'opposition entre les notions de *communisme* et de *communautarisme* ;
- son insistance, dans la pure tradition du communisme de Marx, sur la nécessité de surmonter la différence du « travail manuel » et du « travail intellectuel », de façon à éliminer les racines du « bureaucratisme » d'État et de parti, et à rendre possible la dialectique *ouverte*, sans fin prévisible, de la « démocratie représentative », institutionnelle, et de la « démocratie directe », associative ou populaire, sans laquelle il n'y aura pas de nouvelle citoyenneté.

Il faut bien reconnaître que les développements de la mondialisation, de la concentration des pouvoirs économiques et culturels, et, par réaction, du nationalisme religieux ou laïc, ont multiplié les obstacles devant ces deux exigences. Ce sont ces mêmes obstacles qui bloquent l'issue de la crise de l'État national social.

Je dirai, en jouant intentionnellement sur l'expression : Nicos Poulantzas fut typiquement un « communiste de l'intérieur », non seulement de l'intérieur de son pays (alors même qu'il vivait à l'extérieur), mais *de l'intérieur des pratiques* sociales, intellectuelles et politiques, comme il nous faut l'être aujourd'hui, alors même que l'idée d'un *communisme de l'extériorité* a perdu tout référent dans le réel (mais non dans l'imaginaire, car les fantômes ont la vie dure). Cette topologie très particulière de la lutte communiste comme immanence aux luttes et circulation entre elles est « théorisée » ironiquement par lui (contre l'idée de « *double pouvoir* », emblématique du communisme de l'extériorité) : « comme si une lutte politique pouvait jamais se situer dans un dehors absolu ... » (EPS, p. 288). Il s'agit du dehors de l'État, des institutions, mais plus encore *des pratiques* qui les sous-tendent. Un peu plus loin (EPS, p. 291) il écrit en effet de façon dialectique : les luttes pour des « transformations radicales de l'État », ou comme je dirais moi-

même pour la citoyenneté active, et qui pour cette raison même ne peuvent lui être extérieures, se situent néanmoins nécessairement « dans la perspective globale du dépérissement de l'État ». Aujourd'hui, Poulantzas et d'autres ne sont plus là. Mais des citoyens communistes, des communistes citoyens ou des communistes de la citoyenneté sont toujours là. « Invisibles », car ils n'ont ni armée, ni camp, ni parti, ni Église. C'est leur façon d'exister.

-
- [1] Communication au Colloque International en mémoire de Nicos Poulantzas : « Le politique aujourd'hui », Athènes, 29 septembre-2 octobre 1999, publié dans *Actuel Marx*, n° 40, Paris, PUF, 2006.
 - [2] Dans les pages qui suivent les références à cet ouvrage sont indiquées sous le sigle EPS.
 - [3] Cf. *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995.
 - [4] Cf. *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century*, New York, The New Press, 1996.
 - [5] Georg Vobruba, « The Limits of Borders », in Abram de Swaan (ed.), *Social Policy beyond Borders. The Social Question in Transnational Perspective*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1994.
 - [6] Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes : le court vingtième siècle, 1914-1991*, tr. fr. Bruxelles, Complexe, 1999.
 - [7] Cf. mon essai : « Quel communisme après le communisme ? » (exposé présenté au congrès « Marx International II : *Le capitalisme, critiques, résistances, alternatives* », Université de Paris X-Nanterre, octobre 1998, repris au Colloque du Journal *Il Manifesto*, Rome, décembre 1998 ; première publication in *Marx 2000*, Actes du congrès Marx International II, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontation », 2000).

6. ARENDT, LE DROIT AUX DROITS ET LA DÉSOBÉISSANCE CIVIQUE

Étienne Balibar

Étienne Balibar, né en 1942, est professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine. Il a publié *Lire le Capital* avec Louis Althusser, Roger Estabiet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, 1965 ; réédition aux PUF, coll. « Quadrige », 1996) ; *Spinoza et la politique* (PUF, 1985) ; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* avec Immanuel Wallerstein (La Découverte, 1988) ; *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993) ; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1997 ; réédition augmentée PUF, 2002) ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* (La Découverte, 2001) ; *Violence et civilité* (Galilée, 2010).

Toute grande œuvre a son histoire : intérieure, extérieure^[1]. Elle reflète un développement intellectuel qui, parfois, comporte des ruptures. Elle répond à des changements historiques qui la forcent à s'orienter autrement. On peut penser qu'il en va tout particulièrement ainsi dans le cas d'une philosophe comme Arendt qui, cherchant à (se) rendre *intelligible* ce que l'action politique a d'imprévisible, de *nouveau*, confère une fonction centrale à la catégorie de *l'événement*^[2]. Plus que tout autre parmi les penseurs contemporains, nous sommes tentés de dire qu'elle n'a jamais écrit deux fois le même livre, ou deux livres du même point de vue. Mais ceci ne veut pas dire que nous n'aurions pas affaire ici à de fortes continuités, à la récurrence de questions obsédantes, dont dépendent justement l'élargissement de l'horizon philosophique et les déplacements de l'analyse. C'est sur cette conviction que je me fonderai pour emprunter des éléments à des moments très éloignés entre eux de son œuvre, inscrits dans des contextes différents et de style hétérogène – l'histoire, la réflexion spéculative, l'essai engagé, le journalisme – de façon à reconstruire ce qui me semble constituer pour elle un problème central (peut-être *le* problème central) : celui de la politique des droits de l'homme et de son « fondement », ou plutôt de son absence de fondement, de son caractère « infondé ».

UNE « CRITIQUE DES DROITS DE L'HOMME » TRÈS PARADOXALE

D'où vient la difficulté persistante que présente le discours d'Arendt sur les droits, en tout cas d'un point de vue philosophique ? D'abord, me semble-t-il, de la combinaison qu'elle opère entre une des critiques les plus radicales qui soit de l'anthropologie spéculative, et donc de la théorie classique des « droits de l'homme » en tant que fondement de l'édifice juridique et de la pratique politique correspondante, et une défense intransigeante de leur caractère imprescriptible (pour certains d'entre eux en tout cas), qui identifie pratiquement leur mépris à une destruction de l'humain. Comment peut-on à la fois rejeter en théorie l'idée qu'il existe des « droits humains fondamentaux » (ainsi que le proclament la plupart de nos Constitutions démocratiques et les *Déclarations* « universelles » dont elles posent l'antériorité et la primauté dans l'ordre normatif), et loger au cœur même de la construction démocratique une *politique des droits de l'homme* intransigeante ? Comment nier d'un côté ce qu'on veut mettre en pratique de l'autre ?

Le discours développé par Arendt dans ce qui, en apparence au moins, constitue son traité philosophique le plus systématique (*The Human Condition* de 1958, traduit en 1961 sous le titre *La Condition de l'homme moderne*) ne facilite pas la tâche, bien au contraire. Le mot de « condition » figurant dans le titre est l'exacte antithèse de celui de « nature »^[3]. Il répudie doublement les théorisations métaphysiques ou spéculatives de la nature humaine. D'une part en réitérant à sa façon la thèse énoncée par Marx dans la VI^e *Thèse sur Feuerbach*^[4] : il n'existe rien de tel qu'une « essence humaine » universelle ou formelle *logée* dans chaque individualité humaine (par exemple dans la modalité d'un *cogito*)^[5], mais « seulement », si l'on peut dire, une *pluralité d'individus* humains, et donc une *pluralité de relations* entre eux, plus ou moins conflictuelles, constitutives de leur « monde » commun^[6]. D'autre part, cette fois aux antipodes de Marx, en permettant de nommer le conflit, profondément aliénant, qui se développe entre deux séries de « conditions » : celles qu'on peut dire « naturelles », car elles concernent la reproduction de la vie, et celles qu'on peut dire « politiques » (ou civiques), car elles concernent la formation d'un espace public, où le commun est reconnu par la pluralité des êtres humains comme leur fin^[7]. Arendt voit, on le sait, un caractère typique de la modernité et de son aliénation propre (aliénation du monde, et pas seulement du soi ou du sujet)^[8] dans le fait que la technicité croissante des processus de reproduction de la vie dans une « société de masse » permet aux humains de se représenter la reproduction comme leur *activité* par excellence, et de substituer celle-ci à la poursuite de la « vie bonne », c'est-à-dire à la construction de leurs rapports politiques, fondés sur l'irréductibilité des « positions » de chacun. Paradoxalement, c'est donc le développement d'une artificialité croissante qui tend à « naturaliser » le domaine politique en même temps qu'à « socialiser » le monde^[9].

Pour le dire cette fois dans la terminologie de Derrida, une aliénation aussi radicale semble avoir pour contrepartie la tâche d'inventer une cosmopolitique « à venir », comme seule modalité d'émancipation qui propose à l'humanité les moyens de reconstruire, autrement, ce qui a été « perdu » dans son histoire. Mais prenons garde en même temps de ne pas entrer ici en contradiction avec les multiples mises en garde d'Arendt contre toute idéalisation du passé, y compris le passé grec qui est pourtant l'origine de notre concept du politique, et avec la leçon épistémologique implicitement contenue dans son pessimisme historique et sa réticence à prophétiser l'avenir^[10].

On est alors amené à reformuler la question que pose cette notion de politique des droits de l'homme qui relie entre eux les différents moments de sa « philosophie pratique », depuis l'analyse des tragédies de l'histoire contemporaine jusqu'à l'idéal républicain de la *vita activa*, en lui donnant la forme d'un dilemme aussi brutal que possible : comment tenir ensemble une forme extrême d'*institutionnalisme*, explicitement rapprochée de la critique des théories du droit naturel qu'on peut trouver chez Burke, et une critique de l'aliénation du monde, difficile à imaginer sans référence à une idée ou à un modèle (*Urbild, Vorbild*) de l'humain, même passant par le renversement des présupposés anthropologiques et des métaphysiques de l'âge classique ?

ARENDT ET SON « CONCEPT DU POLITIQUE »

On dira que la sortie de cet embarras verbal n'est pas bien difficile, et se lit partout dans le commentaire contemporain de l'auteur de l'essai *On Revolution* : c'est en effet devenu un lieu commun de souligner que pour Arendt les « droits de l'homme » ne sont pas concevables comme une *origine à retrouver* (ou à *restaurer*) (ainsi que le postulaient dans leur nom même les « révolutions » de l'âge classique), mais seulement comme une *invention* (l'un des sens de *l'auctoritas*) ou un *commencement* continué (*archè*)^[11]. C'est en suivant ce fil conducteur qu'on peut le plus sûrement identifier la trace d'Arendt dans toute une partie de la philosophie politique contemporaine (ou « non-philosophie », voire « anti-philosophie », partageant justement avec elle le souci d'une ligne de démarcation qui s'effectue à travers la critique de l'originaire, conçu en termes historicistes aussi bien que transcendants)^[12]. En critiquant les idéologies « révolutionnaires » classiques et en revendiquant simultanément le « trésor perdu des révolutions », Arendt a pris ses distances avec la représentation explicite ou latente qui fait de la révolution une restauration, retrouvant un « droit inné » (*birthright*) ou un état originaire de liberté et d'égalité, et faisant du même coup des « constitutions » essentiellement des systèmes de *garanties* pour les droits qui leur préexistent

(comme peut-être, plus parfaitement que tout autre, l'avait énoncé Locke)^[13]. Elle a voulu insister, à l'opposé, sur l'idée que les révolutions « instituent » ou inventent à proprement parler ce qui est humain, y compris les principes de réciprocité ou de solidarité collective, et que c'est pour cela qu'elles exercent un effet durable ou inaugurent une « permanence » de la vie des systèmes politiques républicains. Elles ne dérivent donc pas d'un fondement et ne tirent pas leur légitimité de son caractère d'universalité *a priori*, mais c'est elles qui font entrer de l'universel dans l'histoire. Philosophiquement, rien ne s'oppose à ce que nous appelions « sans fond » (ou absence de fondement, in-fondé) (*Grundlosigkeit, groundlessness*) cette modalité d'articulation du caractère pratique et historique des droits de l'homme, qui renverse terme à terme une certaine façon de fonder le politique à partir d'une essence métaphysique. C'est en effet une telle idée du « sans fond » qui, seule, peut autoriser l'identification des droits de l'homme à une *pratique* (ou une *activité* pure), au prix, sans doute, de la reconnaissance de leur caractère historiquement *contingent* ou « aléatoire »^[14]. Je fais mienne, sans réserve, une telle interprétation désormais classique. Mais je la crois incomplète. Il faut faire un pas de plus, de façon à mettre en lumière ce qui confère son extrême radicalité à la thèse d'Arendt : suivant le modèle dialectique de la *coincidentia oppositorum*, elle ne se contente pas de rapporter à l'institution la source du droit positif, mais elle y voit une construction de l'humain comme tel, et elle pousse l'idée d'une politique des droits de l'homme jusqu'à faire de la dissidence – dans la forme spécifiquement moderne de la « désobéissance civique » – la pierre de touche de la réciprocité fondatrice des droits. Elle n'est donc aucunement *historiciste* (ou « relativiste »), bien qu'elle présente la construction du système des droits des individus comme entièrement immanente à l'histoire. Et, tout en légitimant les notions de « pouvoir » et « d'autorité », elle trouve le moyen de loger au cœur même de l'*archè*, ou de l'autorité du politique, un principe paradoxal d'*an-archie*, c'est-à-dire de « non-pouvoir » ou de contingence de l'autorité. Nous sommes alors conduits à réinterpréter l'absence de fondement ou le « sans fond » des droits non seulement comme une thèse logique, mais comme une thèse pratique, elle-même politique, bien que sur un mode essentiellement antinomique : toute construction politique implique une combinaison avec l'élément contraire (que nous pouvons dire « impolitique »), donc – au moins virtuellement – une recreation permanente du politique à partir de sa propre dissolution, et au bout du compte une impossibilité pratique de séparer une fois pour toutes la construction de l'humain à travers l'institution politique et sa destruction ou déconstruction (qui résulte en particulier de l'effondrement historique de l'institution, mais parfois aussi de certains aspects de son fonctionnement le plus quotidien, ou le plus « banal »). Or cette combinaison de l'agir collectif avec son propre contraire est, en fait, le politique même.

Je ne me cache pas, bien sûr, la fragilité et l'imprécision de ces formulations. C'est pourquoi je voudrais maintenant me retourner vers les textes d'Arendt (ou du moins certains d'entre eux), et chercher si l'on peut y déceler une telle dialectique des contraires qui coïnciderait avec la présentation de son propre « concept du politique », son *Begriff des Politischen*. Pour commencer, il ne s'agira au fond que de nommer et de localiser les problèmes, en espérant sur cette base être en mesure d'élargir la discussion à d'autres aspects de l'œuvre d'Arendt. Je partirai du rapport que l'expression désormais célèbre, « le droit aux droits » (en anglais, plus précisément peut-être : *the right to have rights*), entretient avec la critique de l'État-nation et avec ce que j'appelle pour mon compte le « théorème d'Arendt » : sa position à contre-courant de la modernité en ce qui concerne le rapport de « l'homme » et du « citoyen ». De là je me retournerai vers la façon très particulière dont elle revendique le modèle « grec » de la démocratie, ou plutôt (car elle ne se lasse pas de nous rappeler combien la terminologie originale importe ici) le concept de l'*isonomia* qui n'est pas, contrairement à ce qu'on lit encore parfois, l'équivalent de « démocratie » (cette notion ayant dans les débats grecs une connotation fortement péjorative), mais plutôt l'origine d'une série qui passe par les « traductions » latines *aequum ius et aequa libertas*, et parvient à notre « égale liberté »^[15]. Non pas un « régime » mais un principe ou une règle de constitution de la citoyenneté. Ce détour apparent me permettra, pour finir, de revenir à la façon dont Arendt pratique l'antinomie, ou développe une conception « impolitique » du politique : j'insisterai en particulier sur la modalité anti-théologique de cet usage, qu'il faudrait associer à la profondeur du lien moral et esthétique entretenu par Arendt avec la tragédie grecque^[16], et par conséquent avec une notion de la « loi » qui s'arrache méthodiquement à l'héritage de la souveraineté, même sous ses formes juridiques positives et sécularisées.

LE « THÉORÈME D'ARENDT »

Qu'est-ce donc que j'ai appelé le « théorème d'Arendt », et quel rapport entretient-il avec la notion du « droit aux droits » ? On sait que dans le dernier chapitre de la II^e partie des *Origines du Totalitarisme*, consacré au « déclin de l'État-nation et [à] la fin des droits de l'homme », Arendt a développé une thèse provocante, mais fondée sur l'observation des conséquences tragiques des guerres impérialistes qui avaient eu pour conséquence l'apparition de masses de réfugiés « sans État » et d'êtres humains « superflus ». Tous ces humains qui sont en quelque sorte « de trop » parmi les autres hommes mais qui toujours *physiquement présents* dans l'espace mondial ont pour caractéristique commune d'être tendanciellement privés de toute protection personnelle par la destruction ou la dissolution des

communautés politiques auxquelles ils appartenait – en dépit des efforts des organismes internationaux dont la création est précisément une tentative de « réponse » à cette situation sans précédent – et menacés en permanence d'élimination. Il faut voir là une conséquence perverse de l'histoire de l'État-nation, qui a servi de cadre historique à la proclamation universelle de certains droits fondamentaux de la personne, mais aussi rigoureusement identifié l'appartenance communautaire avec la possession d'une nationalité ou le statut de citoyen national (*citizenship*, en anglais des États-Unis, a essentiellement cette valeur). Cette situation réfute *de facto* le fondement idéologique proclamé de l'État-nation (en tout cas dans la tradition démocratique et républicaine), où les « droits du citoyen » (c'est-à-dire du national) apparaissent comme une *construction seconde*, « instituant » ou « reconnaissant » des droits naturels préexistants. En retour les « droits de l'homme » fournissent à l'institution politique (en pratique : l'État) qui les transforme en « droits du citoyen » son principe de légitimité universaliste : non au sens d'une *universalité extensive*, englobant potentiellement toute l'humanité, puisque l'État-nation est borné dans son territoire et ses critères d'appartenance, mais, ce qui est beaucoup plus significatif, au sens de l'*universalité intensive*, celle qui correspond à l'absence de discrimination interne et à l'égale liberté de ses ressortissants. Dans ces conditions, il faudrait admettre – comme l'a fait pratiquement toute la tradition juridique et philosophique moderne – que les « droits de l'homme » ont une extension plus large que les droits du « citoyen » : ils en sont logiquement indépendants et donc ils fondent la reconnaissance de la dignité des personnes qui n'appartiennent pas à la même communauté politique mais « seulement », si l'on peut dire, à la communauté naturelle (ou essentielle) des êtres humains. C'est pourquoi il conviendrait d'organiser internationalement leur protection lorsque la solidarité nationale ne s'applique plus, et notamment dans les situations de guerre où les communautés nationales entrent en conflit et s'excluent les unes les autres ^[17].

Mais en pratique c'est le contraire qui a lieu : quand les droits du citoyen et les garanties correspondantes sont abolis ou historiquement anéantis pour des masses entières d'individus, les droits de l'homme ou de la personne le sont également. Arendt parle ici d'une « amère confirmation de la critique de Burke » dirigée contre la philosophie des droits de l'homme au nom d'un anti-individualisme de principe et d'un primat accordé à l'institution historique sur l'universalisme transcendantal ^[18]. Ce qui nous est ici proposé est typiquement un *elenchos* (ou *reductio ad absurdum*) dans lequel l'impossibilité de la conséquence réfute la prémisse théorique. C'est ce que j'appelle le « théorème » d'Arendt, de façon à souligner que son argumentation n'a pas simplement une valeur empirique, mais une signification de principe. Il ne s'agit en effet aucunement de soutenir que, les

conséquences de la guerre et de l'impérialisme étant pratiquement incompatibles avec les prétentions idéologiques universalistes des nations, il faut trouver une compensation ou un contrepoids également pratique (par exemple une « politique humanitaire » internationalement reconnue), ce qui voudrait dire qu'au niveau des « principes » ou de l'idéal moral les droits de l'homme resteraient concevables comme le fondement des droits du citoyen, dont l'évolution les contredit dans les faits. Le sens de l'argument est exactement inverse, et c'est pourquoi il fait l'effet d'une provocation (un peu à la façon dont chez les Anciens les argumentations *sophistiques* étaient apparues comme des provocations à la raison et à la tradition) : si l'abolition des droits du citoyen est aussi une destruction des droits de l'homme, c'est parce qu'en réalité les seconds reposent sur les premiers et non l'inverse. Il y a à cela une raison intrinsèque, inhérente à la notion même de « droits » et à son caractère relationnel ou, mieux encore, à l'idée de *réciprocité* qui leur est inhérente : les droits ne sont pas des « propriétés » ou des « qualités » que les individus possèdent chacun pour son propre compte, mais ce sont *des qualités que les individus se confèrent les uns les autres*, dès lors qu'ils instituent un « monde commun » dans lequel ils peuvent être considérés comme responsables de leurs actions et de leurs opinions. D'où l'importance cruciale qu'acquiert la formule du « droit aux droits » : le droit aux droits est précisément ce dont sont privés les « sans État » et plus généralement les individus et les groupes *d'exclus* qui se multiplient dans les sociétés contemporaines. Et parmi les droits dont sont ainsi privés les individus, il faut bien entendu inclure le droit *politique* fondamental d'exiger ou de *revendiquer ses droits*, ou le « droit de pétition » au sens de l'âge classique. La thèse réciproque qui en découle, c'est que le droit « premier » est justement le « droit aux droits », pris *absolument*, ou dans son *indétermination* (je vais revenir sur ce point), et non pas quelque droit « statutaire » particulier. Il s'agit en ce sens d'un droit sans fondement *a priori*, aussi contingent que l'est la communauté politique elle-même, ou mieux encore l'existence d'une *communauté d'actions politiques*, un engagement simultané des individus dans l'action politique commune^[19]. Paradoxalement (en tout cas au regard d'une doctrine métaphysique du fondement), ce droit aux droits est à la fois absolu *et* contingent. C'est lui que dans l'histoire moderne l'État-nation, de façon violemment contradictoire, a garanti et supprimé alternativement, non seulement pour des groupes distincts (par exemple les citoyens des puissances coloniales et leurs sujets coloniaux), mais parfois pour les *mêmes* (ainsi, en Europe, pour les Juifs émancipés à l'âge classique et dénationalisés puis exterminés au XX^e siècle, mais aussi, à des degrés divers, pour d'autres catégories de « sans États »).

Pour mesurer toute la portée de cette proposition, il faut se reporter à la section suivante des *Origines du totalitarisme* et à l'interprétation qu'elle propose pour le

devenir exterministe de l'État totalitaire. Arendt tire ici toutes les conséquences du fait que, dans une conception universaliste (et donc « humaniste ») de la citoyenneté telle que les États-nations la revendiquent, il n'y a pas, au fond, d'autre moyen d'exclure quelqu'un (ou quelque catégorie) de la jouissance des droits du citoyen que de *l'exclure de l'humanité elle-même*. Souvenons-nous que ce dont elle traite maintenant, ce n'est pas la situation des *étrangers*, en tant qu'ils se trouvent déjà (ou désormais, par suite de rectifications de frontières) *extérieurs au territoire politique* de l'État, mais c'est *la production continue d'exclus au sein de l'État lui-même*, un processus qui commence avec la privation des droits civiques, se poursuit par la destruction systématique de la personnalité morale des individus qui commande le respect auquel ils ont droit (et qu'ils se portent eux-mêmes), et s'achève avec le meurtre de masse industrialisé qui détruit *l'individualité* ou la « figure humaine » comme telle^[20]. Nous comprenons alors en quoi l'institutionnalisme d'Arendt n'a rien à voir, au fond, avec la longue tradition qui, partant de Burke et de Bentham, conduit au positivisme juridique (par exemple à Kelsen). L'idée impliquée dans la critique arendtienne des droits de l'homme n'est pas que seule l'institution crée des droits positifs (en même temps que des obligations et des sanctions), ce qui voudrait dire que, hors l'institution, la notion de « droit » étant privée de sens, les individus n'ont pas de droits spécifiques, seulement des qualités naturelles (biologiques, psychologiques, voire culturelles, etc.). Ce n'est pas non plus, malgré certaines apparences, et quoi qu'on en ait dit en inscrivant Arendt dans un courant « néo-classique » qui inclurait aussi Leo Strauss, un retour à la notion antique du *zôon politikon*. C'est une idée beaucoup plus radicale et, philosophiquement, aux antipodes : hors de l'institution de la communauté – non pas bien sûr au sens d'une « communauté organique », autre mythe naturaliste, symétrique, mais au sens de la *réciprocité des actions*, ce que Kant appelait le « commerce » ou « l'action réciproque » – *il n'y a pas d'êtres humains*. Les humains *n'existent pas* comme tels, et donc ils ne *sont pas*, absolument parlant^[21]. Rien n'est donc plus erroné que de lire Arendt comme si elle tentait d'abolir ou de relativiser l'association de l'idée d'humanité avec celle de droits en général, car il s'agirait plutôt de la renforcer. Arendt ne cherche pas à « relativiser » l'idée de droits (ou de droits de l'homme), mais à l'inverse, à la rendre indissociable et indiscernable d'une *construction de l'humain* qui est l'effet interne, immanent à l'invention historique des institutions politiques. Il faut dire en toute rigueur que les êtres humains « sont leurs droits », ou existent par eux. Mais cette notion recouvre une profonde antinomie, car force est de le constater, les *mêmes institutions* qui créent les droits, ou mieux encore, au moyen desquelles les individus deviennent des sujets humains en se conférant réciproquement des droits, constituent aussi une *menace pour l'humain*, dès lors qu'elles détruisent ces mêmes droits, ou leur font obstacle en pratique. Ceci est mis en pleine lumière par

l'histoire de l'État-nation (et de son devenir impérialiste, colonialiste, exterministe), mais c'est certainement vrai aussi d'autres formes politiques constituées dans l'histoire – y compris la cité grecque, dont le privilège ne réside pas dans une quelconque immunité par rapport à cette contingence tragique, mais peut-être dans le fait qu'elle est beaucoup moins « idéologique » ou dissimulée dans sa façon de présenter et de justifier l'exclusion que ne l'est le discours universaliste moderne.

ARCHÈ AORISTOS

Nous nous trouvons ainsi au seuil des questions que pose le recours à la notion de l'*isonomia*. Tel est justement son sens premier : une institution par laquelle les individus se confèrent les uns aux autres des droits dans la sphère publique, à commencer par le droit de parole sur un pied d'égalité (*isègoria*, *parrèsia*), qui permet de revendiquer ou de légitimer tous les autres, et qui est donc la figure anthropologique concrète du « droit aux droits ». Que ce soit dans *La Condition de l'homme moderne* (*The Human Condition*) ou dans *Essai sur la révolution* (*On Revolution*), deux livres en réalité complémentaires, écrits dans la période qui suit la révolution hongroise contre la dictature stalinienne et débouche sur la triple « catastrophe » des années 60 : la guerre américaine au Vietnam, les révoltes étudiantes de 68 dans le monde, et la guerre des Six Jours entre Israël et les Pays Arabes conduisant à l'occupation de Jérusalem-Est et des territoires palestiniens, elle ne cesse d'insister sur l'idée – typiquement « sophistique » – que ce ne sont pas les formes sociales et politiques qui substituent à une liberté et égalité « naturelles » des hommes tel ou tel degré d'inégalité et de tyrannie, mais au contraire les institutions de la cité, en tant qu'elles reposent sur l'*isonomia*, qui font naître de l'égalité dans la sphère publique, et du même coup aussi de la liberté dans les relations avec le pouvoir et l'autorité, en lieu et place des hiérarchies et des dominations préexistantes. Non seulement donc l'institution est à l'origine d'une « seconde nature », mais celle-ci n'est précédée d'aucune première nature réelle, ou seulement au titre d'une indétermination et d'une possibilité qui demeure virtuelle^[22].

Ici prend place un épisode philologique et philosophique à la fois ténu et chargé de conséquences. Que ce soit dans *The Human Condition*^[23] ou dans l'essai *Sur la révolution*^[24], ce n'est pas à la définition classique du « citoyen » grec (*politès*) par Aristote en termes de réciprocité du commandement et de l'obéissance (*archein* et *archesthai*, d'où procèdent les « places » de l'*archôn* et de l'*archomenos*)^[25] qu'Arendt se réfère d'abord, mais à l'épisode (sans doute fictif) que rapporte Hérodote au Livre III (« Thalie ») de ses *Histoires*, à propos du débat soulevé entre les Perses au moment de choisir un héritier, et du même coup de déterminer la

forme même du gouvernement, après le meurtre de l'impôseur qui avait pris le pouvoir après la mort de Cambyse à la suite d'une conjuration aristocratique^[26]. Notons-le d'emblée, ce même épisode occupe aussi une fonction cruciale chez Rousseau, en qui il est loisible de voir l'adversaire intime d'Arendt dans son entreprise de redéfinition du politique contre la tradition de la « philosophie politique », au moment négatif de sa critique de l'inégalité, préalable à la tentative d'imaginer un ordre constitutionnel analogue à la nature perdue^[27]. Dans ce récit, chacun des trois princes perses susceptibles d'être désigné pour refonder l'État (Otanès, Mégabyze, Darius qui sera finalement choisi, engageant définitivement la Perse dans la voie opposée à celle des cités grecques) plaide en faveur de l'un des « régimes » typiques : l'*isonomia*, l'*oligarchia* et la *monarchia*^[28]. La première est définie comme le « gouvernement de la masse du peuple » (*plèthos archon*) en ce sens que, d'abord, les « affaires [de l'État] sont placées au milieu » (*es meson katatheintai ta prègmata*), et ensuite les charges sont attribuées par tirage au sort avec obligation de rendre compte de leur exercice, le « public » conservant la décision en dernier ressort (*bouleumata panta es to koinon anapherei*). C'est lorsque cette solution extrême (sorte de « Nuit du 4 Août » par anticipation ...) a été rejetée par les nobles perses qu'Otanès délivre, dans la forme d'une revendication personnelle, la formule qui traduit son idéal politique : *oute archein oute archesthai ethelô*, je ne veux ni commander ni obéir aux autres^[29]. À l'évidence Aristote (et à sa suite la tradition de la « philosophie politique » centrée sur la *citoyenneté*) n'aurait jamais pu voir dans une telle formule la définition de la vertu civique : pour qu'il y ait des citoyens, il faut une *archè*, un principe d'autorité, même si cette autorité est partagée, ou « circule » entre les citoyens. Le principe d'Otanès, pris au pied de la lettre, est donc un principe « anarchiste ». Sa considération (chez Arendt ou chez d'autres) nous oblige à nous demander quelle place le « moment anarchiste » occupe dans une conception déterminée du politique.

Ce que je soutiens ici n'est évidemment pas qu'il faudrait cataloguer Arendt comme « anarchiste » elle-même, ou qu'elle ne ferait aucune différence entre démocratie et anarchie (elle s'en est défendue, en particulier dans l'essai « Sur la désobéissance civile », dont nous allons reparler, et dans les *entretiens* donnés en Allemagne à la fin de sa vie). Mais c'est qu'elle se détourne de tout *positivisme* en incluant, à l'origine de l'institution politique ou mieux, au *voisinage* indéterminé de cette origine, un moment d'an-archie imprescriptible, qui doit être constamment réactivé pour que l'institution précisément soit *politique*. La construction du politique, et donc la définition du « citoyen », ne peut donc être qu'antinomique. Sans doute la désobéissance et l'obéissance à la loi ne sont pas équivalentes, elles ne sauraient être mises sur le même plan par l'institution, mais le fait est que *sans possibilité de*

désobéissance il n'y a pas de légitimité de l'obéissance, une thèse qui ne renvoie pas tant (comme dans les formulations classiques du « droit de résistance ») à une nature humaine imprescriptible et inaliénable, qu'à l'expérience pragmatique de la naissance, de l'histoire et de la décadence des démocraties (les « constitutions de la liberté », en général).

Le passage est alors direct à ce qu'Arendt a soutenu dans son essai sur la « désobéissance civique », suscité par les débats autour de la guerre du Vietnam et de la dissidence qu'elle a entraînée dans la société américaine^[30]. Sa thèse, on le sait, n'a rien de simple. Cela tient en particulier au rapport qu'elle entretient avec les événements contemporains qui lui servent de cadre et dans lesquels elle tente d'intervenir d'une façon spécifiquement théorique : il ne s'agit pas de forger des arguments pour ou contre telle « politique », même si Arendt en fait prend parti, mais de remonter à partir des problèmes de la conjoncture jusqu'aux principes républicains qu'ils mettent en jeu, et du même coup – prenant acte de la « contingence » de l'histoire à laquelle ils appartiennent – d'en rectifier ou retravailler la compréhension.

Arendt ne donne pas le nom de « désobéissance civique » à une simple objection de conscience individuelle, fondée sur une réaction subjective à l'abus de pouvoir (ou à ce qui est perçu comme tel)^[31] : elle parle de « minorités organisées » et même de « masses » (sinon de mouvements de masse), qui posent des problèmes d'ordre public et de reconnaissance du pouvoir d'État^[32]. Mais elle ne vise pas non plus le simple fait qu'un régime en proie à une crise de légitimité doive faire face à des phénomènes d'insubordination et d'illégalité croissante. En un sens, c'est tout le contraire : il s'agit de mouvements collectifs qui, dans une situation bien déterminée et avec des objectifs limités, abolissent la forme « verticale » de l'autorité au profit d'une association « horizontale », de façon à recréer les conditions d'un *consentement libre* à l'autorité de la loi. Il s'agit donc, au bout du compte, non pas d'affaiblir la légalité mais de la renforcer, même si cette façon de défendre la loi contre elle-même (ou contre sa mise en œuvre discrétionnaire par le gouvernement, l'administration, les magistrats) ne peut être considérée juridiquement que comme « illégale », voire *criminelle* – en tout cas d'un point de vue institutionnaliste classique pour qui il ne saurait y avoir de différence entre « ordre juridique » et « ordre étatique »^[33]. Dans son analyse, ce qui est aussi particulièrement frappant, c'est son insistance sur l'idée du *risque* qu'implique la désobéissance civique : il ne s'agit pas du *risque légal* encouru (la punition logiquement impliquée dans le fait d'enfreindre la loi ou de désobéir aux autorités constituées), ce qui va de soi, mais du *risque politique*, c'est-à-dire de l'erreur de *jugement* portant sur la situation et sur le rapport des forces qui la composent, de

sorte que l'intention de recréer la continuité de la *politeia* ou les conditions d'existence du citoyen « actif » pourrait bien se changer en son contraire, par une « ruse de la raison » ou plutôt de l'histoire, symétrique de celle de Hegel, et aboutir à leur destruction définitive.

Il est frappant qu'ici Arendt cite à nouveau Tocqueville pour sa notion des « dangers de la liberté » et se réfère aux « dangers de l'égalité » inséparables de la démocratie : ces notions sont au centre du dilemme politique inhérent aux mouvements de dissidence et de désobéissance civile, pris entre l'autoritarisme et le conservatisme de l'État et la possibilité d'une dégénérescence intérieure d'essence totalitaire :

« Sans doute “le danger de la désobéissance civile est fondamental”, mais il n'est pas différent et il n'est pas plus grave que le danger d'ordre général qui résulte du droit de libre association dont, en dépit de son admiration, Tocqueville demeurait parfaitement conscient (...) Tocqueville savait bien qu'il règne “souvent dans le sein de ces associations une tyrannie plus insupportable que celle qui s'exerce dans la société au nom du gouvernement qu'on attaque”. Mais il savait également que “la liberté d'association est devenue une garantie nécessaire contre la tyrannie de la majorité”, que “c'est donc un danger qu'on oppose à un danger plus à craindre” et qu'enfin “c'est donc en jouissant d'une liberté dangereuse que les Américains apprennent l'art de rendre les périls de la liberté moins grands” (...) Il n'est pas nécessaire de rappeler les anciens débats sur les mérites et les périls de l'égalité, sur les avantages et les inconvénients de la démocratie, pour se rendre compte que tous les mauvais démons pourraient de nouveau se déchaîner si le modèle premier des contrats d'association (...) devait être définitivement abandonné. C'est ce qui pourrait se produire, dans les circonstances actuelles, si ces groupes (...) devaient substituer à des objectifs réels des engagements de nature idéologique, politique ou autre (...) La menace qui pèse sur le mouvement étudiant, le plus important aujourd'hui des groupes qui pratiquent la désobéissance civile, n'est pas uniquement le vandalisme, la violence, les emportements et les mauvaises manières, mais bien la contagion croissante des influences idéologiques (maoïstes, castristes, staliniennes, marxistes-léninistes, et ainsi de suite) qui conduisent en fait à la division et à la dissolution de l'association »^[34],

c'est-à-dire la privent de sa capacité de rassembler dans une dissidence commune un *pluralisme* interne de tendances, modèle réduit de ce que peut être une société de citoyens, une « place publique ». Ces problèmes sont évidemment rien moins

que désuets aujourd'hui.

Mais l'idée de contingence ou d'indétermination (ouvrant à la nécessité et aux risques du *jugement*) qui inspire ces considérations pourrait aussi se formuler « en grec ». Par exemple en remontant à la *première* définition du citoyen proposée par Aristote dans la *Politique* : celle qui le caractérise comme le porteur d'une autorité ou d'une *archè* « indéterminée » ou « illimitée », selon la traduction à laquelle on s'arrêtera pour *archè aoristos* (mais sans doute faut-il précisément conserver les deux connotations, en particulier si l'on ne veut pas immédiatement rabattre sur une simple fonction institutionnelle cette caractéristique, qui a pour contenu la participation aux assemblées délibératives et judiciaires, donc l'exercice du jugement dans la décision et dans la reddition des comptes, *bouleuein kai krinein*)^[35]. Cette définition (la première dans une série qui en comporte trois) est fondamentale, elle commande toute la logique ultérieure : n'oublions pas pour autant que c'est justement celle qu'Aristote cherche à *dépasser* le plus rapidement possible, sans doute en raison du danger qu'elle comporte d'une oscillation incontrôlable de la démocratie à la tyrannie. Elle ne disparaît pas cependant au profit de notions mieux réglées ou mieux définies (en particulier la *deuxième* définition du citoyen par l'alternance de l'autorité et de l'obéissance : *archein te kai archesthai dunasthai*, 1277a30) sans laisser une *trace* périodiquement réactivée dans la construction de la *politeia* en tant que régime « équilibré » ou « parfait » (autant que possible humainement), parce que neutralisant les inconvénients et additionnant les vertus des autres (en pratique deux seulement : la démocratie et l'aristocratie). C'est le cas chaque fois qu'il faut réactiver le fondement de la cité dans la « domination » ou « maîtrise » (*kurios einai*) de ceux-là même qui la composent (la masse uniforme des citoyens), ce qui fait que tout régime est en un sens démocratique (ou mieux : un régime ne peut pas être *antidémocratique*)^[36]. La thèse d'Arendt, par comparaison, ce serait donc que *l'archè* doit redevenir illimitée ou indéterminée (*aoristos*) dans la forme « négative » de la désobéissance civique, car celle-ci annule le privilège du pouvoir, ou fait repasser le jugement du côté des citoyens « quelconques ». Le problème par définition « insoluble » (constamment objecté à Arendt) et traité par elle comme le défi qui met à l'épreuve la vérité des démocraties, c'est d'incorporer à l'institution son « contraire » : c'est d'instituer la désobéissance comme recours ultime en face de l'ambivalence de l'État, qui fait de lui le destructeur des libertés et des *vies* en même temps que leur « garant ».

COMMENT SE DÉGAGER DE LA « SERVITUDE VOLONTAIRE » ?

Il nous reste donc à prendre en compte une dimension cruciale de cette conception

antinomique qu'on peut associer à un certain modèle « tragique » du sans-fond des droits. Le fait de combiner ainsi une thèse négative – que j'ai appelée le « théorème d'Arendt – identifiant « par défaut » la construction de la *relation* proprement humaine avec la possibilité d'un « droit aux droits » dans le cadre d'une institution politique qui prend la forme d'une communauté historique, et une thèse positive, qui fait de l'inclusion d'un principe de désobéissance ou de dissidence au cœur de l'obéissance elle-même la condition de l'existence du politique (et donc renverse l'idée de fermeture, de complétude inhérente à celle-ci en ouverture ou incomplétude), remet en question toute compréhension purement légale (ou legaliste) du droit lui-même. Elle s'oppose à la tautologie « souveraine » : *la loi, c'est la loi* (*Gesetz ist Gesetz*), ce qui veut dire aussi que par sa « non-violence » propre (dans le sens très particulier qu'Arendt donne à cette notion), elle pose une limite à la « violence des propositions tautologiques » descendues du théologique dans le politique^[37]. Ce qui peut paraître étrange ici, à moins d'un peu de familiarité avec la dialectique, c'est que la proposition « négative » (réduction à l'absurde, ou à l'impossible) énonce en réalité la seule condition de possibilité positive de l'institution, et que la proposition positive a pour contenu l'idée d'une *négativité* dialectique immanente à la « vie » de la loi, qui accompagnerait toute son existence jusque dans l'application (et ne se limiterait pas à une « insurrection » fondatrice de l'ordre juridique considéré dans sa totalité ou à l'exercice d'un « pouvoir constituant » voué à s'effacer dans la constitution qu'il produit).

La question de l'obéissance à la loi et la façon dont elle est conçue par le positivisme dominant (qui fait « organiquement » corps avec le fonctionnement de l'État moderne, y compris en tant qu'*État de droit* ou « rule of law ») n'ont pas été rencontrées par Arendt de façon abstraite, mais au cours de ce qui, pour des raisons historiques et personnelles faciles à comprendre, aura probablement été « l'expérience cruciale » par excellence dans sa vie de *public intellectual*, à savoir le procès Eichmann. Il faut ici relire très soigneusement le chapitre de l'ouvrage *Eichmann à Jérusalem* sur « Les devoirs d'un citoyen respectueux de la loi »^[38], en notant l'effet de généralité que produit la formule abstraite de son contexte, mais en évitant aussi de préjuger du rapport qu'Arendt établira finalement entre « état d'exception » et « normalité » du *Rechtsstaat*. Le chapitre se termine par une interprétation provocante du comportement zélé d'Eichmann qui, dans la phase de décomposition du III^e Reich, et alors qu'une partie des dirigeants nazis chargés de la mise en œuvre de la « solution finale » tentait d'en « modérer » l'exécution en négociant des échanges de sauf-conduits pour des groupes de Juifs voués à l'extermination contre des marchandises stratégiques (ou contre l'espérance d'arrangements personnels avec les vainqueurs, qu'ils obtinrent parfois), le conduisit à faire preuve au contraire d'une « conscience » intransigeante dans

l'exécution de l'ordre d'anéantissement du Führer, prenant le risque d'entrer en conflit avec ses supérieurs immédiats. Arendt montre qu'il ne faut pas voir là le signe d'un « fanatisme » idéologique particulier ou d'une cruauté exceptionnelle d'Eichmann, mais l'illustration des conséquences inévitables d'une certaine conception de la loi et de l'obéissance à la loi, constitutive de ce qu'elle appelle dans le même ouvrage la « banalité du mal ».

Trois traits principaux semblent caractériser la loi entendue en ce sens : son *universalité* (le fait qu'elle ne puisse admettre d'exceptions, et donc « faire acception de personnes » dans son application), son caractère *impératif* (le fait qu'elle requiert une obéissance inconditionnelle, à la lettre, et non pas une interprétation ou une discussion de la part du citoyen à qui elle prescrit l'obéissance), et son *absoluité* (c'est le point le plus problématique, car dans le cas du système juridique du III^e Reich la « source » ultime du droit n'est pas un ordre constitutionnel ou la volonté générale du peuple exprimée par l'intermédiaire de ses représentants, mais la parole même de Hitler dont les ordres ont « force de loi », puisqu'il est censé être l'incarnation de la volonté du peuple allemand, y compris lorsqu'ils demeurent « non écrits »). Ce qu'Arendt décrit comme « le phénomène moral, juridique et politique au centre de notre siècle » réside donc dans un passage à la limite de certaines caractéristiques intrinsèques du formalisme juridique, qui en opère le renversement : d'une fonction de construction (ou de conservation) du monde commun en une fonction de destruction, sans que pour autant la forme même soit altérée. Contre ce renversement ni les garanties de la forme juridique elle-même (le fait que la loi ait été promulguée selon les règles) ni les mécanismes de défense morale de la « conscience » et de « l'humanité » ne constituent des ressources suffisantes. Elles supposent, nous dit Arendt, le problème résolu. Car il réside dans la signification même de l'idée de loi comme « commandement » ou expression de la volonté souveraine.

« Et de même que dans les pays civilisés, la loi suppose que la voix de la conscience dise à chacun : “Tu ne tueras point”, même si l'homme a, de temps à autre, des désirs ou des penchants meurtriers, de même la loi du pays de Hitler exigeait que la voix de la conscience dise à chacun : “Tu tueras”, même si les organisateurs de massacres savaient parfaitement que le meurtre va à l'encontre des désirs normaux et des penchants de la plupart des gens. Dans le III^e Reich, le mal avait perdu cet attribut par lequel la plupart des gens le reconnaissent généralement : l'attribut de la tentation. De nombreux Allemands, de nombreux nazis, peut-être l'immense majorité d'entre eux, ont dû être tentés de ne pas tuer, de ne pas voler, de ne pas laisser leurs voisins partir pour la mort (...) et de ne pas devenir les complices de ces crimes en en

Ce qui, d'un côté (celui de l'obéissance) apparaît comme « banalité », « sens du devoir » exécuté jusqu'au bout, apparaît donc de l'autre comme « mal radical », suivant l'usage critique qu'Arendt a fait de cette catégorie kantienne, en poussant simplement à l'extrême l'identification de la loi à l'expression de la volonté, dont l'autonomie peut être retournée du bien au mal [40]. Et de la même façon la servitude volontaire (dans laquelle la « bonne volonté » de l'individu se retourne en quelque sorte contre la capacité de juger par soi-même) apparaît comme l'autre face du processus totalitaire de destruction institutionnalisée de l'humain, par la production et l'élimination d'être humains « superflus ».

24

Il faudrait ici tenter la généalogie de l'expression « Gesetz ist Gesetz » ou la loi c'est la loi qui fournit son expression typique à la tautologie du droit. Ses origines sont nébuleuses même si on peut être tenté de tracer une ligne qui remonte jusqu'à certaines maximes du droit romain (*dura lex, sed lex*), ou, très différemment, aux débats de la tradition juive sur l'obéissance à la Torah (auxquels fait écho Spinoza dans le chapitre IV du *Traité théologico-politique*). Mais le problème crucial semble bien résider dans le transfert de l'absolutisme à la loi elle-même qui est l'œuvre des légistes contemporains de l'institution de l'État-nation, en particulier de Bodin (et à sa suite de Hobbes), donc de l'intériorisation de la souveraineté de la volonté à la forme de la loi elle-même, qui l'impersonnalise, ou la rend indépendante de la personne particulière du souverain et des circonstances de sa décision [41]. Le point important est évidemment le fait que dans la conception de la loi comme expression de la volonté souveraine (que ce soit celle d'un prince ou celle du peuple) qui assujettit « tous en général et chacun en particulier » à un ordre juridique unique, on soit amené à faire l'économie du consentement des sujets (et par conséquent de leur capacité de contestation, au travers de représentants ou de corps intermédiaires, telle qu'elle avait été diversement préservée par les monarchies féodales). En même temps que l'État acquiert, selon l'expression des juristes, une « autonomie procédurale et décisionnelle », la loi devient *unilatérale*, ce qui veut dire qu'elle présume l'obéissance des sujets ou en fait une *obéissance préalable*. Non seulement « le privilège de la loi est d'être obligatoire sans l'accord des destinataires », mais

25

« l'acte de souveraineté s'impose unilatéralement lorsqu'on est [= dès qu'on est] en mesure de distinguer entre son ou ses auteurs et ses destinataires (les tiers) qui sont assujettis à l'obligation d'obéissance préalable. Il se peut que la loi du Souverain se heurte à l'opposition active de certains sujets, mais en droit, elle vaut dès qu'elle est juridiquement parfaite, et donc elle vaut le cas

26

Ceci vaut plus que jamais lorsque le Souverain n'est plus un prince individuel mais se présente comme le « corps des citoyens » eux-mêmes, et donc indépendamment des modalités d'exercice du pouvoir législatif^[43]. Et cela conduit immédiatement à distinguer entre des normes qui sont « contestables » (actes de magistratures, décisions particulières du gouvernement) et celles qui doivent toujours demeurer « incontestables » (lois dont, une fois qu'elles sont promulguées, on ne peut « faire appel » – mais seulement les changer, par un nouvel acte de souveraineté)^[44]. Nous pouvons alors revenir une dernière fois à l'analyse d'Arendt (plus que jamais ici « pensant sans garde-fou », comme elle l'a revendiqué)^[45] pour préciser à la fois où passe la ligne de démarcation entre l'institution « normale », « conservatrice », de la loi et son institution perverse ou « criminelle », si tant est qu'elle puisse être tracée de façon nette, et par quel pas de côté, ou changement de paradigme Arendt essaye de tirer les conséquences politiques (donc aussi impolitiques) de sa mise en évidence d'une *zone grise* où ces deux extrêmes, paradoxalement, se rejoignent. La notion de « servitude volontaire » est ici incontournable, non parce qu'elle apporterait une solution (qui ne serait jamais qu'une répétition de l'énigme), mais parce qu'elle pose le problème de façon radicale. Si du moins nous y lisons non une simple description empirique des situations dans lesquelles, à des degrés divers, les sujets consentent à leur servitude ou subordination, dès lors que celle-ci ne peut s'expliquer simplement par des rapports de forces, mais une interrogation sans réponse immédiate, ou définitive, sur les conditions de possibilités, dans la constitution même de la volonté, de *l'obéissance inconditionnelle*, ou de *la volonté d'obéissance* sans laquelle il n'est pas de pouvoir absolu.

C'est précisément ce problème qui avait retenu l'attention d'Arendt lorsqu'elle prenait au sérieux la référence d'Eichmann durant son procès à « l'impératif catégorique » kantien et l'application qu'il en faisait à sa propre obéissance « par devoir ». Non seulement elle n'y voyait pas une pure et simple imposture, mais elle la rattachait à ce qu'en jargon contemporain on appellerait un processus de subjectivation inscrit dans une certaine façon d'interpréter le rapport du citoyen à la souveraineté par l'intermédiaire de l'universalité de la loi.

« C'est alors qu'à la stupéfaction générale, Eichmann produisit une définition approximative, mais correcte, de l'impératif catégorique : "Je voulais dire, à propos de Kant, que le principe de ma volonté doit toujours être tel qu'il puisse devenir le principe des lois générales." (...) Il se mit ensuite à expliquer qu'à partir du moment où il avait été chargé de mettre en œuvre la Solution finale,

il avait cessé de vivre selon les principes de Kant ; qu'il le savait, et qu'il s'était consolé en pensant qu'il n'était plus "maître de ses actes", qu'il ne pouvait "rien changer". Ce que, au tribunal, il ne parvint pas à discerner est le fait qu'à cette "époque de crimes légalisés par l'État", comme il disait maintenant lui-même, il n'avait pas simplement écarté la formule kantienne comme n'étant plus applicable, il l'avait déformée pour lui faire dire maintenant : Agis comme si le principe de tes actes était le même que celui du législateur ou des lois du pays, ou, selon la formulation de "l'impératif catégorique dans le III^e Reich" donnée par Hans Frank (...) : "Agis de telle manière que le Führer, s'il avait connaissance de ton action, l'approuverait" (...) Certes, Kant n'a jamais rien voulu dire de tel (...) Mais il est vrai que la déformation inconsciente d'Eichmann correspond à ce qu'il nommait lui-même une adaptation de Kant "à l'usage domestique du petit homme". Dans un tel usage domestique, tout ce qui reste de l'esprit kantien est l'exigence qu'un homme doit faire plus qu'obéir à la loi, qu'il doit aller au-delà du simple impératif d'obéissance et identifier sa propre volonté au principe qui sous-tend la loi – la source d'où jaillit la loi (...) Pour une bonne part, on peut trouver l'origine du soin horriblement minutieux avec lequel l'exécution de la Solution finale fut conduite (...) dans cette étrange notion, en réalité fort répandue en Allemagne, selon laquelle obéir à la loi signifie non seulement obéir aux lois, mais aussi agir comme si l'on était le législateur des lois auxquelles on obéit. Ce qui donne la conviction que tout ce qui n'excède pas le simple appel du devoir ne convient pas. Quel qu'ait pu être le rôle de Kant dans la formation de la mentalité du "petit homme" en Allemagne, il ne fait aucun doute que, dans un certain sens, Eichmann suivait effectivement les préceptes de Kant : la loi, c'était la loi, on ne pouvait faire d'exceptions (...) Pas d'exceptions – voilà la preuve qu'il avait toujours agi contre ses "penchants", sentimentaux ou intéressés, qu'il n'avait jamais fait que son "devoir" ... » [46]

L'expression « usage domestique » dont se sert ici Arendt n'est pas, bien entendu, secondaire. Elle ne signifie pas simplement « personnel » ou « privé », mais s'oppose à l'usage *public* de la « raison pratique » qui, dans la véritable doctrine kantienne telle qu'Arendt la comprend, fait de la découverte des principes (ou maximes) de l'action conformément à la loi un exercice du jugement. C'est pourquoi l'invocation de la « voix de la conscience » ne peut servir ici de garde-fou, mais se trouve emportée dans le même mouvement de perversion que l'impératif catégorique lui-même. Mais le point le plus délicat de cette interprétation (qui tente de « penser aux extrêmes » les virtualités d'un certain concept de la loi) réside évidemment dans la proposition sur l'identification idéale du sujet au législateur. On peut l'éclairer en rapprochant ce passage des développements de la III^e partie

« La tâche suprême du Chef est d'incarner la double fonction qui caractérise toutes les couches du mouvement contre le monde extérieur ; et en même temps d'être le pont qui relie le mouvement à celui-ci. Le Chef (...) revendique personnellement la responsabilité de tous les actes, faits ou méfaits, commis par n'importe quel membre ou fonctionnaire dans l'exercice de ses fonctions. Cette responsabilité totale constitue, sur le plan de l'organisation, l'aspect le plus important de ce qu'on appelle le principe du Chef [Führerprinzip], selon lequel chacun des cadres, non content d'être nommé par le Chef, en est la vivante incarnation, et chacun des ordres est censé émaner de cette unique source toujours présente. Cette identification complète du Chef avec tous les sous-chefs qu'il a nommés et ce monopole de la responsabilité pour tout ce qui se fait sont aussi les signes les plus évidents de la différence décisive entre un dirigeant totalitaire et un dictateur ou un despote ordinaire. Un tyran ne s'identifierait jamais à ses subordonnés, encore moins à chacun de leurs actes (...) Cette responsabilité totale pour tout ce qu'accomplit le mouvement et cette identification totale avec chacun de ses responsables ont une conséquence très pratique : jamais personne n'a l'expérience d'une situation où il doit être responsable de ses propres actes ou peut en expliquer les raisons (...) Le véritable mystère du Chef totalitaire réside dans une organisation qui lui permet d'assumer la responsabilité totale de tous les crimes commis par les formations d'élite du mouvement et de revendiquer simultanément la respectabilité honnête et innocente du plus naïf de ses compagnons de route. » [47]

Il y a donc une symétrie parfaite entre la façon dont le Chef, source de toute légitimité, s'incorpore les actions de tous les sujets, et la façon dont ceux-ci, intérieurement, identifient *leur volonté*, dans ce qui la distingue des « penchants » et des « sentiments » que Kant disait « pathologiques » (c'est-à-dire issus de l'arbitraire empirique de chacun), à celle du « législateur », qui se trouve être maintenant le Chef^[48]. Mais nous sommes aussi bien au plus près de la façon dont La Boétie, dans le *Discours de la servitude volontaire*, questionnait le mécanisme par lequel dans une tyrannie parfaite (ce qu'il appelle le pouvoir d'Un) « Le tyran asservit les sujets les uns par le moyen des autres, et est gardé par ceux desquels, s'ils valaient rien, il se devrait garder ». Ici encore on a affaire à un processus d'identification qui fait de chaque individu disposant d'un certain « pouvoir » un « petit Un », ou comme dit La Boétie un « tyranneau », exacte réplique de l'Un souverain :

« Dès lors qu'un roi s'est déclaré tyran, tout le mauvais, toute la lie du royaume, je ne dis pas un tas de larronneaux et essorillés qui ne peuvent guère en une république faire mal ni bien, mais ceux qui sont tachés d'une ardente ambition et d'une notable avarice, s'amassent autour de lui et le soutiennent pour avoir part au butin et être, sous le grand tyran, tyranneaux eux-mêmes (...) Car, à dire vrai, qu'est-ce autre chose de s'approcher du tyran, que se tirer plus arrière de sa liberté, et, par manière de dire, serrer à deux mains et embrasser la servitude ? (...) le laboureur et l'artisan, pour tant qu'ils soient asservis, en sont quittes en faisant ce qu'on leur dit ; mais le tyran voit les autres qui sont près de lui coquinant et mendiant sa faveur : il ne faut pas seulement qu'ils fassent ce qu'il dit, mais qu'ils pensent ce qu'il veut, et souvent, pour lui satisfaire, qu'ils préviennent encore ses pensées ; ce n'est pas tout, à eux, de lui obéir, il faut encore lui complaire, il faut qu'ils se rompent, qu'ils se tourmentent, qu'ils se tuent à travailler en ses affaires ; et puis, qu'ils se plaisent de son plaisir, qu'ils laissent leur goût pour le sien, qu'ils forcent leur complexion, qu'ils dépouillent leur naturel (...) quelle condition est plus misérable que de vivre ainsi, qu'on n'ait rien à soi, tenant d'autrui son aise, sa liberté, son corps et sa vie ? » [49]

Pour rejoindre la situation décrite par Arendt – qui fait selon elle la différence entre une tyrannie, même absolue, et le totalitarisme proprement dit – il faut, d'une part, que la volonté particulière (le « plaisir », « l'intérêt ») du Chef soit remplacé par l'universalité (ou plutôt la *forme d'universalité*) de la loi, et d'autre part que le processus d'identification s'étende à *tous les sujets*, dans l'exercice de ce « pouvoir » minimal qu'est le fait, pour chacun, de se *commander à lui-même* l'obéissance, ou d'identifier sa volonté à celle du législateur.

On comprend mieux alors, peut-être, quel dilemme réside au cœur de la critique de la loi-expression-de-la-volonté comme « absolu politique », qui parcourt toute la réflexion d'Arendt sur l'histoire contemporaine et sa tentative pour retrouver avec l'aide des Grecs, et plus fondamentalement pour inventer, « sans testament », une acception de l'institution (du *nomos*) dans laquelle l'exercice collectif du jugement, qui s'enracine dans la liberté de parole et s'éprouve jusque dans le risque de la désobéissance, ne constituerait pas seulement le fondement idéal du pouvoir législatif, mais la réalité quotidienne de son exercice et de son contrôle par la communauté des citoyens. La tautologie du positivisme juridique (*la loi c'est la loi*) est essentiellement instable : ou bien elle requiert un supplément de conviction ou de sens du devoir de la part des individus, qui peut – dans les circonstances historiques extrêmes du totalitarisme – se transformer en collaboration zélée à l'exécution du crime légal, ou bien elle doit être corrigée, avec tous les risques que

cela comporte, par l'incorporation du « droit de désobéissance » à la constitution elle-même (au sens d'une constitution « matérielle », c'est-à-dire d'une *pratique* des institutions publiques, et non d'un texte normatif). Il serait à coup sûr un peu sommaire de poser que chacun d'entre nous, en tant que citoyen, n'a le choix qu'entre devenir lui-même un « petit Eichmann » en puissance, et se transformer en résistant à l'autorité (en « citoyen contre les pouvoirs »). De même qu'il serait sans doute illusoire de s'imaginer qu'un État ou une société dans lesquels la désobéissance civique figurerait parmi les « droits fondamentaux » serait par là même immunisé contre toute dégénérescence totalitaire. Et pourtant, à titre d'*idée régulatrice* au moins, c'est bien ce choix qui, selon Arendt, doit orienter notre compréhension du politique.

-
- [1] La version originale de cet exposé – « (De)Constructing the Human as Human Institution : A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy » – a été présentée au Colloque organisé pour le 100^e anniversaire de la naissance d'Hannah Arendt par la Heinrich Böll Stiftung, Berlin, 5-7 October, 2006 (publiée dans *Social Research*, Vol. 74, N° 3, New York, New School for Social Research, Fall 2007). Version française élargie : « Impolitique des droits de l'homme : Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », Revue en ligne *Erytheis*, n° 2, 2007 : http://idt.uab.cat/erytheis/balibar_fr.htm.
- [2] Voir le petit livre nullement périmé d'Anne Amiel : *Hannah Arendt. Politique et événement*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1996.
- [3] Voir *The Human Condition*, Second Edition (with an Introduction by Margaret Canovan), Chicago, The University of Chicago Press, 1998, pp. 9-10. Il est arrivé à Arendt de déclarer que « le défaut principal de la *Condition de l'homme moderne* est ceci : c'est encore du point de vue de la *vita contemplativa* que je regarde ce que la tradition appelle *vita activa*, sans jamais rien dire réellement sur cette *vita contemplativa*. » (*Edifier un monde. Interventions 1971-1975*, Textes édités par Dominique Ségler, Paris, Seuil, 2007, p. 88).
- [4] Rappelons qu'Arendt s'est réclamée de la XI^e « Thèse sur Feuerbach » comme critère de distinction entre la philosophie professionnelle, « théorique », et la réflexion des « hommes d'action », immanente à l'activité politique (ainsi dans *La Vie de l'esprit*, vol. 2, *Le Vouloir*, PUF, 1983, p. 224). Sur les rapports d'Arendt à Marx en général, cf. Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, PUF, 2001, pp. 117-218.
- [5] *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 280 *sq.*
- [6] « Action, the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world. » (*The Human Condition*, *op. cit.*, p. 7.)
- [7] Je dis « deux séries », alors que, on le sait, la phénoménologie de *The Human Condition* repose sur la distinction de « trois sphères » de la *vita activa* correspondant respectivement au « travail » (*labor*), à « l'œuvre » (*work*), et à « l'action » (*action*). Entre les deux extrêmes c'est-à-dire entre la reproduction de la « vie » naturelle et l'espace « commun » (*Zwischenraum*, *inter homines esse*) de la vie publique, la médiation, qui tout à la fois les articule et maintient leur séparation, est justement constituée par l'œuvre. Mais l'analyse du chapitre qui lui est consacré dans l'ouvrage (IV) montrera que cette médiation s'effondre historiquement sous l'effet de la mécanisation. Elle constitue donc au sein de la modernité quelque chose comme une trace symbolique de l'antique.

- [8] *The Human Condition*, op. cit., pp. 254, 264, 272.
- [9] Ce que *The Human Condition* appelle « the unnatural growth of the natural » (p. 47). Voir aussi « Le concept d'histoire », dans *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972, pp. 119-120.
- o] Je ne parle pas, bien entendu, de pessimisme anthropologique (paulinien, augustinien, hobbesien) tel que valorisé au même moment par des auteurs tels que Schmitt ou Leo Strauss, mais de pessimisme historique. A la charnière des deux, voir cependant les réflexions critiques d'Arendt sur l'idée de progrès, notamment chez Kant, cf. *Journal de pensée* (1950-1973), Tome I, Paris, Seuil, 2005, p. 187.
- [1] Voir par exemple Ilaria Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Roma, Carocci editore, 2002, p. 99 sq.
- [2] Cf. l'ouvrage cité d'A. Amiel ; et plus récemment : Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens & Tonka, 2006.
- [3] L'expression « le trésor perdu des révolutions » donne son titre au dernier chapitre (VI) de *On Revolution*. Elle est reprise dans la Préface de *La Crise de la culture*. A chaque fois Arendt se réfère à l'aphorisme de René Char dans « Feuilletés d'Hypnos » : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament ».
- [4] Voir, à nouveau, les excellents développements d'Ilaria Possenti, *L'apolide e il paria*, op. cit., pp. 31-32 et p. 95 sq (« La fondazione impossibile »).
- [5] E. Balibar, « Droits de l'homme et droits du citoyen. La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », in *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 124-150 [cf. ci-dessus : chapitre 1].
- [6] Dans *Was ist Politik ?* (projet d'ouvrage publié après sa mort), Arendt cite en particulier Eschyle (Munchen, Piper-Verlag, 1993, rééd. 2003, p. 118).
- [7] Cela revient à expliquer que les droits politiques dérivent de la nature qu'ils « élaborent » : d'où la paradoxale proximité avec les théories *naturalistes* du droit des nations, voire des races (qui sont conçues comme des « nations essentielles »). Ou plus exactement le fait que le conflit de l'universalisme et du racisme se déroule entièrement *dans le paradigme de la « nature »* : une nature contre une autre, ou une interprétation de ce qui est naturel dans l'homme contre une autre. Ce qui dénote une profonde équivocité du concept même de « nature » (cf. par exemple les développements sur Gobineau dans *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2002, pp. 431 sq.)
- [8] « Ces faits et ces réflexions apportent une confirmation ironique, amère et tardive aux fameux arguments qu'Edmund Burke opposait à la *Déclaration* française des droits de l'homme. Ils semblent étayer sa théorie selon laquelle ces droits étaient une “abstraction” et qu'il valait bien mieux, par conséquent, s'en remettre à “l'héritage inaliénable” des droits que chacun transmet à ses enfants au même titre que la vie elle-même, et proclamer que les droits dont le peuple jouissait étaient les “droits d'un Anglais” plutôt que les droits inaliénables de l'homme (...) La force pragmatique du concept de Burke prend un caractère irréfutable à la lumière de nos multiples expériences. Non seulement la perte des droits nationaux a entraîné dans tous les cas celle des droits de l'homme ; jusqu'à nouvel ordre, seule la restauration ou l'établissement de droits nationaux, comme le prouve le récent exemple de l'État d'Israël, peut assurer la restauration des droits humains. La conception des droits de l'homme, fondée sur l'existence reconnue d'un être humain comme tel, s'est effondrée dès que ceux qui s'en réclamaient ont été confrontés pour la première fois à des gens qui avaient bel et bien perdu tout le reste de leurs qualités ou de leurs liens spécifiques – si ce n'est qu'ils demeuraient des hommes... » (H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, édition établie sous la direction de P. Bouretz, Paris, Gallimard, « Quarto », 2002, pp. 602-603). Auparavant (*ibid.*, pp. 437-438) Arendt avait montré comment Burke prépare le racisme en transférant les « privilèges héréditaires » de la noblesse à la *nation* anglaise dans son ensemble (voir le commentaire d'I. Possenti, *L'apolide e il paria*, op. cit., p. 28). La question très complexe du sens de l'œuvre de Burke est reprise dans

Sur la révolution (chap. 2, § V), distinguant cette fois entre les *Déclarations* françaises et américaines.

- 9] Ce qu'Arendt désigne comme « l'espace intermédiaire » (*Zwischenraum*) ou « l'entre-deux humain » (*inter homines esse*). Cf. le commentaire de M. Abensour, *Hannah Arendt...*, *op. cit.*, p. 132.
- o] Ce sont les trois étapes distinguées par *Les Origines du totalitarisme* (*op. cit.*, p. 795 sq.).
- 1] C'est là l'*existentialisme* d'Arendt, si l'on veut utiliser cette catégorie.
- 2] On se reportera en particulier aux commentaires de Barbara Cassin : *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 161 sq. (« Il y a du politique : citoyenneté »), p. 237 sq. (« La cité comme performance »), p. 248 sq (« Ontologie et politique : la Grèce de Arendt et celle de Heidegger »). On comparera également avec la façon dont Bertrand Ogilvie travaille la notion de seconde nature à partir de sa relecture de La Boétie, en discutant des formulations telles que « anthropologie négative » et « anthropologie de l'altérité » : « Anthropologie du propre à rien », in *Le Passant Ordinaire*, Paris, Éditions du Passant, numéro d'octobre 2003 ; « Au-delà du malaise dans la civilisation ; une anthropologie de l'altérité infinie », in Fernand Deligny, *Œuvres*, édition préparée par Sandra Alvarez de Toledo, Paris, Éditions L'Arachnéen, 2007, pp. 1571-1579.
- 3] Je cite l'édition de référence aujourd'hui : Seconde Edition, avec une Introduction de Margaret Canovan, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 33.
- 4] Je cite l'édition allemande, traduite et légèrement remaniée par H. Arendt elle-même : *Ueber die Revolution*, Munchen, R. Piper-Verlag, 1968, rééd. Büchergilde Gutenberg (Frankfurt a. M. – Wien – Zürich), pp. 36-37.
- 5] Cf. Aristote, *Politiques*, III, 1277a25 : le citoyen parfait est celui qui apprend à la fois à bien donner des ordres et à bien les exécuter.
- 6] Hérodote, *Histoires*, III, 80-84 (éd. Ph. E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres 1967, p. 131 sq.). Il est évidemment frappant que, dans ce récit, Hérodote ait mis en scène un débat typique de la « raison » politique grecque (mis en forme par les Sophistes, et remanié par Platon et Aristote), à l'origine de la tripartition des régimes politiques, en le déplaçant *au lieu de l'Autre*, c'est-à-dire non seulement l'ennemi héréditaire, mais le Barbare, pour en faire ressortir l'universalité. Ce qui n'avait pu manquer d'intéresser au plus haut point Arendt, prenant place dans sa réflexion sur l'impartialité de l'histoire, matrice de la politique, dont les deux sources chez les Grecs sont à ses yeux Homère et Hérodote : cf. *Was ist Politik ?*, *op. cit.*, p. 92, et *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Edited by Ronald Beiner, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 56.
- 7] Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, « Note I » (in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 195). Peut-on aller jusqu'à suggérer que Rousseau et Arendt divergent à partir de ce point commun ou « point d'hérésie » ? Il faut voir que si Rousseau donne une interprétation « naturaliste » de la formule d'Otanès « *oute archein oute archesthai* », ce serait précisément pour nommer la nature perdue, dans laquelle il n'y a pas d'*archè* au sens d'autorité (en quelque sorte : *en archè oudemia archè...*), alors qu'Arendt en donnerait une interprétation « institutionnaliste » (*oute archein oute archesthai*, c'est la conquête de la citoyenneté, c'est-à-dire le droit aux droits, et donc aussi la possibilité de s'abstenir de les revendiquer ou de les exercer). Ce qui en ressortirait serait alors l'*équivocité* fondamentale de la formule d'Otanès, suffisante pour expliquer sa trace historique indélébile. Sur la « formule d'Otanès » et sa postérité, cf. Emmanuel Terray, *La Politique dans la caverne*, Paris, Seuil, 1990, p. 210 sq.
- 8] On comparera le résumé rédigé par Arendt à son usage personnel : *Journal de pensée*, *op. cit.*, I, pp. 471-472.
- 9] Hérodote, *Histoires*, *op. cit.*, III, 83, 8.

- o] *On Civil Disobedience* (1970), repris en 1971 dans *Crises of the Republic*, traduit en français dans *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, que je cite. La relecture de ces essais aujourd'hui, dans le contexte des nouvelles guerres menées par le « monde libre » et de leurs conséquences constitutionnelles sur l'état de la démocratie, ne peut évidemment laisser indifférent.

- 1] Je me suis expliqué ailleurs sur ma préférence pour la traduction de *civil disobedience* par désobéissance « civique » plutôt que « civile » (cf. « Sur la désobéissance civique », in E. Balibar, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, 1^{re} édition, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1998 ; 2^e édition, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002). Ce choix a été contesté, en particulier par Jacques Sémelin in *Libération* des 22-23 février 1997 (« Aux sources de la désobéissance civile »). On lira également les critiques d'Yves Michaud : « Le refus comme fondation ? », in *Précis de recomposition politique*, Paris, Éditions Climats, 2006, pp. 223-231.

- 2] « La désobéissance civile » (1970), tr. in *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, pp. 55-109.

- 3] Je fais évidemment référence à Kelsen, qui a développé cette thèse de façon systématique à partir de 1922 (*Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*) et en a fait ensuite la pierre d'angle de sa théorie « générale » des normes juridiques. Cela nous conduirait, si le présent exposé ne devait pas être maintenu dans des limites raisonnables, à esquisser une confrontation entre l'antinomisme tel qu'il se présente chez Arendt et chez Max Weber (« légitimité » comme *probabilité d'obtenir l'obéissance*, dont l'envers est la description de la « démocratie » de type « civique » – la « ville », ou l'État comme « ville » en général – comme régime fondamentalement « illégitime », c'est-à-dire dans lequel l'obéissance est *improbable*), ainsi que d'autre part chez Carl Schmitt (où la question du pouvoir n'est pas posée en termes d'autorité », *archè*, mais de « souveraineté » : d'où l'importance de la distinction opérée par Arendt entre « violence » et « pouvoir », et la localisation de l'élément impolitique de la politique non pas du côté de la violence « sacrée » qui lui est inhérente, mais du côté d'une non-violence ou d'une anti-violence essentiellement discursive, ou en ce sens « logique »). La conception du pouvoir et de la résistance qui lui est inhérente selon Foucault constituerait un troisième point de comparaison fondamental.

- 4] *Du mensonge à la violence...*, *op. cit.*, pp. 104-105.

- 5] Aristote, *Politiques*, III, 1275a32 : en un sens ce pouvoir indéterminé demeure virtuel, mais, « comme il serait ridicule de ne pas reconnaître le pouvoir à ceux qui sont tout-puissants » (*kratistoi*), c'est aussi le pouvoir de faire et de défaire, d'accepter et de refuser, donc finalement un pouvoir illimité, absolu en son genre, sans « mesure » intrinsèque, « sans lequel il n'y a pas de peuple dans la cité » (1275b6).

- 6] Aristote, *Politiques*, III, 1275b5 : « C'est pourquoi l'on dit que c'est surtout dans la démocratie qu'il y a du citoyen ». Derrière la formulation d'Aristote je pense qu'il faut restituer les débats sur le sens de l'*isonomia* (un mot dont, remarquablement, il a fait l'économie !), et notamment la terrible polémique de Platon au Livre VIII de la *République* (*politeia*) contre la démocratie identifiée au régime dégénérant nécessairement en tyrannie en raison de son caractère intrinsèquement « anarchique » (aucune autorité n'y est respectée, ni publique ni domestique, pas même celle des humains sur les animaux...).

- 7] Cf. Stanislas Breton : « “Dieu est dieu”. Essai sur la violence des propositions tautologiques », in *Philosophie buissonnière*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 131-140. Faut-il comparer la « non-violence » arendtienne à d'autres notions antinomiques apparues en même temps ou depuis dans la philosophie politique contemporaine, en particulier le « pouvoir des sans-pouvoir » chez Merleau-Ponty (qui a certainement pour une part au moins inspiré la « part des sans-part » de Jacques Rancière) ? N'allons pas trop vite en besogne ici, tout en notant le parallélisme, car il faut tenir compte de ce que, chez Arendt, c'est justement le « pouvoir » qui représente cette non-violence, ou cette anti-violence. Mais Merleau-Ponty parle d'« inventer des formes politiques capables de contrôler le pouvoir sans l'annuler » (« Note sur Machiavel », in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 282).

- 8] Chapitre VIII, pp. 1149-1163 de la réédition Gallimard, « Quarto », citée.
- 9] *Loc. cit.*, pp. 1162-1163.
- o] Voir le développement du *Journal de pensée* d'Arendt, *op. cit.*, vol. I, Cahier VIII, Janvier 1952, § V, pp. 201-203. Arendt semble ici anticiper les pages fameuses de l'essai de Lacan : « Kant avec Sade », sur la réversibilité des maximes de l'impératif catégorique du bien au mal. Sur les formulations critiques d'Arendt envers le kantisme de « l'impératif catégorique » et son opposition au kantisme de la « faculté de juger », cf. les ouvrages cités d'Abensour, Amiel, I. Possenti, et voir *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 281.
- 1] Je suis ici, pour ce qui concerne Bodin, le commentaire extraordinairement éclairant d'Olivier Beaud dans *La Puissance de l'État*, Paris, PUF, 1994, Titre I : « La Loy ou la domination du souverain sur les sujets étatiques », pp. 53-130.
- 2] O. Beaud, *op. cit.*, pp. 73-74.
- 3] On en trouve l'expression la plus concentrée dans le *Contrat social* de Rousseau où « la même » volonté est dissociée en tant que « volonté générale » indivisible du peuple et « volonté particulière » des sujets de sorte que la « distinction » entre auteur et destinataires a immédiatement pour conséquence le droit du souverain de « forcer chacun à être libre » en obéissant aux lois dont il partage la responsabilité par son incorporation au corps politique.
- 4] *Ibid.*, p. 103. Notons que dans son interprétation du comportement « rigoriste » d'Eichmann, Arendt fait directement référence à la forme perverse que prend cette caractéristique dans le régime totalitaire : « Eichmann se rendait compte au moins confusément que ce n'était pas un ordre mais une loi qui les avait tous transformés en criminels. La différence entre un ordre et la parole du Führer était que la validité de cette parole n'était pas limitée dans le temps et dans l'espace, ce qui est la caractéristique principale d'un ordre. »
- 5] Cf. H. Arendt, *Edifier un monde. Interventions 1971-1975*, Paris, Seuil, coll. « Traces écrites », 2007, p. 128 (« Pensée et action », Discussion télévisée à Toronto, du 3 au 6 novembre 1972).
- 6] Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, *op. cit.*, pp. 1150-1151.
- 7] Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, III^e partie, chap. XI : « Le mouvement totalitaire », pp. 699-700.
- 8] Il serait tentant ici, malgré les réserves bien connues d'Arendt envers la psychanalyse, de discuter ce qui, néanmoins, rapproche cette phénoménologie de la théorisation freudienne de l'identification, qui doit elle-même, sans doute, une part de son inspiration à la théorisation kantienne du « modèle » ou « prototype » (*Urbild*) de la moralité subjective, c'est-à-dire le Christ, qui est en même temps, symboliquement, le « Chef de la communauté » des personnes morales (*Religion dans les limites de la simple raison*).
- 9] Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, texte établi et annoté par A. et L. Tournon, Paris, Vrin, 2002, pp. 48-49.

7. POPULISME ET POLITIQUE LE RETOUR DU CONTRAT

Étienne Balibar

Étienne Balibar, né en 1942, est professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine. Il a publié *Lire le Capital* avec Louis Althusser, Roger Estabiet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, 1965 ; réédition aux PUF, coll. « Quadrige », 1996) ; *Spinoza et la politique* (PUF, 1985) ; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* avec Immanuel Wallerstein (La Découverte, 1988) ; *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993) ; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1997 ; réédition augmentée PUF, 2002) ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* (La Découverte, 2001) ; *Violence et civilité* (Galilée, 2010).

La traduction du livre d'Ernesto Laclau sur la « raison populiste » est un événement important que je voudrais signaler de mon mieux^[1]. Venant après quelques autres, parfois très décalées au regard des publications qui ont fait la renommée internationale de leur auteur, elle donnera une nouvelle dimension à la réception d'une œuvre importante de la *political theory* contemporaine^[2]. L'ouvrage devrait susciter la discussion : il est assez rare en effet de trouver combinées à ce degré les ambitions d'une élaboration qui ne vise à rien de moins qu'à repenser les coordonnées du « politique » comme tel, les leçons d'une vaste enquête comparative couvrant deux siècles d'articulations problématiques entre institutions démocratiques et mobilisations de masses, enfin l'intervention visant à reformuler les termes d'un débat portant sur les phénomènes les plus préoccupants de l'actualité politique. Il nous parvient au moment où la question du « populisme » suscite les controverses les plus vives : qu'il s'agisse de la façon dont on doit évaluer la popularité croissante d'idéologies xénophobes dans différentes régions du monde (y compris l'Europe) ou les raisons de la dynamique en faveur de certains candidats dans la campagne électorale américaine, du style médiatique adopté par certains hommes politiques ou des critiques suscitées par le « déficit démocratique » périodiquement constaté dans le fonctionnement des bureaucraties nationales et transnationales. La confusion des références peut soit décourager la théorie soit au contraire opérer comme un symptôme qui appelle une refonte radicale. C'est ce défi

qu'a voulu relever Ernesto Laclau, sur des bases auxquelles ses travaux le préparaient de longue date. Dans les limites d'un simple compte rendu, je voudrais attirer l'attention sur ce qui me semble former les lignes de forces de sa construction, et esquisser la discussion qu'elle appelle autour de quelques points névralgiques^[3].

Fortement structuré, l'ouvrage d'Ernesto Laclau se distribue en trois parties. La première examine le sort fait au « populisme » dans la théorie politique contemporaine, qui trouve le moyen à la fois d'en disqualifier la notion et de l'utiliser pour stigmatiser des mouvements ou des idéologies considérées comme ruineuses pour la recherche de rationalité ou la promotion d'un bien commun. A bien y réfléchir cette dénégation remonte aux origines mêmes de la philosophie politique (Platon), elle est corrélative d'une méfiance constitutive pour la catégorie même de « peuple ». Mais elle comporte des exceptions : c'est en s'appuyant sur elles que Laclau se propose de retourner le jugement, radicalisant la thèse qu'elles suggèrent sans l'assumer pleinement, à savoir que la « confusion » ou la « contradiction » inhérente à la notion de populisme n'est pas un défaut de conceptualisation, mais bien une caractéristique intrinsèque de la réalité historico-politique. Surtout, il montre que la question a obsédé la pensée des critiques modernes de la démocratie, en particulier dans la forme de la « psychologie des foules » (de Le Bon et Taine à Tarde et MacDougall), pour faire l'objet d'un renversement tendanciel, à mesure que la dénonciation des « pathologies » révolutionnaires menaçant la société de « désintégration » cédait à une analyse différentielle des phénomènes de foule et d'opinion publique, et que les processus d'identification ou de mimétisme collectif apparaissaient comme constitutifs non seulement des « excès » de la vie politique et sociale mais du fonctionnement des institutions et de l'ordre public. Ce mouvement culmine chez Freud, dont Laclau étudie la théorie de la « masse » pour y rechercher les linéaments d'une « constitution politique du social » en termes de *production de l'homogénéité* (ou de « l'équivalence ») qui « collectivise » à la fois les représentations et les affects. Indépendamment de son application, cette lecture est très intéressante par les rapprochements qu'elle opère entre le mode de pensée de Freud et celui de Gramsci (qui finira par déboucher plus loin sur l'idée que psychanalyse et politique n'ont pas d'objet « discursif » réellement distinct, en ce qu'elles récusent l'une et l'autre l'antithèse du normal et du pathologique, et par voie de conséquence celle du rationnel et de l'irrationnel).

La seconde partie de l'ouvrage de Laclau, portant sur la construction du « peuple », est la plus ambitieuse et la plus complexe. Je ne peux lui rendre pleinement justice, car il faudrait à la fois en déployer complètement l'axiomatique et restituer le

mouvement de son enrichissement progressif. Apparemment très formaliste, elle ne perd pourtant jamais de vue l'objectif névralgique d'une redéfinition du rapport qui unit les « demandes démocratiques » aux « identités populaires » au moyen desquelles s'effectue leur transformation en pratiques. Les premières sont toutes les revendications d'égalité, de reconnaissance ou d'inclusion, émanant de groupes particuliers, qui ont en commun d'affronter la résistance (et à la limite la répression) d'un pouvoir établi. Les secondes sont des « équivalences » imaginaires entre revendications qui, autour d'un même signifiant synonyme de « peuple » (d'autant plus « vide » qu'il est plus englobant, ou qu'il acquiert une plus grande « universalité »), permettent aux sujets de se *nommer* de façon homogène et collective, en rejetant hors de leur communauté l'ennemi en qui ils identifient l'obstacle à leur affirmation (les « privilégiés », le « pouvoir »).

L'instrument théorique dont se sert ici Laclau est lui-même élaboré progressivement : il s'agit d'une « rhétorique généralisée », dont les opérations (dérivées des couples classiques du structuralisme : métaphore et métonymie en particulier) ne portent pas seulement sur les significations du discours, mais sur les investissements affectifs qu'elles cristallisent, et par voie de conséquence sur les modalités « ontologiques » de la construction des individualités collectives dans le mouvement même de leur opposition et de leur extension. Dans le dernier chapitre de cette partie, la question de la construction de l'être social comme produit d'une logique politique est reprise dans la forme d'une discussion des dilemmes classiques de la « représentation ». Laclau montre alors, non seulement que celle-ci ne forme pas une caractéristique seconde des institutions (inégalement développée selon les régimes), mais qu'elle constitue une structure symbolique instituant la réciprocité entre « représentants » et « représentés », « peuple » et « incorporation » (avec ou sans *leaders* charismatiques). Dans une discussion serrée avec Claude Lefort, il passe alors de l'idée d'une dérive totalitaire qui serait inscrite comme virtualité au cœur de toute institution démocratique à celle d'un « populisme constitutif », sans lequel il n'y a pas de rapport ou d'espace politique, puisque la politique a pour condition et pour résultat l'existence d'une *subjectivité collective hégémonique* (autrement dit d'un « nous » majoritaire). Le populisme, repensé et généralisé selon une modalité qui n'est plus normative mais ontologique, n'est pas un phénomène marginal et moins encore pathologique, c'est un présupposé de la politique elle-même. S'il comporte une dimension d'« excès », cet excès doit figurer au centre de l'opération constamment réitérée (et toujours remise en question) de formation de l'individualité collective. Sa dénégarion – par exemple dans la forme d'une conception purement « procédurale » de la démocratie – apparaît alors comme l'effet même de l'inconscience de la société quant à ses propres ressorts.

Dans cette construction dont je ne fais qu'évoquer le contenu à très grands traits, je relève en particulier trois moments qui me paraissent du plus grand intérêt.

Il y a d'abord l'idée de la collectivisation symbolique des revendications dans la modalité d'une « production discursive du vide », ce qui veut dire que toute communauté populaire, bien loin de résulter d'une essence préexistante ou d'exprimer une nécessité historique, est essentiellement « contingente », et dépend de la façon dont se trouve tracée par le discours une « frontière intérieure » entre le camp du peuple et celui de ses adversaires, qui est une pure question d'imaginaire ou de représentation. Laclau convoque ici plusieurs exemples historiques, ayant pour fonction de montrer à la fois comment une telle configuration émerge et comment elle se dissout, dont le plus intéressant est celui du Chartisme anglais (il y aura aussi plus loin un contre-exemple constitué par l'incapacité du communisme italien à devenir un « parti national » après la Deuxième Guerre mondiale, alors même qu'il fondait en partie sa politique sur le schème d'hégémonie élaboré par Gramsci). Menée à son terme, cette thèse conduit à considérer comme également contingent (c'est-à-dire non pas arbitraire, mais dépendant des circonstances) le fait qu'un « peuple » se construise « à droite » ou « à gauche », et à la limite que des revendications démocratiques trouvent à se totaliser dans une forme libérale ou fasciste. De ce point de vue, les oscillations des électorats en périodes de crise sociale et institutionnelle entre les extrêmes du spectre politique apparaissent comme tout à fait « logiques », ce qui ne les rend pas moins inquiétants.

Il y a ensuite l'idée que la *frontière intérieure* entre partis, qui fait l'objet d'un déplacement incessant, est l'enjeu du conflit entre des *hégémonies rivales* (héritières dans l'analyse de Laclau de la notion gramscienne de « bloc historique »). Elle est donc indissociable d'un antagonisme, qui doit même se lire à un double niveau : au premier degré, comme *antagonisme* entre le « nous » de l'unité populaire et le « ils » de l'adversaire contre qui il se définit, au second degré entre des façons concurrentes de définir l'unité populaire, et conséquemment de caractériser son ennemi, ou son autre. Le « signifiant vide » de l'unité devient ici également un « signifiant flottant », en quête d'appropriation. On pourrait redouter que Laclau, en des termes plus sophistiqués, ne soit ici en train de reproduire un formalisme des jeux de stratégie, applicable notamment à la constitution des coalitions électorales dans les systèmes parlementaires. Mais ce n'est pas le cas, en particulier en raison d'un très bel usage qu'il fait de la catégorie d'*hétérogénéité* empruntée à Bataille, dont il se sert pour repenser certains schèmes politiques venus de Marx et détachés de leur rapport initial à la lutte des classes : d'abord celui de la « classe universelle » (le groupe exclu ou la *plèbe* qui, prétendant incarner l'opposition à l'ordre établi dans sa totalité, s'identifie au *peuple* et lui donne son

nom)^[4] ; ensuite celui du *Lumpenproletariat* ou de « l'élément inclassable » de la société dont le déplacement d'un extrême à l'autre du spectre idéologique forme en quelque sorte l'envers des conflits hégémoniques.

Il y a enfin l'analyse à laquelle procède Laclau de la combinaison des deux logiques de traitement de l'hétérogène que présente toute conjoncture sociale et historique : celle de la « différence » et celle de « l'équivalence », dont aucune n'est tenable de façon absolue (ou dont l'absolutisation conduit à chaque fois à l'effondrement, à la crise politique). Dans cette analyse se retrouvent des antithèses élaborées à partir de la lecture de Freud, mais surtout résident quelques-unes des clés qui nous sont proposées pour comprendre l'alternative constamment présente entre une reconnaissance hiérarchique des différences par l'État (et notamment l'État « social » ou État « providence ») et leur neutralisation horizontale par une logique populiste elle-même susceptible de diverses modalités, qui comporte, de façon au moins latente, une dimension subversive. On a là une pierre de touche pour identifier, parmi les courants politiques contemporains qui se désignent eux-mêmes ou font l'objet d'une stigmatisation comme mouvements « populistes », ceux qui méritent vraiment ce qualificatif (dans une longue analyse figurant dans sa troisième partie, Laclau conteste que ce soit le cas de Berlusconi en Italie, beaucoup trop dépendant à ses yeux des logiques d'État et de marché du libéralisme – si on le compare par exemple à ce qu'avait institué Peron en Argentine, dans la première phase de son exercice du pouvoir).

La troisième partie du livre n'est pas moins intéressante que les deux précédentes, mais il est encore plus difficile de la résumer, car elle porte sur les « variations du populisme », donc repose essentiellement sur des analyses d'exemples. Ce qu'il s'agit de discuter, ce sont les *limites* entre lesquelles la catégorie est applicable, considérées comme conditions de possibilité et d'impossibilité de la construction du « peuple », et par conséquent ce sont les vicissitudes historiques des politiques populistes. Un développement particulièrement intéressant, et actuel, porte sur la différence entre le nationalisme en général (qu'il soit « d'en bas » ou « d'en haut ») et les *ethno-populismes* illustrés par l'histoire de l'Europe orientale au XX^e siècle (jusqu'aux guerres de l'ex-Yougoslavie incluses). Laclau montre que la « frontière intérieure » y est remplacée par une « frontière extérieure » (y compris sous la forme de la désignation de minorités internes comme des « corps étrangers » à éliminer symboliquement ou physiquement). Paradoxalement cette substitution de l'ennemi extérieur à l'ennemi intérieur (qui constitue à bien des égards, sur les traces de Chantal Mouffe, un retour du Carl Schmitt « ésotérique » au détriment du Carl Schmitt « exotérique »)^[5] est en même temps une façon de poser la question des conditions sous lesquelles le populisme pourrait faire l'objet d'une

« régulation » ou d'une « autolimitation » interne, dans la mesure où un ennemi intérieur peut être transformé en « adversaire », pour éviter l'autodestruction de la communauté des citoyens.

En conclusion, Laclau démarque ses thèses de celles proposées par quelques autres théoriciens contemporains, en particulier Slavoj Žižek (à qui il a emprunté les bases d'une théorie de la « nomination » comme opération performative, à l'encontre des sémantiques « descriptives » du type Kripke, mais dont il dénonce l'attachement à une notion de la « détermination en dernière instance par la lutte des classes » comme une inconsistance au regard de la logique du signifiant), Hardt et Negri (à qui il reproche à la fois l'universalisme sans frontières de leur conception de la multitude et le substantialisme de leur idée de la révolte, toujours encore liée à une mystique du travail), enfin Rancière, celui dont il se sent le plus proche en raison de l'affinité entre la « part des sans-part » et l'opération de transformation de la *plèbe* en *peuple*, mais à qui il reproche de sous-estimer l'ambivalence intrinsèque des identifications et de croire que les équivalences revendicatives ne peuvent servir qu'à des objectifs émancipatoires^[6].

Tout ceci, bien entendu, pose beaucoup de problèmes, et des plus difficiles. J'en évoquerai brièvement trois, qui me semblent incontournables et auxquels, le cas échéant, il faudra revenir. Le premier concerne la façon dont s'introduit (ou plutôt se réintroduit, sur les décombres d'une conception du populisme comme « pathologie » du corps social) l'alternative de l'ordre et du désordre. Laclau note à plusieurs reprises que l'anarchie ou l'anomie est intenable, et que pour cette raison les mouvements populistes cherchent à recréer un « ordre », à la limite quel qu'il soit. Force est de parler ici d'un retour à la thématique contractualiste. Bien entendu ce retour s'effectue *par-delà* l'effondrement de l'ontologie et de l'anthropologie sur lesquels le schème du « contrat » se fondait chez les auteurs classiques. Il n'en retrouve pas moins (voire : d'autant mieux) la forme « pure » qu'il avait prise notamment chez Hobbes. Laclau finit d'ailleurs par le reconnaître, multipliant les allusions à l'identité de forme entre sa logique de la « production du vide » et la façon dont Hobbes avait pensé de son côté la constitution de la multitude en peuple, par extériorisation d'un individu transformé en « souverain », envers qui tous les citoyens sont identiquement liés, mais qui de son côté n'est aucunement lié par eux. Il note les affinités de ce schème avec la construction freudienne de l'identification (du moins dans le cas du « leader »), et même, implicitement, avec la construction marxienne de « l'équivalent général »^[7]. Mais cette reprise très frappante (qui est à la base de l'idée d'un « populisme constitutif », ou formant la *condition de possibilité* quasi transcendante de la politique comme telle) s'accompagne d'un retournement (qu'on pourrait aussi

considérer, là encore, comme la mise en évidence du côté « ésotérique » de l'auteur du *De Cive* et du *Léviathan*) : ce qui chez Hobbes formait *l'envers* plus ou moins menaçant de la construction du « peuple », à savoir la violence de la « guerre de chacun contre chacun », repasse maintenant au grand jour, dans la forme des conflits entre « équivalences » hégémoniques qui se déchirent la possibilité de nommer le peuple.

D'où un deuxième problème. Ce qui est très frappant chez Laclau, c'est la façon dont il réduit à néant la distinction entre « le politique » et « la politique » si prisée de la philosophie contemporaine, qui en fait tantôt un usage normatif, tantôt un usage ontologique. Bien qu'il se réfère lui aussi à un dualisme de « l'ontique » et de « l'ontologique » (c'est-à-dire de l'identité substantielle et de l'identité discursive, pratique), la première catégorie ne joue pratiquement aucun rôle chez lui^[8]. En conséquence la « nature du politique » n'est rien d'autre que la logique des opérations de la politique comme discours ou « jeu de langage », plus exactement elle s'identifie à cette « construction du peuple », essentiellement contingente, dont les modalités ne cessent de se répéter et de varier. Mais cette équation peut se lire dans les deux sens : elle signifie que les caractéristiques de la politique (la conflictualité, l'ambivalence) affectent le politique en son centre ou son essence, elle signifie aussi que la catégorie du « peuple » est pratiquement l'équivalent d'un fondement, ou ne renvoie qu'à sa propre construction. Et selon qu'on privilégiera l'une ou l'autre des deux lectures, on aboutira évidemment à une orientation différente devant certains des dilemmes de la politique contemporaine^[9]. La question est d'autant plus névralgique que, Laclau l'indique lui-même, ces problèmes se posent dans le contexte de la « mondialisation capitaliste » qui forme, non pas la « condition logique », mais la « condition historique » du conflit entre différentes tentatives hégémoniques. Or les catégories de conflit et d'ambivalence (des « chaînes d'équivalence ») semblent généralisables à quelque espace que ce soit, sans limites préexistantes. En revanche celle de « peuple », si « vide » qu'en soit le signifiant de référence, ne semble pas utilisable au-delà de certaines limites (dont les vicissitudes de la construction européenne nous montrent bien l'étroitesse) : que serait un « populisme à l'échelle mondiale » ? L'antagonisme extérieur reprend ici le pas sur les antagonismes intérieurs, le Schmitt exotérique sur le Schmitt ésotérique, et le cadre dans lequel peut s'effectuer la « politisation » des revendications démocratiques se rabat tendanciellement sur la nation ou ses substituts.

D'où le troisième problème. À l'évidence, la conception que se fait Laclau du « peuple » inhérent au populisme est profondément différente d'un « communautarisme ». C'est un des points fondamentaux de son travail d'expliquer

que la totalité comme telle est *irréalisable*, et que par conséquent l'unité « populaire » ne peut qu'en *tenir lieu*, dans la forme d'une « présence absence » ou d'une « plénitude vide » – essentiellement métaphorique. Mais cette métaphoricité est au fond le moyen de renforcer *l'autonomie du politique*, en la déplaçant d'un référent institutionnel (et a fortiori étatique, comme dans la tradition schmittienne proprement dite) vers un référent « pratique », un « jeu de langage » de type wittgensteinien. Est-ce à dire que pour Laclau le politique n'a pas d'extérieur ? Pas exactement : la polémique qu'il mène contre l'idée de « lutte de classes » et plus généralement toute tentative de penser le politique comme « expression » de tendances sociologiques ou d'intérêts sociaux préexistants, n'abolit pas l'idée d'une *hétérogénéité sociale* donnée, sans laquelle l'idée même de « demandes démocratiques » préalables à l'entrée en scène des logiques de la différence et de l'équivalence (ou de la classification et de l'homogénéisation) serait dénuée de sens. Mais elle la fait reculer dans un *en deçà* de la construction ou formalisation proprement politique, qui est au fond l'équivalent d'une « chose en soi » kantienne. De cette hétérogénéité, et par conséquent de cette « demande » d'égalité et de liberté sans laquelle il n'y aurait pas de « choc » initial pour la politique, au fond *on ne peut rien dire*, sauf qu'elle *doit exister*. C'est pourquoi sans doute Laclau doit ajouter (à la fin du chapitre 4) un « appendice » pour répondre à la question : « qu'est-ce qui fait que certaines demandes sont dites démocratiques (et pas d'autres) ? » C'est peut-être de là qu'il faudrait repartir pour essayer d'élaborer – ne serait-ce qu'en vue de la discussion – une alternative à la construction de Laclau, dans laquelle on s'efforcerait de renverser les termes du problème : non pas identifier le moment proprement politique à l'incorporation « hégémonique » des demandes démocratiques hétérogènes à l'uniformité (relative) d'une « construction populaire », mais réfléchir aux conditions dans lesquelles des revendications populaires essentiellement ambivalentes peuvent être *démocratisées*, servir à l'émancipation.

De toute façon cette discussion a l'avantage de montrer que le *demos*, catégorie éponyme de la démocratie dont elle chercha pourtant d'emblée à se distancer, ne peut fonctionner que comme une notion « schismatique », soit déchirée contre elle-même soit réinscrite dans une rhétorique de l'universel, soit constamment refoulée (c'est l'un des axiomes de Rancière, et ce que j'avais aussi cru pouvoir analyser naguère au titre de la « crainte des masses »), soit performativement réitérée pour effectuer la critique de ses réalisations institutionnelles, qui sont autant d'aliénations. C'est pourquoi, et Laclau aura eu raison de nous le rappeler à sa façon, en « prenant parti » par le moyen de la théorie, le différend du populisme et de la démocratie (un se divise en deux, deux fusionnent en un ...) est bien son intime secret.

-
- [1] Compte rendu publié dans *l'Agenda de la Pensée Contemporaine*, n° 11, Automne 2008. Sur Ernesto Laclau : *La Raison populiste*, trad. fr. Jean-Pierre Ricard, Paris, Seuil, 2008. [*On Populist Reason*, London, Verso, 2004 et 2007].
 - [2] Les Editions des Solitaires Intempestifs viennent de faire paraître dans leur collection « Expériences philosophiques » (dirigée par Denis Guénoun) une traduction française, plus de vingt ans après la publication originale, de l'ouvrage commun d'Ernesto Laclau et Chantal Mouffe qui les a fait connaître : *Hegemony and Socialist Strategie* (1985) ; trad. fr. Julien Abriel, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, Paris, Solitaires Intempestifs, 2009
 - [3] Je me fonde sur la deuxième édition anglaise de l'ouvrage. La traduction française, pour les recoupements que j'ai opérés, est de bonne qualité.
 - [4] On aura intérêt à comparer ces analyses à celles que publie simultanément Gérard Bras dans un petit livre issu de son enseignement au Collège international de Philosophie : *Les Ambiguïtés du peuple*, Nantes, Éditions Plein Feux, 2008, qui s'intéresse lui aussi à la question du « populisme » et le lit comme symptôme d'une oscillation originaire de la notion de peuple entre un statut juridique et un statut ethnique, dans laquelle a toujours tendance à se perdre sa fonction proprement politique, et notamment révolutionnaire.
 - [5] Cf. Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, London, Verso, 2000.
 - [6] Je ne crois pas, en fait, que cette critique porte contre Rancière, surtout si on tient compte de ses dernières mises au point : car la « revendication » dont parle Rancière (à partir de *La Mésentente*) n'est pas celle d'une reconnaissance, qui fait de telle particularité le « nom » de l'universel, mais celle de l'égalité, qui dissout la particularité ou la différence dans l'anonymat. Naturellement Laclau dirait que, dans ces conditions, il n'y a plus de « politique ».
 - [7] Cf. E. Balibar, « Le contrat social des marchandises et la constitution marxienne de la monnaie (contribution à la question de l'universalité de l'argent) », in Marcel Drach (dir.), *L'Argent : croyance, mesure, spéculation*, Paris, La Découverte, 2004.
 - [8] Sur cette question, cf. Oliver Marchart, *Post-foundational Political Thought : Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou, and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.
 - [9] C'est au fond, si je le comprends bien, le problème posé (ou visé) par Bras dans l'ouvrage cité ci-dessus.

8. DE QUOI LES EXCLUS SONT-ILS EXCLUS ?

Étienne Balibar

Étienne Balibar, né en 1942, est professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine. Il a publié *Lire le Capital* avec Louis Althusser, Roger Estabiet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, 1965 ; réédition aux PUF, coll. « Quadrige », 1996) ; *Spinoza et la politique* (PUF, 1985) ; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* avec Immanuel Wallerstein (La Découverte, 1988) ; *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993) ; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1997 ; réédition augmentée PUF, 2002) ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* (La Découverte, 2001) ; *Violence et civilité* (Galilée, 2010).

Mon intention est de soumettre ici à la discussion quelques-unes des implications des catégories d'*exclusion sociale* et d'*exclusion intérieure* telles que, de plus en plus, les politologues, mais aussi les sociologues et les philosophes en font usage pour penser le racisme (et notamment l'émergence d'un « néo-racisme » post-colonial) dans un contexte Européen et Nord-Américain^[1]. Initialement avancé par des théoriciens libéraux comme une alternative aux analyses fondées sur la différence de classe il est devenu aussi un instrument de pensée critique pour qui tente d'analyser les formes de discrimination et de violence persistantes après que la catégorie de « race » a été officiellement disqualifiée. Il en est résulté une situation paradoxale, dans laquelle les formes de *racisme institutionnel* qui avaient caractérisé aussi bien l'impérialisme colonial que les régimes fascistes ou fondés sur la ségrégation et l'*apartheid* sont démantelées, sans que pour autant le racisme cesse d'exister dans le fonctionnement des institutions, et plus généralement dans les rapports sociaux. C'est cette complexité réelle du « racisme après les races » qu'il s'agit d'essayer d'éclairer^[2]. Mais un dilemme épistémologique surgit aussitôt. D'un côté il peut sembler que « l'exclusion » désigne un ensemble circonscrit de *pratiques sociales* occupant une place plus ou moins centrale dans une série de formations historiques qu'on peut dire racistes ou néo-racistes : elle permettrait d'identifier le fil conducteur qui relie entre eux différents degrés de stigmatisation et de discrimination, débouchant à la limite sur des phénomènes de masse qui

relèvent de l'élimination physique ou symbolique^[3]. Il s'agit essentiellement de rendre compte du fait que certains groupes, certaines catégories sociales ou certains types de comportement sont représentés comme *étrangers* aux normes universelles, aux règles de la communauté, et combattus en conséquence, ou en tout cas refoulés dans une position d'infériorité en butte à une répression permanente. Mais il s'agit aussi, simultanément, de rendre compte d'autres phénomènes, dans lesquels rentrent tendanciuellement toutes les *situations limites* qui impliquent pour des individus ou des collectifs un degré extrême de faiblesse ou l'incapacité d'agir sur leurs propres conditions d'existence. La possibilité même de la résistance et de la lutte organisée devient alors impensable, ou elle prend des formes autodestructives, comme si le vecteur de la violence subie sans possibilité de rétorsion se retournait contre soi-même. Or de telles situations surgissent dans le contexte de dominations extrêmement variées : d'où l'usage extensif de la catégorie d'exclusion, à propos des femmes dans leur rapport au pouvoir ou à la représentation politique, à propos des migrants ou des minorités ethno-culturelles dans leur rapport à la citoyenneté et à la reconnaissance sociale, des pauvres dans leur rapport à l'emploi, à la résidence et plus généralement à la vie urbaine, des handicapés et des minorités sexuelles dans leur rapport à la profession et à l'expression culturelle, ou des « minorités ethniques » du point de vue de leurs possibilités de sauvegarder leurs langues, leurs cultures et leurs modes de vie, et pour finir de peuples dans leur rapport à l'auto-détermination politique et à la nationalité, ou même de continents entiers dans leur rapport à la mondialisation, à la construction d'un nouvel ordre international. On est donc pris entre deux types d'usages, les uns caractérisés par une extrême spécificité, les autres par l'extension indéfinie des analogies, qui fait redouter de tomber dans la confusion conceptuelle, mais permet aussi de dégager des critères transversaux ayant une portée politique générale, comme précisément la « résistance impossible » ou le déni du « droit d'avoir des droits », dont la résonance à travers de multiples expériences hétérogènes est indéniable^[4].

Mon intention n'est pas, on s'en doute, de m'engager ici dans une analyse exhaustive des usages courants du terme « exclusion » et de ses corrélats ou synonymes partiels, non plus que dans une description de toutes les situations qu'on peut considérer comme des « situations d'exclusion ». Il y a là un programme qui défie l'imagination, mais aussi préjuge de quelques distinctions conceptuelles élémentaires. Il me semble en particulier qu'on ne peut discuter des degrés d'exclusion sans se poser en même temps la question des *modèles d'appartenance* qu'elle recouvre, même s'il faut admettre ensuite que les réalités sociales sont composites, et que les modèles se recouvrent ou interfèrent, donnant lieu à des formes cumulées ou surdéterminées (on pense à l'exemple devenu presque trop

facile de la *non-white poor single-mother woman* aux États-Unis). L'idée d'exclusion peut renvoyer à une *condition de paria* qui se situe tout en bas d'un système de hiérarchie sociale concurrentielle, ou au fait de se trouver *retranché* de la communauté conçue comme une « totalité » nationale, ou culturelle. Elle renvoie à toute une phénoménologie des formes visibles et invisibles de la violence, à la limite elle est exhibée comme telle ou au contraire pratiquée de façon honteuse. Elle existe selon des modalités « ontologiques » distinctes lorsqu'elle vise des groupes « réels », institutionnellement privés de droits, ou cantonnés dans des espaces de ségrégation, ou bien « seulement » (il n'est pas certain que la violence résultante en soit moindre) des *idéautés* telles que les cultures dont le nom est retranché du progrès de la « civilisation », les histoires collectives refoulées du grand récit de l'histoire universelle, les discours que les normes de la communication dominante avec leur « grammaire » propre rendent impossibles ou inaudibles.

Toutes ces distinctions peuvent se rencontrer à l'intérieur du phénomène sur lequel je veux concentrer ici mon attention, celui de *l'exclusion intérieure* dont la caractéristique formelle est que les « exclus » ne peuvent être *ni réellement acceptés ni effectivement éliminés*, voire simplement refoulés dans un espace extérieur à celui de la communauté. Une telle situation paradoxale a pu exister tout au long de l'histoire : ce fut celle des « hérétiques » et des minorités religieuses ou morales persécutées, mais par-dessus tout ce fut (et c'est encore) celle des femmes confinées dans une sphère « privée » en raison de l'inégalité des sexes. Il semble qu'elle concerne à divers degrés beaucoup d'autres catégories dans les sociétés dites « post-industrielles » et « post-nationales », en particulier en Europe. Je voudrais ici attirer l'attention sur le fait que ce modèle de l'exclusion intérieure, caractérisé par une contradiction institutionnelle qui engendre des politiques à double tranchant d'intégration et de répression, de « discrimination positive » mais aussi de stigmatisation^[5], recouvre en fait *deux logiques hétérogènes*, dont il s'agit de comprendre à la fois la différence de principe et les effets combinés dans la pratique : d'une part une logique de marchandisation des individus sur le marché capitaliste (tel que les derniers développements de la mondialisation tendent à le configurer, en le « libérant » des régulations sociales et des contraintes juridiques correspondantes) ; d'autre part une logique de racisation qui dérive de la représentation « essentialiste » des communautés historiques (notamment nationales mais pas uniquement), dont *l'intolérance* envers l'autre qu'elles projettent ou identifient en leur propre sein s'exacerbe dans un fantasme de pureté, d'homogénéité et d'unicité d'autant plus virulent qu'il est mis à mal par les processus de communication et de transnationalisation en cours^[6].

Lorsque ces deux logiques se superposent, la surexploitation de la force de travail vendue et achetée sur un marché capitaliste régi par la concurrence globale, où la masse des producteurs directs est ramenée au niveau de la subsistance voire en dessous de ce niveau, se conjugue avec des phénomènes de défense ou de constitution d'identités politiques fictives, mais censées avoir existé de toute éternité et garantir la cohésion sociale précisément par la vertu de cette éternité qui traverserait l'histoire. On débouche alors précisément sur les formes d'exclusion intérieure, matérielles aussi bien que symboliques, caractéristiques du monde contemporain. Et quand leur violence extrême tend aussi à se formaliser dans des statuts juridiques, on peut avoir affaire à ce que Giorgio Agamben a caractérisé de façon volontairement paradoxale comme « état d'exception normalisé », combinant une inspiration venue de Carl Schmitt (qui en fournit la justification) avec une autre venue de Walter Benjamin (qui en a tenté la critique)^[7]. Telle est typiquement la situation qu'impose à une masse croissante de réfugiés indésirables et de travailleurs immigrés (et de leurs familles) le double mécanisme de l'exclusion de classe et de race au sein de la société européenne (que je prends pour exemple, mais qui, bien entendu, n'est pas la seule). Cette situation peut être également perçue comme l'envers de la « citoyenneté européenne » qui émerge tant bien que mal en même temps que la construction européenne acquiert un caractère politique et institutionnel, et que j'ai caractérisée ailleurs comme *l'apartheid européen*^[8]. Je cherche à mieux comprendre la complexité de cette exclusion spécifique, en me référant à une double série de causes ou de déterminations structurales, et du même coup à expliquer ce qui fait qu'on ne peut jamais l'isoler d'autres phénomènes sociaux, impliquant à leur tour des discriminations qui visent aussi d'autres groupes de « sujets ». Les implications politiques en sont patentes^[9].

En parlant de deux logiques distinctes : marchandisation et racisation communautaire, donc « réification » et « identification » des sujets, je veux donc suggérer qu'il y a au moins deux façons de produire des « non-personnes », même si elles sont convergentes – pour reprendre ici la formulation proposée et élaborée par Alessandro Dal Lago dans son grand livre (sociologique aussi bien que philosophique), dont on attend toujours la traduction française^[10]. L'une procède suivant la ligne de transformation des êtres humains en « choses », c'est-à-dire en marchandises importées et exportées, qui peuvent aussi devenir « excédentaires » ou « jetables », ayant perdu leur valeur d'usage^[11]. L'autre procède suivant la ligne de transformation des étrangers (non seulement *foreigners*, définis par leur nationalité, mais *strangers*, définis par leur culture ou leur comportement), d'Autres simplement « relatifs » en Autres « absolus » donc en ennemis, et notamment en ennemis « par la race »^[12]. On pourrait se contenter ici de reprendre ce qu'enseignent les classiques à propos des formes antithétiques de la *Gesellschaft*

et de la *Gemeinschaft* (ou mieux encore, selon la terminologie de Weber, de la *Vergesellschaftung* ou « socialisation » et de la *Vergemeinschaftung* ou « communautarisation »), considérées du point de vue de leurs effets négatifs^[13]. Car ces deux processus typiques de la modernité, qu'on peut rattacher respectivement au développement du marché capitaliste de la force de travail et à l'essentialisation (voire à la sacralisation) de l'État-nation, comportent chacune une modalité *normative* d'association de l'individu à la collectivité ayant pour envers une exclusion de la reconnaissance sociale ou du statut de citoyen au sens plein^[14]. Ceci ne serait pas, d'ores et déjà, sans conséquences politiques, en particulier pour comprendre comment se forment les processus de *résistance à l'exclusion*, de revendication d'égalité ou de droits déniés ou ôtés à certains en même temps qu'ils sont reconnus à d'autres. Mais il faut être plus précis et plus concret. Car nous ne discutons pas ici de n'importe quel « marché » du travail. Après ce que Polanyi avait appelé la « grande transformation » des débuts du capitalisme^[15], et sous l'effet de mouvements démocratiques, mais aussi des avantages différentiels offerts à l'Europe par la conquête impérialiste, ce marché avait été en partie « régulé » à travers l'institution de droits sociaux. Son caractère purement concurrentiel avait donc subi des limitations et s'était même trouvé en partie annulé par les législations sociales et les politiques nationales de réduction des inégalités. C'est tout ce système institutionnel qui se trouve aujourd'hui progressivement démantelé, retournant tendanciellement, malgré les résistances, aux formes de concurrence « sauvage » qui régnaient avant l'institution de ce que j'appelle, avec Robert Castel, « l'État national-social »^[16]. Quant à la politique et à l'idéologie nationalistes à partir desquelles nous essayons ici de comprendre la formation des néo-racismes à l'époque de la mondialisation, elles ne peuvent pas davantage être considérées intemporellement : le nationalisme exclusif, historiquement constitué par sa traversée de la situation coloniale et sa réorganisation « postcoloniale », tend à devenir un nationalisme réactif « post-national », survivant à la perte de la souveraineté de l'État-nation et compensant dans l'imaginaire son déclin lent mais irrémédiable. Il importe avant tout, je crois, de comprendre ici que dans tous les pays européens, qu'ils soient situés à l'Est ou à l'Ouest de l'ancienne coupure des blocs, les discours des mouvements qu'on appelle « populistes » (et qui sont en fait des mouvements racistes) visant les immigrés et les réfugiés ne se présentent pas simplement comme une continuation de traditions coloniales et une reprise de stéréotypes « orientalistes », mais constituent aussi des expressions déplacées ou « projectives » de sentiments xénophobes mutuels, auxquels les immigrés servent de boucs émissaires, et que le caractère oligarchique et bureaucratique de la construction politique supra-nationale ne peut évidemment que favoriser.

Ces spécificités historiques doivent donc être examinées de très près. S'il importe

tant à mon avis de mettre en lumière la dualité intrinsèque des phénomènes d'exclusion à l'œuvre dans la reproduction contemporaine du racisme, c'est en raison même des paradoxes et des contradictions qu'ils recouvrent. Un marché du travail dérégulé, généralisant progressivement l'insécurité et la précarité, qui intervient *après* le développement historique, sur plus d'un siècle, de formes de régulation sociale incorporées à un modèle de « citoyenneté sociale », tel que les luttes de classes l'avaient imposé dans le cadre de l'État national-social, ce n'est pas du tout la même chose socialement et politiquement que le marché capitaliste qui s'était formé à l'époque de la révolution industrielle à partir de la dissolution de la paysannerie et de l'artisanat pré-capitalistes. Certes il aboutit à la reconstitution d'une sorte de « prolétariat », en tant qu'il recrée des *conditions d'insécurité radicale* pour la classe ouvrière (ce que la terminologie officielle appelle par euphémisme la « flexibilité »). Mais les formes en sont nouvelles et extraordinairement hétérogènes. Il n'est même pas possible d'appliquer ici un concept univoque de *pauvreté*. Au nombre des « exclus » en ce sens figurent à la fois des immigrés (et tout particulièrement les immigrés « illégaux », c'est-à-dire en fait *illégalisés* par le jeu, constamment évolutif, des législations et des dispositifs de contrôle policier), dont la vie se déroule dans des conditions d'insécurité qu'on peut rattacher à la *mobilité forcée*, et qui interdisent l'établissement à demeure, la vie de famille reprise ou commencée dans les lieux d'immigration.^[17] Mais de façon opposée à cette « déterritorialisation », on a aussi affaire à une pauvreté peut-être moins visible (sauf quand elle se manifeste électoralement par la progression des votes populistes), qui n'est pas celle des « étrangers » mais des « nationaux » et même des « locaux », victimes de ce que Robert Castel appelle la « désaffiliation », c'est-à-dire la perte de la citoyenneté et l'effondrement de la « propriété sociale » à travers le chômage de longue durée et la déqualification des métiers. Ce n'est pas de mobilité forcée qu'il s'agit ici, mais plutôt d'*immobilité forcée*, ressentie aussi bien physiquement que culturellement dans un monde où la mobilité devient la norme. Ces deux groupes peuvent coexister, se recouvrir en partie, mais ils ne se confondent pas, ils n'ont ni une identité sociale en partage ni un imaginaire commun, mais sont virtuellement hostiles : c'est justement cette hostilité latente ou ouverte qui explose dans les « banlieues » où elle se transforme en violence destructive et autodestructive. L'un comme l'autre sont « racisés », ils relèvent également du *racisme de classe*, mais suivant des stéréotypes opposés entre eux inspirés tantôt par le discours de la « barbarie », tantôt par celui de la « dégénérescence ».

Les choses ne sont pas moins complexes du côté du racisme « ethno-culturel », où nous voyons une projection et une compensation de la crise du nationalisme en tant qu'« idéologie organique » de l'État-nation que la mondialisation a précipité dans

une zone d'incertitude existentielle, aussi bien dans les pays du Nord que, sous des formes propres, dans le Sud. La complexité et les contradictions internes n'empêchent pas à mon avis que nous puissions parler de racisme ou d'exclusion raciale, car, plus que jamais, le « schème généalogique » y est à l'œuvre. Il inclut les différenciations de « couleur », de « culture », de « nom », dès lors qu'elles sont considérées comme héréditaires. Et c'est exactement ce qui se passe quand des « étrangers » ou des « immigrés » sont considérés comme tels à *perpétuité*, et que le fait d'être étranger peut *s'hériter* (ou *se transmettre*) – ce qui à première vue est une contradiction dans les termes. Ainsi les enfants des « immigrés » en France sont-ils toujours désignés comme tels à la troisième ou quatrième génération, exactement comme dans l'Amérique esclavagiste et même abolitionniste les « nègres » étaient indéfiniment des « nègres » en dépit de tous les métissages et de toutes les émancipations légales. Cette *trace héréditaire* suffit à transformer ceux qu'elle affecte en « ennemis intérieurs », et à faire en sorte que, fantasmatiquement, l'altérité qu'on projette sur eux soit perçue comme leur œuvre, leur responsabilité ou leur tare indélébile. Cependant ici aussi il convient de faire place à des déplacements et à des contradictions. Les corps et les marques de la différence corporelle, les stigmates de « l'anormalité » inventés par la « biopolitique » des XIX^e et XX^e siècles n'ont pas cessé d'informer la représentation des différences^[18], mais l'obsession dominante est de plus en plus la « culture », la différence culturelle d'autant plus insistante qu'elle est plus invisible et que la réalité est faite en pratique de mélange, de métissage et d'uniformisation culturelle. Or l'insistance sur le facteur culturel et l'instrumentalisation de la différence culturelle à des fins de discrimination produit aussi un usage défensif et réactif de l'identité, qu'on ne désignera pas comme un « contre-racisme » (car il s'agit là d'un slogan fasciste, d'ailleurs de plus en plus répandu : le « racisme anti-blanc », etc.), mais qui oscille entre les deux pôles de l'*auto-exclusion* et de la *résistance culturelle*, en associant suivant les cas des pratiques d'ironie, de parodie esthétique, et des constructions plus ou moins mythiques d'origines et de traditions « authentiques » menacées par le déracinement.

Il s'agit là nous le savons d'une matière particulièrement sensible, mais qui ne se laisse pas évacuer facilement, surtout quand il faut prendre en compte ce qu'on appellera les « contradictions secondaires » parmi les exclus eux-mêmes, c'est-à-dire les conflits internes auxquels sont en proie les *victimes de la racisation*. Sans doute le problème le plus difficile à formuler, parce que réellement complexe, mais aussi le plus déterminant du point de vue politique, est-il celui qui résulte des effets dissymétriques de la racisation sur les hommes et les femmes, ou les « garçons » et les « filles » de la jeunesse immigrée. Il n'est jamais possible de séparer complètement l'un de l'autre le racisme et le sexisme, qui ont précisément en

commun le schème généalogique^[19]. Cependant le racisme et le sexisme ne font pas que s'ajouter (comme dans le cas de la « femme noire »), ils peuvent aussi entrer en conflit et produire une contradiction spécifique. C'est ce qui est arrivé dans le fameux épisode du « voile islamique » sur lequel les conflits répétés survenus dans le système scolaire français et leur traitement répressif par l'État ont attiré l'attention (dès lors qu'en pratique la sanction du refus des jeunes filles musulmanes de déposer le voile auquel elles tenaient pour diverses raisons fortement liées à l'identité personnelle et collective, a été l'exclusion du système scolaire)^[20]. En règle générale (mais toute règle de ce genre comporte de nombreuses exceptions), les minorités déplacées et exclues de l'intérieur sont *plus répressives* et oppressives envers « leurs » femmes que ne le sont les sociétés « modernes » et « laïcisées », et même que les sociétés traditionnelles, au nom de « coutumes » ethniques, culturelles, religieuses, dont la défense communautaire est inséparable de celle du pouvoir masculin^[21]. Mais il est frappant de constater que les sociétés européennes réagissent à ce décalage – y compris au nom de la modernité, de la laïcité et du républicanisme – en instrumentalisant *le sexisme de l'autre*, en aveuglant le leur propre, et en en faisant un moyen supplémentaire de stigmatisation raciste^[22]. Les sociétés européennes qui sont à l'origine de l'exclusion essentialisent et déshistoricisent l'autre aussi bien qu'elles-mêmes, elles développent des formes « secondaires » de nationalisme qui reposent toujours sur le contrôle paternaliste de la liberté de choix des femmes appartenant aux minorités.

S'il fallait conclure provisoirement d'un mot ces considérations à mes yeux essentiellement préliminaires, et que je donne tout au plus comme un programme de travail et de discussion dans le champ de la philosophie politique (pas seulement de la sociologie ou de la psychologie sociale), je le ferais en invoquant et généralisant le concept de *démocratie exclusive* qui a été appliqué par Geneviève Fraisse à l'étude de la condition des femmes dans la tradition républicaine française^[23]. Disons mieux : la question à laquelle nous avons affaire ici concerne *l'institution d'une démocratie exclusive*. Une telle formulation est évidemment paradoxale, elle ne peut que renvoyer à un système de contradictions historiques. Le terme d'institution est pris ici dans le sens actif et passif. Il désigne aussi bien un procès de constitution matérielle de la communauté politique, au singulier, qu'un ensemble pluriel de systèmes juridiques et techniques d'assujettissement et de pouvoir qui traversent la frontière entre la société civile et l'État. En ce sens le marché du travail « régulé » ou « dérégulé » est tout autant une institution que le système scolaire, l'aménagement du territoire ou la distribution des services publics. Mais les frontières nationales ou supra-nationales (« Schengen ») et la police des étrangers sont également des institutions qui jouent un rôle central dans

le fonctionnement réel de ce que nous appelons la « démocratie »^[24]. À des degrés divers et de façon hautement différentielle suivant les groupes sociaux considérés, toutes ces institutions contribuent à la fois à *inclure et à exclure* : ce sont elles par conséquent qui en premier produisent « l'exclusion intérieure » et cristallisent sa violence constitutive. L'aporie de la démocratie exclusive, donc aussi le dilemme auquel est confronté tout projet de citoyenneté active qui cherche à en affronter la négativité sur le plan théorique aussi bien que pratique, réside dans le fait qu'on puisse aussi bien considérer les processus d'exclusion comme *l'autre face de l'inclusion*, ou de « l'intégration » à la communauté des citoyens, qui en révèle la signification véritable, que comme l'ensemble des *limites* à dépasser pour en rejoindre l'universalité idéale, marquant par conséquent l'imperfection de toute démocratie historique, le fait qu'elle n'institue jamais complètement ni durablement l'égalité et la liberté. Celles-ci doivent donc être imposées par la révolte des exclus, mais aussi reconstruites par les citoyens eux-mêmes, dans un procès qui n'a pas de fin.

-
- [1] Le texte qui suit, initialement proposé (en anglais) comme contribution au XVI International Congress of Sociology, Durban, South-Africa, 23-29 July 2006 (Research Committee 05 : Ethnic, Race, and Minority Relations) sous le titre « Exclusion of Whom ? Exclusion from What ? », a servi de base à ma présentation orale dans le cadre du séminaire de l'équipe Sophiapol dirigé par Christian Lazzeri le 30 mars 2007 (publié dans *Le Temps philosophique*, n° 13, 2008, Université de Paris X-Nanterre).
- [2] Cf. le dossier de la revue *Actuel Marx* que j'ai coordonné : *Le Racisme après les races*, n° 38, Paris, PUF, deuxième semestre 2005.
- [3] Voir les formulations sur ce point de Wulf D. Hund : « Exclusion and Inclusion : Dimensions of Racism », in Max Sebastian Hering Torres et Wolfgang Schmale (dir.), *Rassismus* (numéro spécial de la *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, 3. Jahrgang 2003, Heft 1, Innsbruck, Studien Verlag, 2003).
- [4] On se réfère ici, évidemment, à la fameuse formulation proposée par Hannah Arendt à propos des « sans Etat » (dans le chapitre de conclusion de la Deuxième partie des *Origines du totalitarisme*, concernant « Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme »), qui voyage désormais à travers les frontières d'une vaste phénoménologie de l'exclusion.
- [5] Je renvoie en particulier à ce que David Theo Goldberg appelle « l'État racial » dans le monde contemporain (par opposition à l'État officiellement *raciste*), et dont il fait en particulier l'application aux systèmes socio-politiques européens : cf. « Racial Europeanization », in *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 29, N° 2, Mars 2006. Voir aussi son livre *The Racial State*, Malden (Mass.), Blackwell Publishers, 2002.
- [6] J'avais soutenu dans *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, écrit en collaboration avec Immanuel Wallerstein (1^{re} édition 1988, Paris, La Découverte) que toute nation, en tant qu'elle constitue une « communauté imaginée » selon l'expression de Benedict Anderson, et donc une « ethnicité fictive », présuppose un *nationalisme*. Mais naturellement la traduction du nationalisme en exclusion ou élimination de l'autre dépend des conditions historiques : cf. *Race...*, *op. cit.*, chap. 5, « La forme-nation : histoire et idéologie ».
- [7] Voir Giorgio Agamben, *État d'exception*, Paris, Seuil, 2003.

- [8] E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001.
- [9] J'ai tenté une application de cette idée à l'interprétation des événements de novembre 2005 en France : « *Uprisings in the Banlieues* » ; version française dans *Lignes*, n° 21, Éditions Lignes, novembre 2006 ; version américaine dans *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Vol. 14, N° 1, New York, New School for Social Research, Wiley-Blackwell, March 2007 [ci-dessous : chapitre 11].
- o] Alessandro Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- [1] Comme toujours, je renvoie ici à l'étude à mes yeux décisive de Bertrand Ogilvie : « Violence et représentation : la production de l'homme jetable », *Lignes* n° 25, mai 1995. Mais voir aussi Zygmunt Bauman, *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge, Polity, 2004 ; trad. fr. Monique Bégot, *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, Paris, Payot, 2006, rééd. Paris, Rivages, coll. « Petite bibliothèque », 2009.
- [2] Voir ma conférence : « Strangers as Enemies : Further Reflections on the Aporias of Trans-national Citizenship », *Globalization Working Papers* 06/04, Working Papers Series, Institute on Globalization and the Human Condition, McMaster University, Hamilton, Canada, 2006.
En ligne, http://www.globalautonomy.ca/global1/article.jsp?index=RA_Balibar_Strangers.xml ;
- [3] Max Weber présente les deux modes de rassemblement des individus au début de *Economie et société*, traitant la *Vergesellschaftung* et la *Vergemeinschaftung* comme deux modes de régulation du conflit (désigné par *Kampf*) à la fois concurrents et constamment surdéterminés l'un par l'autre (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Auflage, Tübingen, 1972, Erster Teil, Kapitel I, § 8, p. 20 sq.).
- [4] On peut dire schématiquement que l'« exclusion de race » stigmatise les individus en raison de leur appartenance supposée à une *communauté de naissance* (*natio*) : elle détermine donc une réaction ambivalente qui conduit les individus soit à réclamer un droit à l'existence et à la reconnaissance qui soit libéré de la généalogie, soit à revendiquer l'origine « imaginée » de la communauté et à en exiger la reconnaissance comme telle dans la sphère publique. Pour ce qui est de l'exclusion « de classe », elle prive les individus du contrôle sur leurs propres conditions d'existence, d'abord dans le travail, puis, en conséquence, dans la résidence, la circulation, la consommation, etc. Mais ces phénomènes d'exploitation produisent une aliénation de masse dont les résultats sont tout aussi ambivalents : en rendant les individus tendanciellement interchangeables sur le marché mondial, elle crée aussi des collectifs de travailleurs dotés d'une « conscience de classe » de leurs intérêts communs.
- [5] Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, New York, 1944, Londres, 1945. [traduction française : *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983].
- [6] Robert Castel, *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil, 2003. Complété aujourd'hui par *La Discrimination négative : citoyens ou indigènes ?* (Paris, Seuil, 2007) qui aborde directement les phénomènes de « double exclusion » auquel je m'intéresse ici.
- [7] E. Balibar, J. Costa-Lascoux, M. Chemillier-Gendreau, E. Terray, *Sans-papiers : l'archaïsme fatal*, Paris, La Découverte, 1999.
- [8] Michel Foucault, *Les Anormaux* (cours au Collège de France), Paris, Gallimard-Le Seuil, 1999.
- [9] J'ai soutenu dans un précédent essai que la « communauté raciste » et la « communauté sexiste » sont en pratique confondues : « Le racisme : encore un universalisme ? », in *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997. Mais il faudrait essayer de dépasser cette formulation empirico-spéculative.
- o] E. Balibar, « Dissonances dans la laïcité », in *Mouvements*, n° 33-34, Paris, La Découverte, mai 2004 ; tr.

angl. « Dissonances within *Laïcité* », *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Vol. 11, N° 3, New York, New School for Social Research, Blackwell Publishers, 2004, [Cidessous : chapitre 9.]

- [1] Voir le numéro spécial de la revue *Patterns of Prejudice*, Vol. 40, N° 3, London, Routledge, July 2006, consacré au problème des « politiques de l'appartenance » (« politics of belonging »), sous la direction de Nira Yuval-Davis (« Boundaries, Identities and Borders : Exploring the Cultural Production of Belonging »).
- [2] C'est le problème de la « défense de la femme indigène opprimée », dont la fonction politique a fait l'objet d'abondantes discussions de la part des féministes des nations « orientalisées » par l'Occident, avant et après septembre 2001, depuis Gayatri Chakravorty Spivak (« Can the Subaltern Speak ? », repris dans *Critique of Postcolonial Reason, Towards a History of the Vanishing Present*, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press, 1999, trad. fr, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, Ed. Amsterdam, 2009) jusqu'à Leila Abu-Lughod (« Do Muslim Women Really Need Saving ? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others », *American Anthropologist* 104(3), Wiley-Blackwell, 2002, pp. 783-790).
- [3] Geneviève Fraisse, *Muse de la raison : démocratie et exclusion des femmes en France*, réédition Paris, Gallimard, « Folio », 1995 ; *Les deux gouvernements : la famille et la Cité*, Paris, Gallimard, « Folio », 2000. Comparer les analyses d'Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2000.
- [4] Enrica Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Roma, Meltemi editore, 2006.

9. DISSONANCES DANS LA LAÏCITÉ. LA NOUVELLE « AFFAIRE DES FOULARDS »^[1]

Étienne Balibar

Étienne Balibar, né en 1942, est professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine. Il a publié *Lire le Capital* avec Louis Althusser, Roger Estabiet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, 1965 ; réédition aux PUF, coll. « Quadrige », 1996) ; *Spinoza et la politique* (PUF, 1985) ; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* avec Immanuel Wallerstein (La Découverte, 1988) ; *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993) ; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1997 ; réédition augmentée PUF, 2002) ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* (La Découverte, 2001) ; *Violence et civilité* (Galilée, 2010).

Le débat sur l'interdiction du « foulard islamique » et autres signes « visibles », « ostensibles » ou « ostentatoires » d'appartenance religieuse dans les locaux des écoles publiques françaises, relancé par les conclusions de la Commission Stasi, l'intervention du Président de la République et l'annonce du dépôt par le Ministre de l'Éducation Nationale d'un projet de loi « simple et clair », n'a cessé de s'opacifier et de se déplacer^[2]. Les implications contradictoires de la demande d'intervention législative que ses promoteurs voulaient ignorer, ou dont ils s'imaginaient qu'elles seraient aisément maîtrisées, s'avèrent incontrôlables, aussi bien dans l'espace national que dans l'espace international.

Tout cela pourrait prêter à rire, surtout si l'on prend un peu de distance par rapport au nombrilisme des membres de la classe politique et de l'intelligentsia françaises, persuadés que les termes dans lesquels ils définissent les données du problème ont une valeur universelle. Le contraste est en effet gigantesque entre, d'un côté, la minceur du prétexte (un petit nombre de conflits scolaires non réglés par l'application de l'avis du Conseil d'État et l'intervention de la « médiatrice » de l'Éducation Nationale), les empoignades stéréotypées entre partisans et adversaires d'une sanction législative pour la fixation des normes disciplinaires dans les établissements scolaires (remake usé des grandes « batailles républicaines » des III^e, IV^e et V^e Républiques), et de l'autre l'énormité des principes mis en cause (la

1

2

laïcité constitutionnelle de l'État, l'égalité des sexes, la mission de la France comme défenseur des Lumières dans le monde), mais aussi la gravité des situations sociales dont on se rend compte qu'elles surdéterminent tout « geste » politique touchant aux rapports de sexes, à l'héritage postcolonial de la nation française, aux forces et courants religieux dans le monde, à l'avenir de l'institution scolaire ... bref à la politique. Mais le débat, ou pseudo-débat, peut acquérir une autre fonction : il révèle qu'il y a crise, sans doute irréversible, d'une notion qui fait corps avec la construction de l'État national. Les dissonances dans la laïcité ne datent pas d'aujourd'hui, elles sont mêmes l'une de ses conditions de possibilité (car la laïcité de fait, plusieurs fois remaniée et atténuée, est essentiellement un compromis sociologique et politique)^[3]. Mais la forme qu'elles prennent aujourd'hui montre bien que cette institution typiquement républicaine est à la croisée des chemins, que c'est son principe qui est en question.

L'initiative du Président Chirac, soutenue par les partis qui représentent son « électorat » de 2002 (UMP et socialistes, en particulier, vont voter la loi), divise les enseignants, promet aux établissements scolaires d'interminables controverses vestimentaires, ouvre un boulevard aux prédicateurs islamistes promus défenseurs de la liberté de conscience et de la dignité des musulmans stigmatisés, alimente l'antisémitisme^[4], accrédite les fantasmes lepénistes de subversion étrangère, ridiculise le législateur français et provoque l'incompréhension des opinions publiques dans le monde, et pour finir s'avérera probablement inapplicable ou sans effets ... Elle est censée réaffirmer solennellement les principes de la « laïcité à la française ». La moindre des ironies ne serait pas qu'elle lui porte en réalité le coup de grâce.

Certains d'entre nous, au moment de la première « affaire des foulards » (automne 1989, suite à l'exclusion de deux élèves prononcée par le principal du Collège de Creil), pragmatiquement réglée à la demande du gouvernement Jospin par l'avis du Conseil d'État (dont l'application n'est pas toujours facile, mais s'avère gérable, à quelques exceptions près)^[5], avaient déjà essayé de montrer la contradiction flagrante inhérente aux exclusions : on prétend défendre les jeunes filles mineures contre l'intégrisme religieux dont le sexisme constitue une composante intrinsèque^[6] en les *bannissant* de l'école, c'est-à-dire en leur faisant supporter personnellement, dans leur vie, dans leur avenir et dans leur chair, la sanction de l'injustice dont elles sont les « victimes », et en les renvoyant à un espace communautaire dominé précisément par ce sexisme religieux.

Dans la période suivante, cependant que la fréquence et l'intensité des conflits scolaires fluctuaient d'une année sur l'autre, trois faits notamment se sont précisés :

1. les motivations individuelles des jeunes filles porteuses de « voiles », qui ne sont pas le seul élément d'appréciation (car avant de faire l'objet d'un « choix » ou d'un « usage », le *hidjab* dans ses différentes variantes constitue un symbole culturel, religieux, et de plus en plus aussi politique, ce que la loi en préparation va naturellement accentuer), mais dont on ne peut pas faire abstraction dans une perspective d'éducation démocratique, présentent une extrême diversité dans tout le monde européen et extra-européen. Elles s'inscrivent souvent dans un cadre de violence physique ou morale plus ou moins élevée mais elles peuvent traduire aussi des formes personnelles d'émancipation et de recherche « féministe » (d'un côté l'Afghanistan, de l'autre la Turquie, pour fixer les idées). En Algérie, point de référence fondamental pour les débats français, elles sont indissociables d'une lutte sans merci qui oppose les tenants de l'ordre patriarcal (symbolisé par le « code de la famille » limitant les droits civils des femmes) à la revendication d'égalité des femmes. En France même, elles vont de la soumission aux pressions du milieu familial et social jusqu'à l'adhésion à des formes d'islamisme militant et aux tentatives d'exprimer silencieusement une double « différence » que la société dominante veut refouler ou manipuler^[7] ;
2. une partie du corps enseignant, de plus en plus sollicité par l'État et par les familles de pallier les effets de la souffrance sociale, alors même que ses conditions de travail sont fragilisées par la dévalorisation accélérée de son statut et de sa fonction éducative, est en passe de rallier à sa façon l'idéologie « sécuritaire », où se combinent le sentiment d'impuissance, l'appel à l'autorité étatique et la peur des transformations du monde contemporain. Cette dérive idéologique est exploitée et amplifiée par un lobby intellectuel « républicain » de droite et de gauche (dans lequel on compte malheureusement bon nombre de professeurs de philosophie ...) pour qui la laïcité et « l'exception française » servent de prêt à penser au niveau des principes^[8] ;
3. les phénomènes de stigmatisation et de discrimination invétérés dans la société française postcoloniale, dirigés avant tout contre les populations d'origine « arabo-musulmanes », y favorisent aussi le développement d'idéologies politico-religieuses fondamentalistes qui, même très minoritaires, constituent un danger pour la démocratie (bien moins influent, mais symétrique de celui que représente le Front National, et agissant finalement dans le même sens). S'il importe à cet égard de ne pas se laisser embrigader dans la « guerre du bien contre le mal » que se livrent, ou se déclarent, les courants fondamentalistes de l'Islam et l'Occident néo-impérialiste, il ne faut pas avoir la naïveté et la sottise d'ignorer les

ressources et les objectifs des prosélytismes politico-religieux qui opèrent dans l'espace euro-méditerranéen^[9].

Dans ces conditions, nous avons renouvelé notre critique envers les projets de législation répressive et les pratiques d'exclusion, notamment en nous associant à la pétition « Oui à l'école laïque, non aux lois d'exception »^[10]. Je ne vois pas de raison fondamentale de revenir aujourd'hui sur cette position, qui d'ailleurs en rejoint d'autres marquées par le souci *politique* de ramener le débat sur le terrain des réalités nationales et internationales, et de préserver l'institution éducative de l'instrumentalisation par des stratégies de résolution symbolique des fractures sociales (ce qui implique aussi qu'on la mette en garde contre ses propres fantasmes de décomposition)^[11]. Toutefois cette position de principe n'est aucunement suffisante. Elle laisse béants un certain nombre de problèmes, qui tournent théoriquement autour de la signification *actuelle* de l'idée de laïcité (et obligent à en réexaminer les principes, les origines et l'histoire), et pratiquement autour de la question de savoir quel rôle *l'école* peut jouer dans les conflits idéologiques du monde contemporain. Parmi ces questions, sans aucune prétention d'exhaustivité bien entendu, je voudrais en évoquer schématiquement quatre.

La première concerne la distinction du « politique » et du « religieux ».

On sait que l'une des propositions de la Commission Stasi – non retenue par le Gouvernement, mais très populaire parmi les enseignants – visait à étendre l'interdiction aux signes politiques. La discussion qui s'en est suivie a montré que beaucoup des avocats de l'interdiction du voile islamique (et généralement des signes religieux) sont hostiles à l'extension au « politique », considérant comme un acquis démocratique l'autorisation de l'expression politique à l'école (à vrai dire récente : une génération au plus, et assortie de restrictions). Ce qui veut dire qu'ils croient à l'existence d'une ligne de démarcation rigoureuse entre le politique (lequel serait fondamentalement « laïque », ou « sécularisé », du moins dans « nos » sociétés^[12] et le religieux (qui serait ... « religieux »). Mais elle a montré aussi que cette ligne de démarcation est douteuse ou remise en question dans la pratique, précisément sur le point sensible : l'islam, et secondairement le judaïsme^[13]. De bons esprits expliquent que le danger principal n'est pas la religion, mais *l'usage politique* qui en est fait par des prédicateurs influents dans la jeunesse d'origine immigrée/musulmane, ou encore la projection agressive dans l'espace français des solidarités ethno-nationales, en particulier celles qui sont liées au conflit israélo-palestinien. Donc à un problème politique, mais où la religion est immédiatement enrôlée et instrumentalisée (État « juif », « Terre Sainte », « Lieux saints », etc.).

En réalité il faudrait convenir qu'il n'y a aucune distinction de nature entre le politique et le religieux, mais une distinction historique résultant de décisions elles-

mêmes politiques. Les formes extrêmes de cette tension permanente correspondent dans les États modernes à l'existence de partis officiellement inspirés par une idéologie ou des intérêts confessionnels, « chrétiens » ou « musulmans » ou « hindouistes », etc., mais aussi à la puissante religiosité animant les idéologies politiques anti-religieuses : « combat laïque » sacralisé, comme en France, ou messianisme socialiste, nationaliste, etc. Elle donne lieu ainsi à toutes sortes de combinaisons, non équivalentes entre elles, mais elle ne disparaît jamais. Les deux termes n'ont jamais été, et sont moins que jamais extérieurs l'un à l'autre. Dans la période actuelle, pour des raisons qui vont de la circulation des populations et du mélange des cultures lié à la mondialisation jusqu'à la crise des repères symboliques de l'État-nation (la souveraineté), cette tension est entrée dans une nouvelle phase d'accentuation et de transformation, qui entraînera à la fois la mobilisation des autorités institutionnelles et des interventions ou revendications de citoyens, et par conséquent fera plus que jamais de la politique un lieu d'investissement des croyances religieuses, et de la place de la religion dans l'espace public un enjeu politique. Beaucoup de discours sur la laïcité comme « exception française » (sous-entendu : solution idéale et définitive au problème du « pouvoir spirituel », comme disait Auguste Comte) sont sous-tendus par l'illusion de pouvoir maintenir fermée cette boîte de Pandore, ou d'en retarder indéfiniment l'ouverture : alors que, comme tels, ils sont eux-mêmes une façon de l'ouvrir. Il n'y a pas de raisons ni de moyens *intrinsèques* de séparer l'expression des opinions politiques de celle des opinions religieuses.

Les conceptions existantes de la laïcité constituent en réalité pour l'État un moyen d'imposer une double *définition des limites* : limites d'acceptabilité du conflit idéologique, adossées à une certaine institution du consensus, ou de la « paix civile » (mais privilégiant toujours certains intérêts ou certaines forces sociales), et limites pour la traduction de la croyance religieuse en prise de parti politique, adossées à une certaine institution de la « vérité » (qui fait la part plus ou moins grande à des propositions scientifiques officialisées et à des principes de morale « naturelle », « argumentative », « communicationnelle », etc.). On ne peut pas prétendre que ces conceptions n'ont aucune raison d'être, ou que leur anéantissement produirait comme tel une libération de la politique. Mais on ne peut pas non plus se bercer de l'illusion que les formes institutionnelles liées au parlementarisme, au « monopole » juridique de l'État-nation, et donc au nationalisme, à la traduction des mouvements sociaux dans le langage du droit naturel ou de l'espérance séculière, dans un contexte historique *d'universalisation de la culture européenne*, suffiront indéfiniment et sans changement à « constituer » le conflit politique ou à en codifier les limites institutionnelles. Y compris en Europe et en France. La question se posera inévitablement (de fait elle

se pose déjà) de savoir en quels termes l'État définit l'expression politique, ou politico-religieuse, de façon à bénéficier lui-même de la « force constituante » des affrontements idéologiques, qui sont la citoyenneté elle-même (le « droit à la politique » pour tous), sans pour autant perpétuer la guerre civile ou « l'état d'exception » [14].

Cette première question conduit aussitôt à une seconde, qui concerne la « neutralité » de l'espace public et la présence en son sein des *marques de l'identité*. Donc aussi des marques de la *différence* sociale, culturelle, et plus fondamentalement *anthropologique*. Là encore les seuils prétendument évidents et naturels s'avèrent à l'examen entièrement conventionnels, ce qui veut dire aussi chargés de stratégies et de normes, de rapports de forces entre les groupes, les subjectivités et les pouvoirs, qui commandent le sens même des catégories constamment évolutives de « public » et de « privé ». C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner du surgissement de discussions sur la longueur et la taille des barbes (et sur leur existence même), ni de la comparaison des problèmes de convenances que posent le « voile » et le « string », ni des propositions de rétablissement de l'uniforme ou de la blouse évoquant avec nostalgie l'école républicaine du XIX^e siècle (qui se souvient du « Petit Chose » ...) et les modèles classiques de représentation du citoyen – l'unité des deux venant de ce que, depuis toujours, l'espace scolaire a fourni le lieu privilégié de mise en œuvre des utopies de la citoyenneté. Et il ne faut pas s'étonner que, dans ce trouble profond des rapports entre *représentation et publicité* qui surgit soudain, l'instance de la religion (révélation, croyance, communautarisme, assujettissement) et celle de la sexualité (point d'ancrage ultime, mais aussi « obscène », des contrôles et des affirmations d'identité), apparaissent inextricablement mêlées.

Nous devons repartir ici de deux propositions. Premièrement, quel rapport y a-t-il entre neutralité de l'État et neutralité scolaire ? Cette question peut être éclairée par le débat entre ceux qui soutiennent que la laïcité doit s'interpréter comme une neutralité de l'école *envers* les croyances religieuses (donc un respect égal de leur expression), et ceux qui insistent sur l'idée que les croyances religieuses doivent être *suspendues* dans l'enceinte de l'école (deux interprétations qui renvoient à des modèles philosophiques différents de la laïcité). Ils ont raison et tort tous les deux. Dans notre société, l'école (particulièrement l'école publique, détachée de la famille et rattachée à l'État, donc au-dessus des partis et des gouvernements) est essentiellement un lieu de *transition* entre l'espace de l'existence « privée », et l'existence dans l'espace « public », mais qui est légalement situé *dans l'espace public lui-même*. Ce qui lui impose des exigences contradictoires, entre lesquelles elle doit négocier. Il faut que l'école soit un espace clos, mais où circulent des

informations et des représentants de « l'extérieur ». Il faut que l'école prépare (et donc anticipe, simule) la relativisation des appartenances sociales, des croyances, des idéologies, pour faciliter l'entrée des individus dans la sphère « politique », la citoyenneté, il faut donc qu'elle *détache* virtuellement les individus de leurs identités *premières* (ce qui en fait est un processus très violent : une sorte de démembrement, de décollement par rapport à leurs identités^[15], qui leur permet ensuite idéalement de les revendiquer, mais avec la « distance » qu'implique le primat de l'identité politique commune, *seconde*). Mais il faut aussi que l'école donne aux individus les moyens de « représenter » leurs idéologies et leurs appartenances dans la vie politique, bien que sans faire elle-même de politique, voire sans parler le langage de la politique, sauf indirectement et métaphoriquement (par le biais de l'histoire, de la littérature, de la philosophie). Pour tenir ensemble ces exigences contradictoires, et *a fortiori* pour les tenir de façon *égalitaire*, il faudrait évidemment des conditions très privilégiées ... On peut s'attendre à ce que la pratique n'en approche que très partiellement, ou n'y parvienne qu'au prix de conflits successifs (ce qui est justement en train de se produire en ce moment). Ce qu'on demande en fait à l'école, ce n'est pas simplement d'être « neutre » comme l'État, mais c'est d'*opérer une neutralisation*, ou de constituer un *surcroît de neutralité* entre deux espaces *non neutres*, celui qu'on dit « privé » et celui qu'on dit « public », de façon à éviter qu'ils se confondent.

Mais ceci nous amène à une autre proposition : quelles doivent être les *marques de l'espace* « public », en général, et plus particulièrement celles de l'espace scolaire qui le redouble ? *Il n'y a pas de réponse simple à cette question*, qui a tendance à se « dénier » elle-même (*marque de neutralité* ou *d'uniformité* est une sorte de contradiction dans les termes), mais ce qui est sûr, c'est qu'il ne peut pas ne pas y avoir de marques^[16]. Les *marques de neutralité* n'ont évidemment rien de neutre elles-mêmes, ni au sens de la visibilité (pour ne pas dire du caractère ostentatoire), ni au sens de la signification (puisqu'elles incorporent une histoire, des traditions sacralisées, et font référence à une souveraineté symbolique : celle de la « nation », du « peuple »). Il faut dire que la hiérarchie des marques, leur caractère dominant ou dominé, les modalités de leur visibilité, sont l'objet d'un conflit permanent, parfois d'une « guerre » idéologique.

L'école (républicaine) idéale n'accepterait aucune autre marque que celles de la neutralité, ce qui proclamerait que les corps et les esprits des élèves y sont entièrement « dociles », disponibles pour l'apprentissage, et ceux des enseignants (pour qui, ne l'oublions pas, le problème se pose *aussi*, comme on vient de le voir en Allemagne, où la question du « foulard » n'a pas été posée à propos des élèves, mais

d'une enseignante du Wurtemberg) uniquement orientés vers l'accomplissement de leur mission éducative. L'école réelle « tolère » un nombre plus ou moins élevé de marques individuelles ou collectives, qui sont spontanément interprétées comme des excentricités, des privilèges, des réserves, des résistances, ou des provocations (cheveux longs, vêtements « excentriques », insignes ou drapeaux, tenues « relâchées » ou « indécentes »)^[17]. Mais toutes les marques ont en commun de s'appliquer *au corps* et de le mettre en valeur. C'est pourquoi la détermination sexuelle est omniprésente dans la guerre des marques. La cristallisation d'un conflit qui met en cause la double allégeance de certains élèves par rapport à la nation et à la religion, et le degré d'indépendance de l'une par rapport à l'autre, ne se serait pas faite autour d'un vêtement chargé de symbolisme sexuel (la visibilité de certaines parties du corps féminin), si les écoles républicaines n'étaient pas devenues mixtes au cours du dernier demi-siècle, et si cette mixité ne faisait pas de la différence des sexes (et des différentes façons d'instituer ou de contrôler la différence des sexes) un problème pour l'école, que la pure doctrine « laïque » ne suffit pas à régler. Dès lors le port du voile fonctionne aussi comme une revendication d'identité sexuelle, selon une certaine modalité (qu'on peut juger « aliénée », ou « serve », mais qu'en est-il des autres ?), et l'interdiction (sélective) comme une dénegation de l'insistante présence du désir dans les relations que les sujets de l'institution éducative entretiennent entre eux, en tout cas comme un aveu de la difficulté qu'il y a à le contrôler. Il faudrait réfléchir aussi à la relation que cette hystérisation des marques d'appartenance politico-religieuses entretient avec un contexte dans lequel l'exhibition « ostentatoire » du désir se dé-privatise, envahit l'espace public, mais aussi se commercialise, se banalise et finalement s'émousse. Comme on a pu le faire remarquer, des filles à jean moulant et des filles à voile islamique, il n'est pas certain que les premières soient les plus « sexuées » (je ne dis pas « sexy »), et c'est là ce qui fait problème – autant et plus que de les imaginer soumettant le cours d'histoire ou de philosophie à la censure du Coran (à moins que ce ne soit l'inverse ...). C'est aussi de ce côté qu'il faudrait rechercher la signification des allégations des porte-parole de l'islam (parlant souvent à la place des intéressées) sur la revendication de la « pudeur » dans une société d'intense exploitation publicitaire du corps féminin. Le désintérêt des imams pour le sexe n'est pas plus crédible que celui des prêtres d'aucune autre religion, et leur insistance sur la pudeur a plutôt le sens d'une obsession que d'une protection.

La troisième question qui se présente alors concerne l'intensification du conflit culturel autour de la libération des femmes dans le contexte « postcolonial ». Il n'est pas certain que l'aspect central soit ici la façon divergente dont des traditions différentes conçoivent les rapports du privé et du public. Ou plutôt cet aspect des choses ne peut être analysé que dans sa relation à

un contexte historique concret où les effets à retardement de la dé-colonisation comme ceux du conflit qui fait rage dans le monde entier (englobant et débordant l'Europe, l'Occident et l'Orient, le Nord et le Sud) autour de l'abolition du patriarcat et de l'égalité des sexes ne sont plus vraiment séparables. Il faut se garder des instrumentations, mais il faut dire aussi que la contradiction est totale entre deux revendications d'émancipation aussi universelles l'une que l'autre : celle qui combat les discriminations ethniques, le racisme culturel, l'hégémonisme des anciennes nations impériales, et celle qui combat l'asservissement des femmes, les violences et le déni d'égalité dont elles font l'objet. Une telle contradiction semble pratiquement insoluble, sinon à très long terme. C'est pourquoi nous ne pouvons croire aucun des discours symétriques qui voudraient l'annuler : ni celui qui présente la « lutte des femmes » et celle des « peuples opprimés » (ou des groupes ethno-religieux minoritaires) comme spontanément convergentes (alors que leurs conceptions de la « communauté » sont antithétiques), ni celui qui présente les institutions et les valeurs de « l'Occident » comme le modèle et le vecteur de l'émancipation des femmes dans le monde (et particulièrement dans le monde musulman), alors que l'Occident a développé ses propres formes massives d'assujettissement des femmes, et que toute une partie de son « féminisme » commence par dénier toute validité à la parole des femmes « minoritaires », et réclame contre elles le secours législatif et l'intervention coercitive de l'État ^[18].

Il nous faut prendre conscience du caractère tragique d'une situation dans laquelle des femmes jeunes, quelque part entre l'enfance et la maturité, deviennent l'enjeu d'une lutte de prestige sans merci *entre deux pouvoirs mâles* qui tentent de les contrôler, l'un pour le compte de l'autorité patriarcale enveloppée de religion, l'autre pour le compte de l'autorité nationale enveloppée de laïcité. Quelles que soient les intentions et les « ruses » des jeunes musulmanes françaises (et autres) au moyen desquelles elles négocient parfois leur autonomie (mais pas toujours, il s'en faut) ^[19], il est en effet insupportable de les voir contraintes directement ou indirectement par leurs familles (et notamment par la violence des « grands frères », ou des « petits frères ») de se voiler symboliquement pour pouvoir être « respectées » (c'est-à-dire méprisées d'une autre façon). Le spectacle d'une manifestation « spontanée » de femmes voilées contre la loi dans les rues de Paris, solidement encadrée par des hommes qui font obstacle à toute communication de leurs sœurs et épouses avec les passants et les journalistes (et coïncidant avec d'autres semblables en différentes villes du monde) donne à réfléchir. Il est tout aussi insupportable de voir l'institution scolaire, hommes et femmes confondus, fomenter un conflit de civilisation, et mettre son point d'honneur à « dévoiler les musulmanes » dans l'enceinte républicaine par excellence, répétant à son insu (mais cette ignorance a toute une histoire : celle même de la mauvaise conscience

coloniale) le geste que les militaires français avaient perpétré sur le corps de leurs mères et de leurs grands-mères pendant la bataille d'Alger.

Comment sortir de ce cercle vicieux ? D'abord, à l'évidence, en conférant un maximum de liberté de choix *aux intéressées*, sachant qu'il n'y a pas de liberté absolue, sans doute, et que la liberté inclut la possibilité de la « servitude volontaire » comme celle de la révolte, mais aussi qu'elles évoluent au sein d'une société trans-nationale où la toute-puissance de la famille patriarcale est ébranlée, où des modèles alternatifs existent (ce qui ne veut pas dire que l'égalité des sexes y est assurée). Secondairement, en demandant à la République française quelques efforts de mémoire historique collective quant à sa propre réticence à conférer aux femmes l'égalité en matière éducative et civique, toujours rien moins qu'effective^[20]. Enfin, *last but not least*, en reposant avec insistance la question des origines de l'exclusion sociale, qui favorise les phénomènes d'intégrisme religieux, la régression vers le patriarcat (dans une forme défensive, donc exacerbée, typique de ce que les historiens appellent « l'invention de la tradition », au moyen de laquelle des communautés discriminées tentent de préserver leur solidarité), mais aussi l'aggravation de la concurrence entre les générations et entre les sexes dans laquelle, pour des raisons bien connues (dont fait partie la puissance des stéréotypes racistes stigmatisant le « mâle arabe », mais aussi la propre volonté des filles d'utiliser l'institution scolaire et l'avenir professionnel comme moyen d'émancipation)^[21], les filles sont relativement avantagées par rapport aux garçons, en particulier sur le plan scolaire, entraînant par contrecoup l'agressivité de beaucoup d'entre eux, promis au « chômage préférentiel » dès leur entrée dans l'école de la ZEP. Il est vrai qu'ici on n'a aucune raison d'être optimiste : une société où l'idée de l'égalité sociale est devenue un slogan vide (pensons à la « fracture sociale » sur laquelle se jouent régulièrement les élections), et où l'idée de « discrimination positive » est anathème^[22], a peu de chances de savoir regarder en face les causes des régressions et des violences qu'elle attribue ensuite à l'infériorité de certaines cultures.

Enfin la quatrième question que nous devrions examiner – peut-être la plus importante de toutes dans l'immédiat – concerne les dilemmes de la discipline, de l'autorité et de la liberté dans l'institution scolaire. Un tout récent sondage du CSA révèle que la majorité des enseignants du secondaire (collèges et lycées) est favorable à la législation en préparation, souhaitant même qu'elle frappe d'interdit tous les signes « visibles » de caractère politique ou religieux^[23]. Tout sondage demande à être interprété, ce qui ne va jamais de soi et dépend de nombreux facteurs conjoncturels. Mon interprétation à ce jour est que ce qui est déterminant est le problème *disciplinaire*. Les enseignants profondément

déstabilisés par la crise de l'institution scolaire ne se préoccupent pas beaucoup de l'influence de l'islam ou des résistances qu'il peut opposer à leur enseignement (une situation qui changerait peut-être si on leur demandait d'y incorporer vraiment le « fait religieux », allant au bout d'une certaine conception « positive » de la laïcité). Et je ne crois pas non plus que beaucoup d'entre eux (il y a des exceptions, bien sûr) se préoccupent de la libération de la femme, ou croient pouvoir y contribuer par le biais du règlement scolaire. En revanche ils sont préoccupés par ce qu'ils vivent comme l'effondrement de l'autorité attachée à leur fonction : à la fois dans la forme concrète d'une montée des indisciplines et des illégalismes scolaires (particulièrement forte dans les « zones difficiles » – euphémisme pour désigner les poches de pauvreté de la société française, où se concentre une grande partie de la population d'origine immigrée, mais aussi beaucoup de Français juifs rapatriés d'Algérie)^[24], dans la forme d'une perte de leur prestige professionnel et de leur capacité de résistance en face des revendications et pressions des familles, et plus abstraitement (mais ce n'est ni le moins important ni le moins douloureux) dans la forme d'une incertitude généralisée sur le « pouvoir » du savoir et de ses porteurs dans la société actuelle. Il est certain que l'idéologie méritocratique de la société française a conduit à surestimer ce pouvoir, voire à le mythifier, mais il est certain aussi qu'il fait en ce moment même l'objet d'une attaque en règle qui vient à la fois du marché et de l'État et qui, dans ce cas, est vécue comme une sorte de trahison par les enseignants.

Le défaut de prise en compte de cette dimension me paraît être le grand point faible de nos critiques de la « législation d'exception » en préparation – dont on pourrait dire en forçant un peu qu'elle révèle, en la déplaçant et lui apportant une réponse inadéquate, préfabriquée par le pouvoir politique, l'existence d'une « situation d'exception » de l'institution scolaire, qui s'est installée de façon rampante depuis vingt ans (qui dira la responsabilité des gouvernements socialistes à cet égard ?), et qui a terriblement diminué la capacité d'initiative propre du corps enseignant (même si, là encore, il y a des exceptions). C'est dans ce contexte que les enseignants ne voient d'autre remède à leur impuissance que la réaffirmation symbolique de la puissance de l'État dont ils sont les fonctionnaires, et dont ils escomptent qu'elle rétablira à leur profit un équilibre en perdition. La laïcité, quelle qu'en soit la définition, n'est pas le but mais l'instrument de ce réflexe corporatif.

Là encore, cependant, pour éviter les stigmatisations (« c'est la faute aux profs ! ») et les lamentations (« que sont les soixante-huitards devenus ? »), et ne pas s'en remettre à des exhortations morales (« attention à la lepénisation des esprits ! »), il faut faire un détour théorique de façon à comprendre comment une crise qui a des causes conjoncturelles assez claires s'enracine aussi dans les contradictions

inhérentes à l'institution elle-même, soudain portée à la limite de ses capacités ou privée des formations de compromis qui la font vivre. En clair cela veut dire que la fonction d'autorité, sans laquelle il n'y a pas de pratique enseignante dans la forme scolaire que nous connaissons (et que les réformes pédagogiques libérales ou les contestations libertaires peuvent tout au plus atténuer, ou masquer, mais non abolir : cela reviendrait à détruire « l'appareil idéologique d'État »), a toujours eu nécessairement une source impure, hétérogène. Pour une part elle puise (et croit puiser) dans la *puissance propre du savoir*, c'est-à-dire dans sa capacité de *transformer la pensée des individus*, et ainsi leur existence. Cette puissance du savoir est pour une bonne part la source de l'intérêt qu'il suscite, du « désir de savoir » (et d'enseigner) qu'il éveille et entretient (à condition, entre autres, d'apparaître accessible, appropriable, transmissible au prix d'un effort). Mais pour une part aussi elle puise (et paraît visiblement s'enraciner) dans des « *pouvoirs* » *sociaux* plus ou moins liés entre eux : celui de l'âge ou de l'expérience, celui du diplôme, celui du prestige social, et surtout *celui du « corps enseignant »* collectivement incorporé à une institution hiérarchique et disciplinaire, incarnant de façon même subalterne l'un des organes de la puissance publique. L'école et ses fonctionnaires remplissent à l'évidence toutes sortes de fonctions qui s'étayent sur la transmission du savoir et qui la débordent : fonction de préparation professionnelle, fonctions culturelles et civilisatrices, fonctions « hégémoniques » de formulation ou de critique de l'idéologie dominante, fonction civique de transformation de l'individu privé en citoyen politique. Mais aucune de ces fonctions n'est dissociable de l'autorité. C'est pourquoi il y a nécessairement tension, pour ne pas dire contradiction (mais qui peut faire penser et agir) entre le versant *autoritaire* de la fonction scolaire, et son versant *démocratique* consistant à la fois dans l'égalité des chances et des conditions qu'elle tente de faire progresser, et dans l'égalité du droit à la parole (donc, à un niveau élémentaire, du « droit à la politique ») dont elle tente de donner les moyens à tous par la maîtrise du langage et du savoir, et qu'elle peut tenter dans certaines limites d'instituer en son sein.

C'est pourquoi aussi il est tragique que, confrontée à un conflit politique sur son propre terrain, à la fois délimité et mettant en cause de proche en proche la plupart de ses fonctions et de ses conditions d'exercice, l'institution enseignante doute à ce point de ses propres capacités et de son avenir qu'elle s'empresse de le réduire à sa dimension la plus restrictive, la moins intellectuelle, d'en confier implicitement la théorisation à des idéologues doctrinaires qui brandissent leur Condorcet ou leur Kant comme d'autres leur Bible ou leur Coran, et d'en demander la « solution » fictive à un pouvoir politique devenu coutumier du rôle de pompier pyromane, dont le sens de l'État, aujourd'hui, ne va pas beaucoup plus loin que la lecture des sondages d'opinion.

On l'aura compris, je pense (et j'espère ne pas être le seul) qu'une occasion a été manquée de repenser l'histoire de l'idée de laïcité, la place de l'institution enseignante (et en ce sens de la puissance propre du savoir) dans l'articulation du politique et du religieux, le marquage et la démarcation des espaces publics et privés, le statut de la différence des sexes au regard de la citoyenneté, et de les faire évoluer collectivement. Bref, une occasion a été manquée de penser et de pratiquer *politiquement les questions politiques*. Reste donc, car rien n'est « réglé », à préparer les éléments d'une reprise du débat, sur d'autres bases et dans d'autres conditions (qui ne seront probablement pas plus sereines, mais qui pourraient rendre les enjeux plus visibles).

Cela ne peut se faire, me semble-t-il, qu'à la condition d'approfondir les questions dont j'ai proposé une première liste : renouveau du débat sur la *liberté d'expression* et les pratiques démocratiques en milieu scolaire – mais ce renouveau a lui-même toutes sortes de conditions, dans l'école et hors de l'école, et d'abord la lutte contre l'exclusion, qui fasse reculer l'insécurité morale et la désespérance, « l'individualisme négatif » ; relance du mouvement pour *l'égalité*, et de la réflexion sur ses *contradictions propres* (en particulier celles qui dressent les uns contre les autres différents mouvements d'émancipation, ou différentes formes de résistance à la discrimination) ; remise en chantier de l'idée *d'universalité*, de façon à en faire non seulement l'enveloppe formelle de la communication politique « légitime », mais l'enjeu et le résultat d'une confrontation entre *tous* les discours politiques (y compris les discours théologico-politiques) qui, dans le monde actuel, de part et d'autre des frontières nationales, expriment des « points de vue sur l'universel ». Il est peu probable que cet approfondissement nous vienne du national-républicanisme (qu'il faudrait désormais appeler national-républicanisme-laïcisme), de même qu'il est peu probable qu'il vienne d'une vision religieuse ou théocratique du monde, même « gauchisée ». Une démocratie sociale, cosmopolitique, anti-autoritaire, pourrait s'y essayer.

- [1] Publication dans la revue *Mouvements*, n° 33-34, Paris, La Découverte, mai 2004 (tr. angl. « Dissonances within *Laïcité* », in *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, vol. 11, n° 3, New York, New School for Social Research, Blackwell Publishers, 2004). Version abrégée dans *Le Foulard islamique en questions*, Charlotte Nordmann (dir.), Paris, Editions Amsterdam, 2004.
- [2] Le texte du projet de loi adopté en première lecture par l'Assemblée Nationale le 10 février 2004 porte : « Article 1^{er} : (...) Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit. Le règlement intérieur rappelle que la mise en œuvre d'une procédure disciplinaire est précédée d'un dialogue avec l'élève (...) Article 4 : Les dispositions de la présente loi font l'objet d'une évaluation un an après son entrée en vigueur. »
- [3] Comme le rappellent opportunément dans l'article « Laïcité » de l'*Encyclopaedia Universalis* qu'ils ont

conjointement rédigé les sociologues Jean Baubérot et Emile Poulat, spécialistes incontestés de la question.

4] Cet aspect peu apparent (masqué par l'origine de la querelle – qui en demeure le référent, et fait que tout le monde perçoit et désigne la loi à venir comme une « loi anti-foulard » – et par la controverse bruyante de groupuscules islamistes ouvertement antisémites et de certains porte-parole auto-proclamés de la communauté juive française, auxquels se joignent des « éradicateurs » algériens qui font ainsi de la politique par procuration), me semble fondamental. Je ne l'entends pas seulement au sens de l'antisémitisme généralisé, à la fois judéophobe et arabophobe, dont j'ai suggéré ailleurs qu'il est paradoxalement alimenté par les prolongements du conflit israélo-palestinien dans le monde entier, mais au sens le plus traditionnel. Les juifs à kippas ne sont pas moins visés que les musulmans à foulard, on ne tardera pas à s'en apercevoir, et les manifestations de stigmatisation auxquelles donnera lieu leur exclusion ne seront pas moins violentes. Il convient ici de rappeler, non seulement, avec Jean-Luc Nancy (« Laïcité monothéiste », in *Le Monde*, 2 janvier 2004), l'arrière-plan théologique de la notion de laïcité, mais la dissymétrie qui sépare sur ce point le christianisme des deux autres religions (et que ne sauraient masquer les références officielles aux « grandes croix » dont personne n'a jamais vu l'ombre en dehors de quelques rassemblements traditionalistes). Dissymétrie sociologique et politique, car la France vit de fait depuis deux siècles sous un régime de « catholaïcité » (Edgar Morin). Depuis la perpétuation des fêtes chrétiennes dans le calendrier républicain jusqu'à la gestion par l'État du patrimoine religieux, la culture « nationale » est largement définie comme chrétienne et plus précisément catholique. Dissymétrie théologique, car l'idée d'une religion « privée », essentiellement située dans le for intérieur, d'autant plus vraie qu'elle est plus « invisible » (comme l'Église du même nom), est une idée théologique chrétienne (la « circoncision des cœurs » de Saint-Paul), à laquelle le judaïsme et l'islam orthodoxes opposent l'idée d'une communauté sociale de mœurs et de règles. C'est pourquoi l'idée d'un *interdit de manifestation*, qui inverse les pratiques infamantes imposant aux groupes religieux des marques de reconnaissance, comme l'a fait remarquer Bruno Latour (« La République dans un foulard », *Le Monde* du 17 janvier 2004), ne peut avoir la même signification par rapport à toutes les religions.

5] Parmi ces exceptions il faut naturellement ranger les situations (rares) dans lesquelles on voit des enseignants intoxiqués d'idéologie ou terrorisés par leur incapacité à maîtriser des situations de violence sociale qui débordent sur le milieu scolaire, faire des exclusions d'élèves voilées la condition de leur travail professionnel, aussi bien que les situations (tout aussi rares) dans lesquelles des jeunes filles en mal d'héroïsme et de publicité, agissant ou non de leur seule initiative, « montent » un conflit symbolique avec l'institution, que les mass médias s'empressent d'amplifier et dans lesquels les défenseurs des libertés individuelles vont donner tête baissée.

L'avis du Conseil d'État du 27 novembre 1989 porte que « Le port du voile n'est pas contradictoire avec les valeurs de l'école laïque et républicaine » et laisse aux chefs d'établissement la « latitude d'agir au cas par cas ». La circulaire Jospin de décembre 1989 pose la nécessité d'un « dialogue entre les parents et les chefs d'établissement pour que, dans l'intérêt de l'élève et dans le souci du bon fonctionnement de l'école, il soit renoncé au port du voile ». En novembre 1992 le Conseil d'État annule les articles des règlements intérieurs des établissements scolaires qui portent exclusion automatique des élèves voilées, mais en septembre 1993 il confirme les exclusions d'élèves refusant d'assister à certains enseignements (éducation physique). En décembre 1999, le ministère ordonne pourtant la réintégration d'une élève voilée exclue pour refus de participer aux activités de natation. En septembre 1994, le ministre Bayrou introduit dans une circulaire la notion de « signes ostentatoires ». En octobre de la même année, le Tribunal Administratif du Bas-Rhin estime que le voile n'est pas « un signe ostentatoire en soi ». En décembre 2000, le Haut Conseil à l'Intégration (HCI) conclut dans un rapport que « L'Islam est compatible avec la République » et « qu'il ne faut pas interdire aux jeunes filles voilées d'aller en classe ». Une médiatrice de l'Éducation Nationale, Hanifa Cherifi, avait été nommée en novembre 1994 pour régler les affaires de voile par concertation entre les élèves, les familles, les enseignants et l'administration. Membre de la Commission Stasi dont elle approuve l'ensemble des recommandations (combinant le projet de loi d'interdiction à diverses mesures de reconnaissance publique de la religion musulmane et de lutte contre les discriminations), elle estime

à un millier les cas de « voiles à l'école », dont une centaine de « foulards gardés en classe ». (Renseignements d'après *L'Humanité* du 30 avril 2003).

- [6] Ancrée dans les religions historiques elles-mêmes, qui se fondent toujours sur le contrôle des rapports de sexes et du mariage. Il est possible que, de ce point de vue, l'islam contemporain, bien que travaillé par des courants contradictoires (dans lesquels des voix de femmes ont commencé de se faire entendre : cf. Margot Badran : « Islamic Feminism : What's in a name ? », *Al Ahram Weekly Online*, 17-23 January 2003, n° 569), représente une *extrémité* au sein du monothéisme, en raison de son association séculaire avec des formes de société patriarcale encore dominées par la notion de « famille élargie », mais aussi d'un « complexe théologique » propre réprimant la sexualité féminine comme telle, dont la transformation impliquerait une refondation hérétique de la révélation religieuse. Il ne faut, sur ce point, ni se hâter de conclure, ni refermer la question posée par le livre capital de Fethi Benslama : *La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris, Aubier-Montaigne, 2002. Ce caractère d'exception de l'islam, s'il résiste à une analyse comparative avec les autres variantes de la tradition monothéiste occidentale (dont l'islam lui-même fait partie), entraîne bien entendu, non pas un impératif de ségrégation, mais un devoir particulier de l'institution scolaire envers les porteuses du signe d'appartenance à l'*ummah* qui sont aussi par excellence, comme aurait dit Hegel, son « éternelle ironie ».
- [7] Cf. en particulier l'enquête de F. Gaspard et F. Khosrokar, *Le Foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995.
- [8] Ce lobby a pris de l'avance en termes de campagnes d'opinion, publications, pressions institutionnelles, etc. Mais d'autres s'organisent en retour : confessionnel (en particulier autour des interventions du Pape Jean-Paul II et de ses proches dans l'Église de France) (voir l'intervention du groupe « Paroles » dans *Le Monde* du 2 février 2004 : « De l'inutilité d'une loi déplacée »), néo-libéral (autour d'A. Madelin, très offensif en ce moment sur le front « culturel », dont on lira la prise de position dans *Le Monde* du 5 février 2004 : « Voile, la loi de trop »).
- [9] Je prends avec précaution les informations publiées par les Renseignements Généraux concernant la proportion croissante de mosquées en France qui seraient désormais « contrôlées par les salafistes », non parce que je douterais de l'existence d'un tel courant parmi les musulmans, mais parce que le Ministère de l'Intérieur a sa propre stratégie de « contrôle » de l'islam français, à laquelle contribue le conditionnement de l'opinion publique. Il est donc juge et partie. Même si, comme le montrera la suite de cet article, je ne crois pas à la possibilité de se réclamer sans critique de l'idée de « laïcité à la française », il me paraît fondamentalement juste d'avoir associé la dénonciation de la misogynie, de l'homophobie et de l'antisémitisme dans la propagande de « l'islam politique », comme le font les auteurs du Manifeste « Retrouver la force d'une laïcité vivante » (*Libération* du 16 février 2004), parmi lesquels, notamment, Tewfik Allal, Djamel Eddine Bencheikh, Fethi Benslama, Zakya Daoud, Nabile Farès, Mohammed Harbi, Zineb Laouedj, Dalila Morsly, Leila Sebbar, Nadia Tazi...
- [10] Publiée dans *Libération* du 20 mai 2003 sous le titre tendancieux : « Oui au foulard à l'école laïque », accompagnée des noms de cinq signataires (E. Balibar, S. Bouamama, F. Gaspard, C. Lévy, P. Tévanian).
- [11] Parmi ces positions, je signalerai notamment celle de la Ligue des Droits de l'Homme lors de son Congrès d'Evry les 7, 8 et 9 juin 2003 (résolution adoptée lors du 82^e Congrès : « Liberté, égalité, fraternité, laïcité », estimant qu'il n'y a pas de raison de légiférer sur le port de signes religieux à l'école), et celle de Jean Baubérot, le seul des membres de la Commission Stasi à avoir refusé de jouer le jeu de l'unanimité (cf. son article du *Monde* du 3 janvier 2004 : « Laïcité, le grand écart », où il se pose notamment la question de savoir comment on peut, en matière de laïcité, « presque tout concéder aux Alsaciens-Mosellans et pratiquement rien aux Musulmans »).
- [2] On explique aussi souvent que le principe de cette distinction est dès l'origine reconnu par le christianisme, à la différence d'autres religions : « à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu »... Ce qui confère au christianisme un privilège politique, voire « laïque ». Il y a beaucoup à

parier que cette interprétation est une projection rétrospective sur le dogme chrétien du compromis qui a finalement résulté de la lutte millénaire entre l'Église et l'État. De toute façon il faudrait une vraie discussion de « théologie comparative ».

- 3] La prise en compte des situations quotidiennes, notamment dans la jeunesse scolarisée, montre aussi que les « identifications » politiques, religieuses, ou politico-religieuses, qui ne sont pas fixes, correspondent à ce que les sociologues appellent des stratégies de « distinction ». Leur source subjective est donc en dehors de cette alternative. Mais elles sont amenées à s'y soumettre, et c'est l'un des aspects de la « crise » actuelle qu'il convient de souligner – pas nécessairement pour s'en plaindre – qu'elle « active » les liens entre la construction de la subjectivité juvénile et les grands « récits » institutionnels.
- 4] Il faudrait engager ici une généalogie philosophique des *différentes* conceptions institutionnelles de la « laïcité », remontant à la période classique de constitution de l'État-nation moderne, et se prolongeant jusqu'aux alternatives actuelles, irrémédiablement situées dans un contexte transnational et « multiculturel », sur lequel pèsent lourdement les perspectives de « guerre des civilisations », à laquelle poussent différentes forces apparemment antagonistes. La laïcité à la française est fortement marquée par le modèle « hobbesien », qui fait de l'État (en tant que représentant du peuple) le porteur et l'agent principal de *l'institution de la vérité*. Ce qui se marque notamment par son monopole, ou à défaut son contrôle, du processus éducatif, dont un aspect essentiel est la diffusion du savoir scientifique et la relativisation des « opinions » ou « croyances ». On en a une illustration dans la conjoncture actuelle par la proposition d'introduire à l'école un enseignement du « fait religieux », ce qui veut dire une vue objective (scientifiquement fondée, historique et sociologique) de la diversité des discours religieux. Le point aveugle d'une telle institution est généralement son nationalisme implicite, et son incapacité à « relativiser » les postulats culturels sur lesquels se fonde sa conception de la scientificité. De ce modèle on peut distinguer un modèle « lockien », dans lequel l'État ne superpose aux croyances et aux récits religieux aucune vérité instituée, mais se « contente » de fixer les règles du jeu pour la société civile, c'est-à-dire de marquer la distinction entre des croyances légitimes, qui respectent la liberté de conscience, et des croyances illégitimes, qui ne se cantonnent pas dans la sphère privée ou menacent la liberté des autres (cette fonction « minimale » n'a en réalité rien d'innocent : chez Locke lui-même, elle conduisait à exclure du champ de la tolérance le catholicisme, religion de l'intolérance – une place qui dans d'autres contextes peut être occupée par l'islam, ou par les « sectes », ou par les « religions séculières », etc.). Les difficultés que soulève ce modèle sont inverses des précédentes : on en a l'exemple dans le fait que, aujourd'hui, dans certains États des États-Unis (la « Bible Belt »), il devient difficile d'enseigner la théorie darwinienne de l'évolution, considérée comme attentatoire à la liberté de conscience et aux convictions religieuses de nombreuses familles. A ces deux modèles concurrents, toujours à l'âge classique, on pourrait en opposer un troisième, sans doute utopique, mais aussi *pratiquement* à l'œuvre dans l'histoire de la démocratie politique, et que je dirai « spinoziste » : celui qui fait de la croyance religieuse (et plus généralement, idéologique) non pas le *résidu privé* de la « religion civile », ou de la vérité instituée, non pas le *principe spontané d'organisation* de la « société civile », assignant l'État à un rôle formel de régulateur, mais le mode particulier (et sans doute conflictuel) sous lequel les individus *forment des collectifs* dans la sphère publique, ou en « interprètent » subjectivement le caractère « commun ». Ce qui revient à faire des « partis » (non seulement politiques, comme dans nos textes constitutionnels, mais religieux, ou politico-religieux) les « parties prenantes » du procès de formation de l'opinion publique. La difficulté de ce modèle, dramatiquement illustrée par certaines situations contemporaines, étant de devoir préserver sur le long terme le pluralisme que chacun de ses acteurs tend à nier, ou à ignorer, pour son propre compte.
- 5] Sauf évidemment pour toute une catégorie d'individus qui jouissent du « privilège » d'avoir comme identité première l'identité seconde elle-même : par exemple les enfants de fonctionnaires (que Pierre Bourdieu appelait la « noblesse d'État » – sans oublier la « petite noblesse d'État »), pour qui, en particulier, l'école n'a jamais été autre chose qu'un prolongement « naturel » du lieu familial et la famille une institution pré-scolaire. Et ce n'est sans doute pas par hasard qu'on découvre beaucoup

des défenseurs acharnés de la laïcité, pour qui le « voile » en tant que tel figure la profanation du lieu de la vérité, dans cet espace généalogique. Mais ce n'est pas un déterminisme. Et il y aurait lieu d'examiner de plus près les contradictions que recouvre cette « seconde nature ».

- 6] Bien que ce ne soient pas les mêmes dans toutes les sociétés et nations : aux États-Unis les élèves récitent un serment de fidélité à la République au début de chaque journée ; en France on y verrait une ingérence politique, supposant implicitement que le patriotisme est plutôt de droite... mais on apporte un soin particulier à l'uniformité des bâtiments, à la tenue vestimentaire, aux codes de la « politesse » entre maîtres et élèves. Par une étonnante coïncidence, dans le moment où quasiment toute l'Amérique – depuis les porte-parole du gouvernement ultra-conservateur jusqu'aux groupes « queer » des Universités de la côte Ouest – s'enflamme pour la défense de la liberté religieuse et/ou culturelle menacée en France, le pays est secoué par le « scandale » que constitue l'apparition pendant quelques secondes du sein droit de la chanteuse Janet Jackson dans un show de la télévision accompagnant une manifestation sportive nationale (le Superbowl de football américain) et regardé par des millions de familles...
- 7] Du temps de ma propre scolarité provinciale, c'étaient le pantalon « fuseau » ou le jupon bouffant pour les filles, le jean pour les garçons, signe d'« américanisation ». D'où la casuistique vestimentaire, dont on peut être certain qu'elle est maintenant bien lancée. La notion de « foulard », on le sait, n'est pas définie matériellement mais idéologiquement par les pouvoirs publics, qui sur ce point sont plus théologiens encore que leurs administré(e)s. Elle est donc ouverte à la métaphore, dans tous les sens. Une barbe ou un bandana peuvent être l'équivalent d'un foulard, et si tel mouvement politico-religieux s'avise de suggérer à ses adeptes de s'habiller en vert, en rouge ou en noir, il faudra « interdire » le vert, le rouge ou le noir...
- 8] On pense ici à la formule par laquelle la philosophe indienne (enseignant aux États-Unis) Gayatri Chakravorty Spivak résume le « féminisme » de l'Occident affronté au Tiers-Monde : « White men are saving brown women from brown men ». L'essai de Gayatri Spivak (« Can the Subaltern Speak ? »), paru en 1988, discute la façon dont l'Empire britannique a « construit » la question du suicide par le feu des veuves indoues – *sati* ou « *suttee* », au prix d'un glissement sémantique dont il serait intéressant de rapprocher les usages actuels du mot *hidjab* – comme symbole d'oppression féminine et objet privilégié de l'intervention civilisatrice du colonisateur. Il est désormais repris et amplifié dans son livre *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge (Mass.), London, Harvard University Press, 1999, pp. 281-308 et traduit en français, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009. Pour caractériser l'impossibilité dans laquelle se trouve une parole féminine de trouver une place entre le discours du patriarcat, qui manipule la tradition et la culture, et celui de l'impérialisme, qui manipule le droit et la morale, G. Spivak utilise la catégorie de « différend », empruntée à J.-F. Lyotard.
- 9] Et c'est bien plus encore le cas dans l'ensemble méditerranéen : on attachera une grande importance, à cet égard à l'analyse de la journaliste et essayiste Salima Ghezali (directrice du journal *La Nation*, l'une des porte-parole les plus courageuses de la société civile algérienne), montrant que des revendications d'autonomie personnelle très semblables peuvent conduire les jeunes filles, dans certains cas, à adopter le « voile islamique » contre la stigmatisation dont il fait l'objet, et dans d'autres à en refuser l'imposition.
- o] N'oublions pas que, après la Révolution française qui avait vu le surgissement et la répression d'un grand mouvement « féministe » avant la lettre pour l'égalité des droits, la nation française a confié les femmes à la tutelle de l'Église pendant 150 ans, se réservant d'éduquer les hommes à la politique. Mais il faut dire aussi : on a le sentiment que, dans les controverses actuelles, certaines prises de position « féministes » (comme la pétition « Droit des femmes et voile islamique. Notre appel à Jacques Chirac » parue dans l'hebdomadaire *Elle* le 8 décembre 2003, sous des signatures prestigieuses) tendent moins à affirmer la solidarité envers les « sœurs » musulmanes qu'à les utiliser comme substituts et alibis d'une revendication générale en déshérence.
- 1] Il conviendrait d'écrire avec soin l'histoire de la « romance » entre l'école républicaine et les filles de

l'immigration maghrébine, des succès qu'elle a remportés, des possibilités qu'elle a ouvertes, des espoirs qu'elle a suscités, des illusions qu'elle a créées, des instrumentalisations dont elle a fait l'objet, des obstacles auxquels elle se heurte, et des malaises ou ressentiments qu'elle entraîne.

- 2] Le Haut-Conseil à l'Intégration présidé par la philosophe Blandine Kriegel vient d'en rappeler l'incompatibilité avec les principes républicains dans son rapport annuel pour l'année 2003 (« Le contrat et l'intégration »), permettant du même coup au Président de la République de marquer des points symboliques contre de jeunes rivaux politiques moins immobilistes. Pendant ce temps, alors que la France compte des millions de citoyens d'origine maghrébine à la première, deuxième ou troisième génération, tout « nom arabe » demeure banni de la représentation politique et des hautes responsabilités administratives, à quelques exceptions « symboliques » près (une Secrétaire d'État par-ci, un « préfet musulman » par-là...). Je souscris entièrement aux critiques et aux analyses de Stéphane Beaud et Gérard Noiriel sur « Les nouveaux parias de la République » (*Le Monde* du 19 février 2004).
- 3] Voir *Le Monde* du 4 février 2004 : « Trois enseignants sur quatre veulent l'interdiction des signes religieux » (article de Philippe Bernard commentant le sondage CSA pour *Le Monde* et *La Vie*, à paraître le 5 février). Après avis de juristes, le gouvernement a renoncé au mot « visible » en faveur du mot « ostensible », pour ne pas entrer en contradiction avec les articles de la Convention Européenne des Droits de l'Homme sur la liberté d'expression religieuse (cf. Marceau Long et Patrick Weil : « La laïcité en voie d'adaptation », in *Libération* du 26 janvier 2004). Dans le détail, le sondage montre éloquentement que, pour la majorité des enseignants, la question du voile fait partie d'un ensemble de problèmes de « vie collective » plus étendus, et que l'adoption de la loi est conçue non comme une prise de position « philosophique », mais comme un moyen de renforcer leur autorité pédagogique et leur pouvoir disciplinaire (ce qui, bien entendu, n'est pas idéologiquement « neutre »).
- 4] L'enquête dite « de victimation » menée à la demande du Ministère de l'Éducation Nationale sous la direction du Professeur Eric Debarbieux entre 1995 et 2003 confirme amplement la corrélation entre l'exclusion sociale et le niveau des violences en milieu scolaire (cf. *Le Monde*, 30 janvier 2004 : « Plus d'un élève sur cinq se sent en situation de forte insécurité »). Sans minimiser aucunement la gravité ou la signification spécifique des violences « sexistes » exercées par des garçons sur des filles, avec ou sans discours de couverture politico-religieux, qui ont fourni à la Commission Stasi et au législateur un de ses principaux arguments en faveur d'une législation répressive, il convient sans doute de les replacer dans ce contexte plus large, qui est aussi celui de la perception par les enseignants de la dégradation de leurs conditions de travail.

10. LAÏCITÉ ET UNIVERSALITÉ LE PARADOXE LIBÉRAL ^[1]

Étienne Balibar

Étienne Balibar, né en 1942, est professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine. Il a publié *Lire le Capital* avec Louis Althusser, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, 1965 ; réédition aux PUF, coll. « Quadrige », 1996) ; *Spinoza et la politique* (PUF, 1985) ; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* avec Immanuel Wallerstein (La Découverte, 1988) ; *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993) ; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1997 ; réédition augmentée PUF, 2002) ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* (La Découverte, 2001) ; *Violence et civilité* (Galilée, 2010).

Issu d'une histoire tourmentée, le concept de « laïcité » est souvent considéré comme spécifiquement français. Sa signification ne se réduit pas au processus général de « sécularisation » qui a affecté à des degrés divers les sociétés et les systèmes politiques modernes. Il s'est inscrit dans des institutions qui incarnent un compromis historique entre forces sociales, mais aussi une figure de la citoyenneté. Il est profondément marqué par l'héritage d'une certaine tradition ecclésiastique et administrative, ainsi que par l'imaginaire d'un certain projet impérial. A partir du moment où l'on ne considère plus comme une évidence qu'il exprime l'achèvement de la « modernité », toutes les questions suscitées par son rapport à l'universalité redeviennent ouvertes. Cela ne veut dire, ni qu'on retourne au cléricalisme, ni qu'on entend faire du communautarisme la loi de la cité. Mais qu'on doit affronter de façon neuve les difficultés d'un règlement politique du conflit des croyances et des appartenances, et au bout du compte la question de ce qu'est *construire l'universel* en un lieu historique donné – par exemple l'Europe.

Je voudrais y contribuer en formulant des problèmes pour lesquels je n'ai aucune solution simple, et dont je soupçonne même qu'ils ne sont pas susceptibles de « solution » au sens absolu du terme. Ce qui n'empêche qu'ils exigent des citoyens que nous sommes des prises de position, des décisions, des initiatives. Je défendrai une conception et une pratique « libérales » du principe de laïcité. Mais j'essayerai aussi de repérer les éléments d'arbitraire que recouvre l'idéal d'une *norme*

1

2

juridique, fondée sur la distinction de sphères publiques et privées, de liberté des convictions religieuses garantie par l'État. C'est à la politique, juge et partie en la matière, d'affronter et de tenter de réguler ce noeud de nécessité et de contradictions.

UNE INSTITUTION DE L'HÉGÉMONIE

La laïcité, on l'a souvent observé, articule une double série de faits, de problèmes, d'usages. On sent qu'il faut les distinguer, mais on sait qu'ils ne cessent de se surdéterminer. Emile Poulat a dit (et écrit) : il y a la « laïcité républicaine » et la « République laïque »^[2]. On se réfère à la *philosophie laïque*, laquelle, avant de dégénérer en tabous et en dogmes, a représenté l'aboutissement d'une invention venue des Lumières (dont participe le positivisme, qu'il serait bon de ne pas vilipender sans le connaître). Mais on se réfère aussi à la *valeur constitutionnelle de la laïcité* en France, laquelle, même si elle recouvre en pratique des compromis parfois bâtards, contribue à conférer une forme démocratique à la citoyenneté.

Ces deux versants relèvent bien de *l'universalisme*, mais en des sens différents. Cela veut dire que, comme d'autres, l'universalité du principe de laïcité est essentiellement *équivoque*. C'est cette double face de la laïcité qui en a fait pour une certaine période historique une structure d'*hégémonie*, au sens que Gramsci donnait à ce terme. Or dans l'idée d'hégémonie il y a à la fois domination et régulation de la conflictualité ; il y a normalisation, refoulement ou exclusion des forces de rébellion et d'anomie, et production des conditions positives de l'individualité sociale, pour parler comme Robert Castel. En clair cela veut dire que sous le nom de laïcité nous rangeons un universalisme historique, distinct et concurrent de l'universalisme religieux, étroitement apparenté à l'égalité liberté comme idéal de citoyenneté. Mais nous savons aussi que cet universalisme est indissociable de structures de pouvoir qu'elle contribue à légitimer et à faire fonctionner. La « république laïque » dans laquelle se constitutionnalise la « laïcité républicaine » n'est pas elle-même un pur règne des « droits de l'homme et du citoyen », elle est une république bourgeoise, une république impériale qui se survit alors même que l'Empire n'est plus qu'un fantôme.

Ces caractéristiques déterminent de constantes tensions, voire un écartèlement de l'idéologie entre légitimation du pouvoir et transgression de l'ordre établi : c'est le sens le plus profond de l'idée que « la laïcité est un combat ». Mais cette conflictualité même rejette des « sans-part », comme dirait Jacques Rancière, qui a fortiori n'ont aucune part au « pacte laïque » – on sait que ce fut en particulier le cas des populations coloniales dans leur immense majorité. Et elle comporte un

impensé de problèmes non résolus ou de conflits refoulés. Quel rapport y a-t-il, à un moment donné, entre le fait que l'universalisme laïque exprime certaines tendances d'émancipation et en ignore ou en interdit d'autres ? Voilà une question cruciale, qui peut finir par faire surface avec le temps, bien que pas nécessairement dans des conditions qui la rendent pleinement intelligible. N'est-ce pas ce qui est en train de se passer avec l'ébranlement des formes d'État et de communauté nationales (ce qui ne veut pas dire leur disparition), l'épuisement des capacités représentatives de certaines institutions démocratiques (notamment parlementaires), la crise des modèles d'éducation, la révolution des techniques de communication et des vecteurs de formation de l'opinion, le « retour » et surtout la mutation du « religieux », la provincialisation de l'espace géo-historique européen ?

L'ÉTAT JUGE ET PARTIE

Mais l'institution comporte un paradoxe plus embarrassant. Je l'exprimerai en disant que, par nécessité, une énonciation de l'universel se situe à la fois *au-dessus* des idéologies ou convictions particulières, et *au sein de leur espace conflictuel*, de même qu'une règle juridique se situe à la fois *au-delà* des intérêts particuliers, dont elle permet la conciliation ou la régulation, et en rapport d'antagonisme ou de compromis avec eux, donc *sur le même plan* qu'eux. *L'État* est par excellence la figure sous laquelle se cristallise ce double jeu, cette double inscription de l'universalité juridique, qui l'expose en permanence à la contestation, ne cessant d'exiger d'elle un surcroît de puissance et de sacralité que résume la catégorie de souveraineté. Ne nous étonnons donc pas que la laïcité, qui en France est un principe constitutionnel, légitimant l'État-nation en le refondant sur la « souveraineté du peuple », en le détachant de sa dépendance à l'égard de l'institution religieuse, tende en même temps à se constituer en « anti-religion ». Or, soit sur le versant de la « conviction », soit sur celui de la contrainte, l'anti-religion est susceptible de revêtir toute une série de formes qui sont celles de la religion elle-même, ou comme on l'a dit parfois à propos du monothéisme, ou du christianisme, ou du protestantisme, d'une « religion de la sortie de la religion » – mais tout se passe comme si cette « sortie » se trouvait être indéfiniment différée^[3].

Je ne dis pas que cette caractéristique suffise à définir la laïcité, mais elle forme une réalisation typique du paradoxe inhérent à l'institution de l'universel. Or elle comporte des effets pervers. Non seulement il faut à la laïcité en tant que programme politique de transformation de la société, de l'administration, des mœurs, *un adversaire* dont elle tire ses justifications et qui oscille entre plusieurs désignations : l'intolérance, l'emprise « temporelle » de la religion sur le gouvernement de la cité, la religion elle-même (ou *telle* religion) en tant que la

propension à l'intolérance lui serait inhérente. Non seulement elle peut faire l'objet d'une surenchère entre plusieurs forces politiques qui cherchent à bénéficier de l'*aura* attachée à sa « défense » intransigeante, analogue à celle du patriotisme. Mais il se pourrait que, lorsque sa dynamique est affaiblie par la crise des valeurs civiques auxquelles elle est historiquement associée (l'égalité des chances, le service public), elle ne trouve d'autre façon de se perpétuer que d'identifier de nouveaux adversaires, par exemple de nouveaux fanatismes religieux. Disons plus prudemment que la divergence va s'accroître entre le point de vue de ceux pour qui la laïcité constitue une forme d'absolu, et qui s'engagent d'autant plus à la faire prévaloir par des moyens particuliers, et ceux qui y voient un instrument démocratique parmi d'autres, et se posent la question des moyens de la préserver, de l'élargir ou de l'adapter. Le paradoxe de l'universel qui est à la fois au-dessus et au-dedans des luttes sociales, « juge » et « partie » du procès politique, est présent dans les deux cas, mais dans le premier il tend à être dénié, alors que dans le second il peut être reconnu et négocié.

Tels sont les préalables dont il me semble impossible de faire l'économie. Ils mettent en cause le rapport des discours, des idéologies, voire des philosophies à l'État. Notre réflexion sur la laïcité est aussi une réflexion sur la forme de l'État, et sur sa façon de développer ce qu'on est tenté d'appeler la « croyance légitime » (par comparaison avec la « violence légitime » inscrite au cœur de la souveraineté).

8

LIMITES DU LIBÉRALISME

Nous sommes alors reconduits au modèle « européen » de la liberté de conscience et d'opinion en tant que liberté *religieuse* et liberté *par rapport à la religion* dans un espace de « neutralisation » de la fonction politique des Églises. C'est sous cette forme en effet que, particulièrement en France, s'est trouvée codifiée une liberté individuelle et collective fondamentale qui est en même temps une liberté publique, ce qui ne veut pas dire seulement qu'elle s'exerce *dans l'espace public*, mais qu'elle le configure, pour en faire *le lieu du conflit des forces politiques*. Elle est indissociable en ce sens d'une institution de la politique où l'intérêt général ne se déduit pas d'une norme préexistante, mais se dégage par approximations successives, indéfiniment révisables, de la confrontation des opinions. Historiquement, la constitution de cette sphère d'égalité relative entre les forces qui prétendent à la représentation des intérêts de la communauté et de liberté par rapport aux définitions transcendantes du bien commun suppose une dissociation du pouvoir temporel par rapport au « pouvoir spirituel » – ce que Hobbes et Auguste Comte, reprenant l'expression même du Cardinal Bellarmin, appelaient la *potestas indirecta* des théologiens. Elle est plus conflictuelle mais aussi plus visible,

9

plus nette, lorsque l'Église se présente comme une organisation hiérarchique et centralisée (ce qui est singulièrement le cas du catholicisme), mais elle existe partout où la « sécularisation » affecte le politique comme tel. Elle entraîne un clivage dans le fonctionnement de la communauté religieuse entre deux modalités d'appartenance et de subjectivation, ce qui veut dire que le peuple chrétien (*laos*) change de modalité d'obéissance à l'autorité. Ceux des citoyens qui demeurent les fidèles d'une religion deviennent des « citoyens fidèles », ce qui n'est pas équivalent à l'obéissance héritée ou prescrite, et ne va jamais sans conflit intérieur. Inversement, pour les citoyens qui ne sont plus des fidèles de telle ou telle Église, la tendance est permanente (parfois revendiquée comme un objectif) de fusionner l'appartenance à la « communauté des citoyens » avec la croyance, que ce soit dans la forme d'une mystique de la Chose publique ou d'une « religion séculière » issue de la politique elle-même.

Mais cette dissociation historique s'accompagne bientôt d'une réinscription des convictions religieuses dans l'espace public, à titre de forces idéologiques et de modèles permettant les identifications collectives et les mouvements sociaux, contribuant ainsi à la formation des opinions publiques, avec ou sans partis politiques confessionnels. La levée du monopole religieux dégage ainsi l'espace du pluralisme idéologique dont le jeu alimente la dialectique sans fin du dissensus et du consensus. En ce sens la construction *démocratique* apparaît également indissociable d'une règle et d'une pratique *libérales* – on ne saurait opposer ici les deux termes. Et le fait que le prototype de la conviction ancrée dans le for intérieur de chacun soit d'abord ce qu'on appelle « le religieux » signifie que, bien loin d'être extérieure à la définition du libéralisme comme forme politique, *la transformation interne des religions* et leur « recyclage » comme instances de formation des mœurs et de l'opinion publique, parmi d'autres, constitue une de ses conditions de possibilité.

C'est ce qui confère à un tel libéralisme politique^[4], que je suis tenté d'appeler le « libéralisme réel », une caractéristique assez étrange dans son utilisation de la grande dichotomie du public et du privé qui structure l'application de la norme juridique. Beaucoup de définitions du libéralisme qui mettent l'accent sur le primat de la société civile, des échanges privés et de leur autorégulation indépendamment de l'action publique, en représentent de fait la dénégation. Il faut plutôt comprendre en quoi le libéralisme réel est aussi un libéralisme paradoxal, qui ne repose pas sur le retrait de l'État hors de la société civile, mais sur son intervention constante dans l'espace social pour déterminer les limites du conflit des libertés et en garantir l'équité. Mais il faut aussi discuter la place complexe des convictions religieuses dans ce « jeu », où elles sont à la fois centrales et placées en porte à faux

par rapport à leur tradition historique, puisqu'elles ne peuvent s'y inscrire qu'à la condition de se transformer de l'intérieur ou, en quelque sorte, de se « dénaturer »^[5]. Il ne servirait à rien de dénier la violence, au moins « symbolique » (Bourdieu), qui peut à des degrés divers imprégner ce processus.

FRONTIÈRES DU « RELIGIEUX »

Cela nous conduit à nous interroger sur l'incertitude, les déplacements de frontières, qui tout à la fois imbriquent et différencient, d'une part *le religieux et le culturel*, d'autre part *le religieux et le politique* dans leur définition usuelle. On est là au cœur des tensions présentes dès l'origine dans l'idée de laïcité, aujourd'hui réactualisées. Un principe libéral ne s'accompagne pas nécessairement d'une pratique libérale : rien n'est plus commun au contraire qu'une pratique autoritaire ou discriminatoire du libéralisme. C'est ce qui a lieu quand l'État, chargé en tant que puissance publique d'instituer la confrontation des opinions, intervient lui-même dans leur définition, retrouvant et étendant la notion classique du *ius circa sacra* des souverains^[6], ou veut contrôler d'une main ce qu'il libère de l'autre, ce à quoi d'ailleurs il peut se trouver poussé non seulement par des stratégies de pouvoir, mais par la résistance des idéologies, et notamment des religions, à se transformer de l'intérieur de façon à devenir des agents « constitutionnels » de formation de l'opinion, des acteurs de l'espace civique. À l'idée d'*autorégulation de la société civile* j'opposerai donc pour ma part celle d'une *autolimitation de l'État*, dont je ne me cache pas les extraordinaires difficultés et la fragilité constitutive, mais dont je pense aussi qu'elle peut être aidée, voire imposée, par les mouvements et les combats de l'opinion publique elle-même. Pour que les convictions et notamment les convictions religieuses constituent des forces constructives dans l'espace public, il faut que l'État intervienne dans la « société civile », et il commence à le faire en *imposant la liberté*. Il continue à le faire en garantissant et créant le cas échéant, en particulier par l'enseignement, mais aussi par différentes politiques d'émancipation et de promotion sociale qui élargissent la « capacité politique » des citoyens, en procurant aux catégories dominées ou exclues l'accès à l'information et aux savoirs, les moyens de la liberté positive, celle de communiquer et de penser sur un pied d'égalité relative^[7]. Mais la contrepartie de cette intervention qui est à la fois formelle et matérielle, c'est l'impératif politique de l'autolimitation. Or celle-ci n'est pas – c'est le moins qu'on puisse dire – une tendance spontanée des administrations, ce n'est même pas une tendance inscrite par nature dans la logique des systèmes juridiques.

Un autre combat se dessine donc ici, pour lequel on peut retourner en quelque sorte contre son usage initial l'expression de laïcité, ou mieux l'appliquer réflexivement

sur son instrument historique : il s'agit de laïciser les instances mêmes de laïcisation de la société (dont, en particulier, l'École). Ce combat se heurte aux tendances de l'État et du droit à sacraliser leur propre fonction, à dogmatiser le savoir, à reconstituer au bénéfice d'une fonction d'arbitrage et de garantie des libertés un principe de souveraineté qui ne serait pas immanente à l'activité des citoyens, mais exhaustivement représentée par l'autorité.

D'où la complexité des termes dans lesquels se présente, singulièrement de nos jours, la double frontière entre le religieux et le culturel d'une part, entre le religieux et le politique d'autre part. On ne peut pas se passer de ces distinctions régulatrices, car elles participent à la définition d'une norme civile de distribution de l'opinion et de la conviction entre le pôle privé et le pôle public. Mais force est de convenir qu'à la rigueur elles ne sont jamais définies que de façon arbitraire, par une *décision* politique, qui peut être elle-même libérale ou répressive. On ne trouvera jamais de critère indiscutable pour distinguer une tradition religieuse, assurant à travers le temps la fidélité à soi d'une communauté, d'une tradition ou d'un ensemble de modèles culturels, concernant l'éthique du travail ou de la sexualité, ou la distinction symbolique des groupes sociaux (Talal Asad a raison d'insister sur ce point). Mais on ne trouvera pas davantage de critère rigoureux pour séparer le religieux du politique, un mouvement religieux d'un mouvement politique et inversement. Et ceci vaut à la fois pour la dimension politique des religions traditionnelles, leur capacité d'intervention dans ce qu'on appelle des choix de société ou de civilisation, et pour la dimension religieuse des mouvements politiques, ou de certains d'entre eux, dès lors qu'ils comportent un fondement de spiritualité, de militantisme, d'attente eschatologique. Or ce sont là les plus actifs, ceux qui sont le plus susceptibles d'entretenir la dialectique de consensus et de dissensus sans laquelle les notions d'opinion publique et de sphère publique ne sont que des formes vides.

La laïcité historique, celle que j'appelais « réelle », a systématiquement utilisé ces distinctions conceptuelles pour circonscrire le moment « privé » de la religion, ce qui voulait dire aussi, dans une perspective d'hégémonie nationale, appliquer les traditions religieuses à la constitution d'un système de références culturelles communes, excluant ou délégitimant d'autres cultures, ou leur déniaient l'accès à l'espace de la visibilité et de l'expression publique, en particulier celles des populations coloniales et postcoloniales dominées. Puissamment aidée en cela d'ailleurs par une distinction inhérente au christianisme entre la « religion intérieure » et la « religion extérieure », donc par une certaine forme occidentale de la subjectivité religieuse, elle les a utilisées pour imposer la distinction entre le privé et le public au sein de la religion elle-même, c'est-à-dire instituer un seuil, une

transition sémantique subtile mais décisive entre la « théologie politique » sous ses diverses formes et la « culture religieuse » avec ses multiples champs d'investissement. À ce prix il a été possible de transformer les principes théologiques en « valeurs » morales et idéologiques qui entrent à titre de références symboliques dans des programmes participant à la concurrence démocratique, en y faisant entrer avec elles les masses qui s'y reconnaissent. On le voit bien dans l'histoire des syndicats ou des partis de démocratie chrétienne et de christianisme social. Cependant cette pratique de régulation fondée sur la double différenciation du religieux et du culturel d'une part, du religieux et du politique d'autre part, qui constitue l'autre face du libéralisme, comporte des limites, et elle les *rencontre* effectivement dans certaines circonstances. C'est la possibilité même de mettre la norme libérale en vigueur qui se trouve alors ébranlée, acculant les institutions à une alternative douloureuse entre les réactions de défense et d'exclusion, et l'entreprise collective d'une régénération, d'une levée des refoulements inscrits dans la laïcité elle-même, et d'une réactivation du conflit démocratique.

-
- [1] Cet article constitue la reprise abrégée et mise à jour de la communication présentée le 28 août 2005 dans le cadre de la Décade de Cerisy-la-Salle : « 1905-2005 : laïcité vivante ». Publication dans *Hommes et Libertés*, Revue de la Ligue des Droits de l'Homme, n° 143, 2008.
 - [2] Emile Poulat, *Notre laïcité publique*, Paris, Berg international, 2003.
 - [3] Jean-Luc Nancy, *Déconstruction du christianisme*, Paris, Galilée, 2005.
 - [4] Je reprends le terme de John Rawls, mais pour lui donner une signification presque opposée, puisqu'il se réduit chez lui à l'obtention d'un « *overlapping consensus* » sur les valeurs nationales, délimitant *a priori* le champ des valeurs « politiques » et « non politiques », et donc neutralisant le conflit au sein de la subjectivité individuelle et collective (cf. *Libéralisme politique*, tr. fr., rééd. Paris, PUF, 2006).
 - [5] Dans plusieurs contributions récentes centrées sur l'analyse critique de la « laïcité à la française » comme forme de souveraineté étatique, l'anthropologue américain Talal Asad qui travaille depuis des années à une « généalogie de la sécularité » a voulu présenter comme symptôme contradictoire, si ce n'est manifestation d'hypocrisie, cette tendance à la transformation du religieux par sa subordination à des règles d'espace public qui constitue à mes yeux le cœur de sa fonction « hégémonique » dans l'histoire politique : cf. T. Asad, « Trying to Understand French Secularism », in Hent de Vries (ed.), *Political Theologies*, New York, Fordham University Press, 2006.
 - [6] Par exemple en prescrivant ce qui est « rituel religieux » et ce qui est « tradition culturelle », comme l'a fait la Commission Stasi nommée en 2003 pour proposer un règlement de la question du « voile islamique » porté par certaines jeunes filles, ce qui a débouché sur la loi réglementant les « signes religieux » à l'École (au détriment d'autres recommandations qu'elle avait formulées).
 - [7] Cf. Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, Paris, Seuil, 2000. Comment le système politique français pourrait-il traiter le défi que représentent pour lui des communautés culturelles même très minoritaires dont la référence religieuse concurrence puissamment le patriotisme, alors que la capacité de son appareil scolaire à contrecarrer les inégalités sociales « héritées » est retombée au plus bas ?

11. UPRISINGS IN THE BANLIEUES

Étienne Balibar

Étienne Balibar, né en 1942, est professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine. Il a publié *Lire le Capital* avec Louis Althusser, Roger Estabiet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, 1965 ; réédition aux PUF, coll. « Quadrige », 1996) ; *Spinoza et la politique* (PUF, 1985) ; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* avec Immanuel Wallerstein (La Découverte, 1988) ; *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993) ; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1997 ; réédition augmentée PUF, 2002) ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* (La Découverte, 2001) ; *Violence et civilité* (Galilée, 2010).

J'ai accepté votre invitation, dont je vous remercie très vivement, non parce que je serais un expert de la question des violences urbaines ou de la sociologie des banlieues, mais parce qu'en tant que citoyen français je me sens obligé de clarifier ce que je pense – dans toute la mesure du possible – à propos d'événements qui ont une incidence immédiate sur notre présent et notre avenir politiques^[1]. Je n'oublie pas que je dois parler des événements de l'an dernier (novembre 2005) dans les banlieues françaises ici, à Chicago, une ville qui a une longue tradition de mouvements et de conflits sociaux, où se trouve l'un des plus grands ghettos des États-Unis (le célèbre *West Side*), et où vient de se dérouler (mai 2006) la première d'une série de manifestations de travailleurs et de citoyens immigrés d'origine « hispanique » (c'est-à-dire venant d'Amérique du Sud) qui ont frappé l'opinion étatsunienne et mondiale. L'universitaire commutant que je suis devenu croit à l'importance des comparaisons et des dialogues comme instruments de compréhension du monde dans lequel nous vivons, et vous m'en offrez l'occasion. Cela ne remplace pas l'enquête de terrain. Mais cela me permettra de tenter, avec les informations dont je dispose, une distanciation qui n'est pas moins nécessaire, et d'abord par rapport aux mots et aux concepts dont nous nous servons chacun à domicile.

Les réflexions que je vous propose, pour rester ouvertes à la rectification et à la discussion, prendront la forme d'une série de fiches rattachées à des *mots* ou

expressions symptomatiques, au nombre de sept : *noms, violence, postcolonie, religion, race et classe, citoyenneté/République, politique/antipolitique*. Elles constituent une progression, mais non pas à proprement parler une argumentation. Je n'ai pas de thèse à défendre. Je cherche des hypothèses, ou la meilleure façon de les formuler.

NOMS

C'est James Chandler, spécialiste de la « scène urbaine » à l'époque romantique, et directeur actuel du Franke Institute, qui m'a suggéré les termes du titre bilingue que j'ai repris à mon compte : « *Uprisings in the Banlieues* ». Or chacun fait problème, comme on le voit en l'inscrivant dans une série et en recherchant son équivalent d'un contexte à un autre. Il s'agit de confronter des perceptions hétérogènes de la situation, qui procèdent évidemment de présupposés idéologiques divergents, sinon antagonistes.

L'équivalent naturel de « uprising » en français serait *soulèvement*. À ma connaissance personne en France n'a parlé de « soulèvement » à propos des événements de novembre 2005, du moins publiquement : voisin de celui d'*insurrection*, le terme est très fortement connoté par une tradition historique révolutionnaire (« le peuple se soulève contre ses oppresseurs ... ») qui semblait ici, soit hors de propos, soit exagérée^[2]. Dans la presse française on a oscillé entre l'idée de révolte (*rebellion*) et celle d'émeute (*riot*). Parfois il a été question de guérilla, en particulier pour décrire les affrontements entre « bandes » (*gangs*) de jeunes et détachements de la police anti-émeute (BAC, CRS). Ou de façon apparemment plus neutre (mais apparemment seulement, dans un contexte de dénonciation de « l'insécurité ») de violences. Les jeunes manifestants brûleurs de voitures défiant la police et pourchassés par elle ont été qualifiés tantôt de « rebelles » tantôt de « casseurs » et de « dealers » (donc assignés au registre de la *délinquance*). La question apparemment indécise est celle des intentions et des conséquences, mais plus profondément celle de la logique : politique, ou au contraire criminelle, à supposer que les deux se contredisent dans un contexte d'exclusion radicale, sociale autant que symbolique. Une partie des observateurs est tentée de voir dans les émeutes ou révoltes des villes et banlieues françaises non seulement une illustration des fonctions de *l'illégalisme* dans la société moderne, mais une résurgence, à l'âge « post-politique » (et aussi post-démocratique, post-colonial, post-national), de la figure archaïque des « bandits »^[3] considérée par les historiens comme caractéristique de l'âge pré-politique, c'est-à-dire de la crise sociale récurrente qui précède (et à certains égards explique) la formation de l'État moderne et de son monopole (national) de la violence légitime.

Le terme « banlieues » pose des problèmes tout à fait différents. On ne saurait le considérer comme l'équivalent de l'américain *suburbs* donné par les dictionnaires (venu du latin *suburbia*, qui correspondrait plutôt à « faubourgs », et évoque aujourd'hui un environnement aisé, ou du moins prospère) : l'équivalence sociologique est plutôt avec les *inner cities* en raison de logiques urbaines inverses. Le débat déjà ancien sur le problème qu'induisent la condition d'exclusion et les mouvements à double détermination sociale et raciale dans les sociétés européennes et états-unienne impose alors presque l'analogie *banlieues-ghettos*. En raison de l'importance de la détermination postcoloniale et de la façon dont tend à se reproduire en Europe sur le plan de la citoyenneté une sorte d'*apartheid* qui « met à part » les populations d'origine immigrée, je proposerais volontiers l'équivalent *townships*, au sens que ce terme a eu (et garde) en Afrique du Sud. Mais peut-être au fond s'agit-il d'une réalité spécifiquement française : et l'important serait alors le fait que, dans notre usage courant, « banlieue » connote non seulement une réalité conflictuelle, divisée, mais le *voisinage des extrêmes*. Ce point est politiquement important. Car il y a « banlieues » et « banlieues », souvent très proches les unes des autres géographiquement mais séparées par un gouffre social et par un antagonisme permanent (que nourrissent les politiques d'aménagement du territoire et les luttes de pouvoir municipal et local) : les unes riches et même richissimes (c'est à l'une d'elles, Neuilly-sur-Seine, qu'appartient le Ministre de l'Intérieur Nicolas Sarkozy, qui en a fait son fief et sa vitrine), les autres symboles de pauvreté, de décadence des services publics, de relégation des minorités ethniques et des « petits blancs », de chômage et de stigmatisation, de tensions « intercommunautaires ». À bien des égards, même si les émeutes se sont étendues à d'autres zones urbaines (en particulier en province), c'est cet affrontement *au sein de la banlieue* entre les deux mondes qu'elle contient qui a été caractéristique. Non seulement des « frontières » inavouées séparent les banlieues les unes des autres, mais *la banlieue comme telle est une frontière, une zone-frontière et une ligne de front*. Elle forme une périphérie en plein centre des grandes agglomérations. Elle matérialise ce que, ailleurs, j'avais appelé le déplacement des frontières vers le centre^[4].

Pourtant, si révélatrice soit-elle, cette sémantique de la « banlieue » à la française n'est pas tout à fait satisfaisante. Elle occulte deux autres dimensions, qui court-circuitent brutalement le local et le global, et sont caractéristiques du monde contemporain. D'un côté, en effet, il faut redescendre à un niveau inférieur : ce qui « brûle » concrètement (voitures, locaux publics) et métaphoriquement (en s'enflammant de colère), ce n'est jamais toute une municipalité, c'est une « cité » ou un « quartier » (*project, district*) comme la Cité des Bosquets à Montfermeil, ou la Cité du Val-Fourré à Mantes-la-Jolie ... C'est la cité, avec son histoire et ses

solidarités, qui est le « sujet » de la violence, revendiquée comme lieu d'origine des jeunes émeutiers, stigmatisée par les politiques, les policiers, les employeurs, choisie comme cible des politiques sociales et terrain des descentes de police. C'est elle qui pourrait être comparée utilement à un ghetto – avec les précisions nécessaires de degré et d'histoire^[5]. Mais d'un autre côté, dans le contexte français du moins, ce sont justement ces banlieues ghettoïsées (et à l'intérieur des banlieues les cités construites pour entasser et isoler les populations hétérogènes) qui correspondent à ce que, dans une autre perspective, Saskia Sassen a appelé les *global cities*, ou les villes-mondes^[6]. Il faudrait parler de banlieues-mondes, dont la composition démographique et les mouvements reflètent les contradictions globales de la mondialisation et leur projection locale, ce qui explique aussi le retentissement à première vue disproportionné, au-delà de nos frontières, des événements de 2005, qui semblent illustrer un type de révoltes et peut-être de luttes en voie de généralisation trans-nationale : une « révolte des exclus », sinon une « guerre civile moléculaire » formant l'horizon de la « grande migration »^[7].

VIOLENCE

Il faut cependant revenir sur la caractérisation des « violences » qui se sont produites en novembre 2005, d'autant que ce terme, aujourd'hui employé à tout bout de champ (nous vivons, dit-on, dans une époque de multiplication des violences et des insécurités), l'est aussi de façon hautement sélective et en tout cas jamais neutre. Une série de problèmes gravitent autour du niveau et des formes de la violence : ils sont décisifs pour comprendre le sens politique de ce qui, alors, a « soulevé » les banlieues françaises. Car s'il ne fait pas de doute qu'il s'est agi d'un *événement* politique, il n'est pas évident qu'on ait eu affaire à une *action* politique (collective). Quels ont été ses acteurs ? Qui et quoi ont-ils visé ? Avec quelles intentions, mais aussi quels effets, éventuellement très différents ? En quoi cette violence est-elle le symptôme, voire le miroir du fonctionnement du système politique français ?

Il faut d'abord se demander si cette violence a été spontanée, ou au contraire provoquée, voire délibérément planifiée. Certes, comme on dit, le matériau local était hautement inflammable ... et les conditions d'un nouvel incendie (sur le modèle de ce qui s'était produit en 1982 aux Minguettes, en 1990 à Vaulx-en-Velin, en 1991 à Mantes-la-Jolie, etc.) existaient de longue date. Le gouvernement le savait parfaitement. Il le savait si bien qu'en observant la façon dont se sont déclenchées les émeutes (reprenant et amplifiant un scénario bien connu des vandalismes de jeunes déscolarisés et dés œuvrés), par le « défi » du Ministre de l'Intérieur et l'aboutissement tragique d'une chasse à l'homme typique des pratiques policières

habituelles, on doit se demander s'il n'a pas, en fait, cherché à déclencher un épisode de violence « criminelle » pour en tirer un effet de légitimité et de propagande sécuritaire^[8]. Parlant de gouvernement, n'oublions pas que celui-ci, au même moment, était déchiré par une rivalité inexpiable entre ses deux têtes : le Premier Ministre Villepin et le Ministre d'État, ministre de l'Intérieur Sarkozy. Chacun d'eux a eu sa propre « stratégie », en partie dirigée contre l'autre mais convergeant sur le terrain en une seule série de provocations. La stratégie Villepin, c'est la parodie de guerre civile dont la pointe visible (et risible) fut la proclamation de l'état d'urgence, fondée sur une législation datant de la Guerre d'Algérie (1955), par ailleurs utilisée une seule fois depuis (en 1984 à l'occasion d'affrontements néocoloniaux en Nouvelle Calédonie)^[9]. Il s'agit là de susciter une violence typiquement illégitime, associée à une figure d'étranger-ennemi de l'intérieur (elle facilite en particulier les expulsions du territoire) pour mettre en scène un simulacre de rétablissement de l'autorité de l'État ou de « monopole de la violence légitime ». Évidemment c'est un jeu dangereux : guetté d'un côté par le ridicule, il l'est aussi par le dérapage d'une situation qui échappe à ses instigateurs ... La stratégie Sarkozy, qui s'est prolongée depuis sur le terrain de la lutte contre l'immigration clandestine, est surtout passée dans les mémoires à travers les *déclarations* « intempestives » du Ministre d'État : insultes généralisantes et appels répétés aux sentiments racistes des « petits blancs ». Elle aussi contribue à amplifier la violence pour mieux s'attribuer le mérite de la maîtriser, mais avec un autre accent : celui du réalisme voire de la responsabilité. Le même ministre aux postures de petit macho se présente comme l'architecte d'une solution au problème de la diversité ethnique et de l'intolérance religieuse, plaidant pour une certaine reconnaissance du fait multiculturel, choisissant les notables musulmans comme interlocuteurs et intercesseurs, tentant d'enrôler les parents contre leurs enfants au titre de la défense de l'autorité et de l'ordre social.

Mais une fois repéré l'élément de provocation et de calcul qui a joué un rôle non négligeable dans le déroulement des événements, il faut remonter à une réalité plus durable et déterminante : elle concerne la violence endémique des rapports entre la police et les « jeunes de banlieues » (une catégorie elle-même stéréotypée, qui inclut toujours des stigmatisations raciales : blacks, arabes, mais pas seulement). Cette violence parfois comparée à une guerre ou à une guérilla urbaine est un phénomène polymorphe qui constitue la face la plus visible de la *condition de violence* dans laquelle vivent les populations des cités ghettoïsées, plongeant ses racines dans les causes structurelles comme la dégradation accélérée de l'environnement urbain et des services publics, le chômage massif et durable, la stigmatisation ethnique et locale (être « de Sevrans » ou même « du 93 », c'est se voir d'emblée fermer les portes de l'emploi, de la reconnaissance et de l'ascension

sociales), la délinquance à la fois exercée et subie (dont fait partie l'économie de la drogue). Des enquêtes indiscutables ont révélé à quel point le comportement des policiers dans les banlieues, en face des résidents qu'ils harcèlent et qui les provoquent ou leur résistent, comporte une dimension mimétique : à la limite les escouades de polices se conduisent elles aussi comme des « bandes » en lutte contre d'autres « bandes », dans une surenchère d'exhibitionnisme viril, à cette différence près qu'elles sont armées, dépêchées par l'État en « territoire hostile », et que leurs propres violences disproportionnées (insultes, tabassages, arrestations, détentions, menaces) s'inscrivent dans un processus plus général d'intimidation et de harcèlement des immigrés légaux ou illégaux (la « chasse au faciès »)^[10]. *L'incivilité* si souvent invoquée comme fléau social est ici majoritairement du côté de l'État et de ses représentants. Cette combinaison de « souffrance sociale »^[11] et d'instrumentalisation des valeurs d'ordre et de légalité, cette substitution tendancielle du *sécuritaire au social* et à *l'économique*, cette perversion de la notion d'État de droit expliquent un autre aspect important de la situation dans les banlieues, qu'il ne faudrait jamais perdre de vue : la résistance des familles solidaires de leurs enfants alors même qu'elles sont sollicitées en permanence de les dénoncer^[12], l'activité des associations, des élus municipaux, des enseignants ou de certains d'entre eux. Toute la vie de la banlieue n'est pas violence, ou plus exactement la banlieue engendre d'autres formes de lutte contre la violence que la répression policière.

Enfin, ce qui frappe dans le développement des violences de banlieues, c'est une combinaison paradoxale, difficilement définissable, entre des prédicats contradictoires. Cette violence, on l'a beaucoup dit, est en partie *autodestructrice*. On a demandé, de façon plus ou moins ingénue : pourquoi brûlent-« ils » les voitures de leurs voisins, de leurs parents, « leurs » écoles ou celles de leurs petits frères et sœurs, « leurs » équipements sportifs, « leurs » moyens de transport ? Et on a fusionné les notions d'exclusion ou de désespoir avec celles de nihilisme et de dépersonnalisation. C'est ici qu'il faut discuter rigoureusement le sens des termes. L'objet de la destruction est, pour une part importante, une « chose » dont ces jeunes émeutiers sont contradictoirement *exclus* en tant que « non-citoyens » ou à laquelle ils n'ont qu'un accès restreint, illégitime, mais dont ils font *eux-mêmes partie*, qui est en quelque sorte une part d'eux-mêmes ou de leur identité. C'est pourquoi on ne peut les caractériser ni comme absolument extérieurs ni comme réellement intérieurs au système social, mais seulement dans les termes paradoxaux d'une *exclusion intérieure*, qui doit se refléter au plus profond de la subjectivité. On retrouve ainsi l'idée de *l'état d'exception permanent* proposée par Giorgio Agamben à partir de sa réflexion sur les situations-limites dans lesquelles le droit est supposé suspendre lui-même son effectivité^[13]. Ce modèle semble plus

satisfaisant, en l'occurrence, que celui de la « violence nihiliste » développé par Enzensberger, ou même celui de la « violence sans adresse » proposé par Bertrand Ogilvie à propos de certaines des manifestations de l'extrême violence de nos sociétés qui excèdent le schéma moyen-fin dont nous avons pris l'habitude de faire une des pierres d'angle de notre conception de la rationalité^[14]. Plutôt que d'une quête de néant ou d'une dissolution de tout objectif politique représentable ou exprimable de façon rationnelle, il s'agirait d'une violence *en quête* de cibles et d'adversaires qui, pour une part, lui échappent ou revêtent une figure elle-même contradictoire, ambivalente. On en trouvera la confirmation dans la façon dont les institutions, qu'il s'agisse de l'État, des municipalités, des administrations, mais aussi la « société civile » en tant que complexe d'opinion publique et de réseaux d'appartenance, réagissent aux violences dirigées contre l'environnement urbain : celles-ci inspirent elles-mêmes des sentiments de révolte, de haine ou de peur, mais toutes ces modalités de la passion sont surdéterminées par le sentiment qu'il ne s'agit pas d'un danger isolable, mais au contraire exprimant le devenir ou la manifestation de ce que nous sommes « nous-mêmes » (et d'autant plus préoccupant pour cette raison). Je reviendrai sur ce point en conclusion.

Sur le fond de cette profonde ambivalence, on peut alors essayer de circonscrire d'autres traits frappants des violences de novembre 2005. D'abord leurs *limites* relativement étroites. Sans aller jusqu'à suggérer qu'elles ont fait l'objet d'un contrôle interne (ce qui supposerait un degré d'organisation et de préméditation manifestement absent^[15]), force est de constater, par comparaison avec d'autres épisodes « historiques » qu'on a aussitôt invoqués (les émeutes de Brixton à Londres en 1981, et surtout les émeutes de Watts et de South Central à Los Angeles en 1965 et 1992), et contrairement à ce qui a été suggéré par les couvertures télévisées, que cette violence *très spectaculaire* est restée relativement limitée en termes de destructions et de victimes : trois morts (dont les deux jeunes dont le meurtre indirect par la police a mis le feu aux poudres !), mais pas ou peu d'agressions personnelles, plutôt des destructions d'objets de consommation et de locaux symboliques (dont il ne faut pas oublier que, pour les voitures et les autobus, ils sont l'objet d'un assaut périodique, faisant partie du cadre de violence généralisée dont j'ai parlé plus haut). Le caractère spectaculaire cependant n'a rien de secondaire, il marque l'entrée dans une ère nouvelle où les moyens de communication de masse acquièrent un rôle d'*organiseurs passifs* des mouvements sociaux. Très vite après les premiers épisodes, une « concurrence nationale » s'est instituée entre cités, localités et régions^[16], ayant pour objectif de paraître à la télévision française et même internationale sous forme de scènes de « guerre civile » aussi spectaculaires que possible. Il est bien difficile de dire *qui utilisait qui* dans ce processus aux limites du réel et du virtuel^[17]. De cette

« violence virtuelle », il faut pourtant retenir qu'elle *transforme en spectacle* la violence sociale réelle, endémique, à laquelle elle répond, la rendant ainsi à la fois *visible* dans son intensité et *invisible* dans sa quotidienneté. Elle traduit une volonté désespérée d'affirmer non pas tant une « cause » ou un « projet » qu'une *existence* constamment oubliée ou déniée par la société environnante, en utilisant pour cela les moyens propres à l'expérience de réalité dans la société actuelle (il n'y a d'existence reconnue que celle qui est représentable, médiatisable). Mais ces moyens sont à double tranchant, ou ils se retournent contre ceux qui s'en servent, en leur imposant une certaine identité. En ce sens la référence au « pratico-inerte » et à la « praxis volée » selon Sartre est aussi utile que la référence à la « société du spectacle » de Debord ou à « l'hyper-réalité » selon Baudrillard.

POSTCOLONIE

C'est à dessein que je me réfère maintenant à ce terme qui radicalise la notion de période ou de culture postcoloniale, et qui a été popularisé par l'œuvre du philosophe camerounais Achille Mbembe^[18]. La nécessité de combiner une reconnaissance intérieure des événements qui se déroulent sur la scène française (en rectifiant au besoin les inexactitudes historiques ou institutionnelles des observateurs éloignés) avec une distanciation critique, un regard extérieur et une mise en perspective transnationale est évidente. En l'occurrence il s'agit aussi de trouver les codes selon lesquels interpréter le court-circuit typique entre des déterminations et des acteurs locaux d'une part, des significations globales d'autre part, auquel j'ai fait allusion plus haut.

Mais avant d'en venir à l'intervention de Mbembe, il me semble utile d'en évoquer deux autres, presque contemporaines, qui tentent elles aussi le décentrement du regard, et à bien des égards la complètent. D'abord celle d'Immanuel Wallerstein : « The French Riots : Rebellion of the Underclass »^[19]. Wallerstein considère les émeutes françaises comme typiques d'un phénomène engendré inéluctablement par la combinaison du racisme et de la pauvreté dans les « périphéries » de l'économie-monde (dont les banlieues sont une sorte de reproduction au sein même de son « centre »), où les politiques actuelles du capitalisme engendrent une polarisation sociale croissante. Ce qui fait qu'on n'observe pas de révoltes partout et à chaque instant n'est rien d'autre que la vigilance des dominants et la répression préventive qu'ils exercent en particulier contre la jeunesse, laquelle n'ayant « rien à perdre » lorsqu'elle est poussée au désespoir est aussi susceptible de défier le plus ouvertement l'ordre établi. S'il y a une spécificité française, cependant, elle tient à la combinaison paradoxale de deux facteurs : d'un côté, de façon multiséculaire, la France est *un pays d'immigration*, dont la population s'augmente d'apports

successifs venus autrefois d'Europe, aujourd'hui du monde entier et en particulier des anciennes colonies françaises ; de l'autre la France – dont le système politique tire toujours sa légitimité de la « Révolution des droits de l'homme » – se pense comme *le pays des valeurs universelles*, où la discrimination comme telle est impensable. Alors que cette double caractéristique pourrait idéalement conduire à l'invention d'une forme de multiculturalisme adaptée aux défis du monde actuel, elle engendre au contraire une cécité remarquable sur sa propre histoire et ses contradictions sociales, ainsi que l'incapacité à remettre en question les mythes fondateurs du jacobinisme et de la laïcité d'État (comme l'avait montré peu de temps auparavant la fameuse affaire des « foulards islamiques »). Il n'y a pas de symétrie pourtant en ces matières, puisque comme le note à juste titre Wallerstein, les revendications d'identité religieuse et les conflits entre allégeances politico-religieuses (comme ceux qu'induit à distance la guerre israélo-palestinienne) n'ont pratiquement joué aucun rôle dans la révolte des banlieues. « The French rebellion was a spontaneous class uprising », conclusion qui marque bien le choix de l'accent principal.

Ce choix est inversé par Rada Ivekovic dans ses contributions successives, qui voient avant tout dans les soulèvements de novembre 2005 le retour d'un « boomerang colonial » ^[20]. Son commentaire est empreint d'une profonde désillusion à l'égard de l'universalisme français, dont la réalité s'avère à ses yeux celle d'un provincialisme à peine voilé, auquel la nostalgie de la domination impériale et l'illusion de porter l'héritage des Lumières (en quelque sorte par droit de naissance) interdisent toute capacité d'autocritique et d'analyse de la question sociale et culturelle issue de la fin des colonies. À la différence de l'Allemagne qui, en principe au moins, s'est affrontée à l'histoire de son nationalisme et de son antisémitisme pour comprendre les racines du nazisme, la France officielle n'a jamais vraiment entrepris de revenir sur l'histoire du colonialisme, de ses sources intellectuelles et de son héritage. Rada Ivekovic souligne alors la résistance tenace, idéologique aussi bien qu'institutionnelle, opposée par l'Université et la classe intellectuelle françaises à la prise en compte des problématiques postcoloniales telles qu'elles sont aujourd'hui discutées dans le monde, en particulier aux deux extrêmes du monde anglophone, en Inde et aux États-Unis, où se sont développées les « subaltern studies ». Elle en voit la cause en particulier dans notre illusion de parler une langue intrinsèquement universelle, mais en fait profondément imprégnée de particularismes historiques et de paternalismes eurocentriques.

Il est frappant cependant que le problème principal qui – à juste titre – préoccupe Rada Ivekovic dans l'interprétation des émeutes de la banlieue, à savoir la contradiction politique interne (nullement « secondaire ») qu'elles recèlent entre

une révolte contre la stigmatisation des cultures d'origine « indigène » dans l'ancienne métropole déchue et une réaction traditionaliste qui se cristallise avant tout sur le terrain des relations entre les sexes l'oblige à prendre en compte des spécificités françaises qui cadrent mal avec cette présentation unilatérale. Rada Ivekovic elle-même souligne que les groupes de jeunes émeutiers qui affrontent l'institution policière sont imbus d'une violente culture « machiste », dont l'une des expressions culturelles est le rap^[21]. Et elle relève que la France a été le cadre d'un des mouvements féministes les plus significatifs de la dernière période, lui aussi issu des banlieues, la protestation des jeunes filles et jeunes femmes (organisées dans l'association « Ni putes ni soumises ») contre l'oppression et les violences sexuelles exercées par les bandes de jeunes « mâles » qui entendent à la fois interdire la liberté des mœurs aux femmes et en bénéficier pour eux-mêmes : or ce sont souvent les mêmes qui se révoltent contre le racisme ambiant. Il lui faut donc supposer qu'en dépit de son provincialisme attardé, la scène des banlieues françaises a reflété la contradiction la plus aiguë affectant la culture postcoloniale en général, à savoir le conflit entre l'affirmation d'identité des immigrés et descendants d'immigrés contre le racisme institutionnel, et leur propre violence oppressive envers ces subalternes par excellence que sont les femmes^[22]. Comme ailleurs, ce conflit en France a été instrumentalisé par la culture dominante, qui s'est volontiers présentée comme protectrice des femmes et a stigmatisé le sexisme des « gens de couleur » et des « orientaux » en recouvrant d'un voile hypocrite les inégalités sexuelles régnant dans la société occidentale. Mais moins qu'ailleurs peut-être (en raison justement des capacités subversives latentes d'un certain discours universaliste) il a pu être ramené à un choix manichéen entre la cause des « indigènes » et celle de la « libération des femmes ».

Achille Mbembe est intervenu à chaud dans le débat sur les violences des banlieues par deux essais, mis en circulation par internet : « La République et sa Bête. À propos des émeutes dans les banlieues de France »^[23], et « Figures du Multiple. La France peut-elle réinventer son identité »^[24]. La « Bête » nocturne dont parle Mbembe, c'est *la race*, c'est-à-dire non seulement l'objet du racisme institutionnel, diffus, périodiquement attisé par la démagogie politique, mais la *reproduction* – par-delà les indépendances et les recolonisations masquées sous la « communauté » d'intérêts et de culture entre la France et ses anciennes colonies d'Afrique – d'un *mécanisme social de discrimination et de séparation* des êtres humains en plusieurs « espèces » inégales, qui englobe à la fois les deux extrémités de la chaîne migratoire (la France, l'Afrique noire). Comme Wallerstein, Mbembe insiste sur le caractère socialement inégalitaire de la mondialisation, et comme Ivekovic sur la puissance du refoulement de l'histoire coloniale qui empêche la société française de comprendre ce qui lui « saute à la figure » sous la forme d'une

explosion de violence urbaine. Mais il ajoute une thèse supplémentaire : entre le racisme d'État à domicile et la politique néocoloniale menée dans les pays africains toujours dépendants de l'ancien empire (avec la complicité de bourgeoisies et de castes militaires corrompues) existe une corrélation et un échange permanent, ce qu'il appelle éloquentement la « géographie de l'infamie ». On assiste ainsi à une résurrection du « code de l'indigénat » qui régissait autrefois l'assujettissement des populations coloniales dans la forme de « législations d'exception », du développement de « l'État pénal »^[25] et de méthodes quasi militaires appliquées par la police et l'administration pour traiter les problèmes sociaux des banlieues peuplées de descendants des anciens colonisés. Elles reconstituent la « guerre des races » et l'inscrivent dans le contexte mondial des affrontements entre « civilisations » du Nord et du Sud, sur le fond d'une tradition coloniale bien française qui n'a jamais été éradiquée de ses habitudes administratives^[26].

Mbembe reprend alors à son compte, comme Rada Ivekovic, la critique de la cécité et de la surdité de l'establishment français (y compris la plus grande partie de ses intellectuels) aux thèmes de la critique postcoloniale des fonctions idéologiques de l'universalisme^[27], mais au lieu d'en conclure à la nécessité de dépasser cet universalisme comme tel, il montre qu'il s'agit plutôt d'une contradiction ouverte en son sein (« la citoyenneté universelle et l'égalité radicale ne sauraient faire bon ménage avec la pratique du racisme d'État »). Pour « imaginer l'au-delà de la race », il faut donc, à l'exemple des penseurs de la Négritude (Senghor, Césaire, aujourd'hui Glissant) qui ont opéré un retour critique sur l'universalisme pour y dégager les voies d'un « passage au cosmopolitisme », *placer l'idéologie républicaine française au pied du mur* en lui renvoyant ses propres exigences démocratiques. Telle est aussi la responsabilité des « indigènes » eux-mêmes : la violence sans objectif politique (autre que l'expression de la colère) n'est « pas tenable », il faut susciter en France un nouveau « mouvement des droits civiques » non-violent, inspiré par les exemples des États-Unis et de l'Afrique du Sud, en même temps que travailler à l'émergence d'une intellectualité « métisse » ou « créole » et du sens commun politique dont elle peut être le ferment. « Ceci suppose la montée d'une génération d'intellectuels français, toutes races confondues, qui réinterrogent la culture française à partir de toutes ses marges : les banlieues, l'Outre-mer, les anciennes colonies, la francophonie ... »

On voit à partir de ces trois exemples qu'il est impossible de réfléchir à la façon dont se combinent dans l'alchimie des révoltes de la banlieue française des déterminations de classe, de race et de genre, sans faire sauter l'obstacle épistémologique que constituerait une perspective purement française, enfermée à l'intérieur des frontières conventionnelles de l'Hexagone. Mais il est tout aussi

impossible d'en définir la singularité (le « moment actuel »), du côté des causes aussi bien que des solutions, ou des conséquences, sans prendre en considération une spécificité sociale et institutionnelle. La « postcolonie » hante la situation française, elle en constitue à beaucoup d'égards le refoulé, mais elle ne peut en fournir la clé exclusive, surtout dans les formes qui ont été définies à partir d'un autre monde historique et linguistique.

RELIGION

Les textes que nous venons d'examiner (on aurait pu, bien entendu, en ajouter d'autres) mettent au premier plan des déterminations comme la classe et la race, ainsi que, en contrepoint, le genre, mais tendent à ignorer ou écartent le facteur religieux, au contraire mis au premier plan par les analyses qu'inspire (même de façon critique) le modèle du « choc des civilisations ». Est-ce une erreur ? Et si l'on doit réintégrer cette dimension, soit du côté des motivations des rebelles/émeutiers, soit du côté de la représentation qu'en ont l'opinion publique et les responsables de l'État, en quels termes convient-il de le faire ? N'oublions pas que parmi les facteurs qui, dans les premiers jours, ont aggravé la tension, a figuré le fait que les forces de l'ordre – intentionnellement selon les uns, par erreur selon les autres – ont lancé une grenade lacrymogène contre l'entrée d'une mosquée^[28]. Et que, dans les jours suivants, sollicités par les autorités françaises qui les contrôlent aussi étroitement que possible, mais aussi mus par le sentiment de leurs responsabilités envers la communauté qu'ils représentent et qu'ils sentent périodiquement menacée par le développement du racisme islamophobe et les répercussions de la « guerre contre la terreur », les porte-parole du Conseil Français du Culte musulman ont multiplié les appels au calme ...^[29]

Il convient donc de se garder à la fois d'une interprétation réductrice du « fait religieux » qui en ferait un simple *vêtement* des processus sociaux « réels », alors qu'il en est une *composante*, et des tentations d'une « lecture religieuse » (ou culturaliste-théologique) des conflits actuels qui, à son tour, en *masquerait* les dynamiques réelles et les projetterait dans un monde idéologique préfabriqué. Les lectures religieuses ont eu tendance à reproduire le stéréotype d'une confrontation globale entre le monde de la Chrétienté (en particulier catholique) auquel, malgré toute sa laïcisation officielle, continue de se référer la culture dominante française, et celui de l'Islam auquel appartenait par leurs origines familiales une partie des incendiaires de voitures (mais non la totalité)^[30]. Elles y ont volontiers associé la référence à l'antagonisme judéo-islamique, en mentionnant l'existence d'une tension entre communautés juives et musulmanes dans certaines banlieues et villes de France, périodiquement activée par les événements du Proche-Orient, et se sont

posé la question de savoir comment comparer les émeutes françaises avec les événements qui, au même moment, secouaient la Grande-Bretagne en remettant apparemment en cause son propre « modèle communautariste » d'organisation des relations interethniques dans un espace postcolonial (la participation de jeunes Britanniques d'origine pakistanaise à des attentats terroristes à Londres en juillet 2005). Même chez des auteurs qui ne font pas de la question religieuse une clé essentielle (comme Achille Mbembe), l'expression *intifada des banlieues* ou l'idée d'une « palestinisation » des révoltes et de leur répression ont été utilisées. Ainsi se combinent dans une confusion qu'il faudrait essayer de démêler des renvois à la réalité sociologique de l'islam et à la représentation souvent fantasmatique de son rôle mondial.

Si l'on se demande pourquoi, contrairement aux annonces et aux attentes, le discours religieux explicite a été aussi négligeable pendant les événements de novembre 2005, sauf précisément du côté des idéologues et des porte-parole de la droite française, on peut invoquer différents types de raisons, hétérogènes mais non radicalement contradictoires. Le premier est la faiblesse dans le contexte français de ce qu'on a appelé « l'islam politique », en dépit de cris d'alarme ou d'intimidation périodiquement lancés ^[31]. Cette faiblesse entraîne en particulier que chez les jeunes d'origine maghrébine (dont les parents ou les grands parents sont des « immigrés » venus d'Algérie et du Maroc) la référence à l'islam fonctionne essentiellement comme une revendication d'identité collective vécue comme discriminée et stigmatisée (d'où la référence continue au « manque de respect » dont leur religion fait l'objet, et le rôle provocateur d'épisodes comme celui de la grenade dans la mosquée). Elle n'a pas de fonction politique et n'a pas nécessairement grand rapport avec la pratique religieuse (tout semble prouver que dans leur majorité les jeunes d'origine musulmane sont aussi peu pratiquants que les autres, et plus généralement les codes de la communication de masse et les scénarios de violence urbaine et de politique-fiction, diffusés par les émissions de télévision, ont plus d'influence sur leur discours et leur imaginaire que ceux de la religion, comme c'est le cas pour beaucoup d'autres Français) ^[32]. Le second type de raison, c'est que la fonction majeure de la religion et de la culture religieuse – de ce point de vue totalement conforme aux schémas juridiques de la « laïcité à la française », et exposée aux mêmes difficultés qu'elle – est l'organisation de la sphère *privée*. C'est pourquoi elle se focalise (comme naguère le catholicisme) sur le contrôle de la famille et en particulier des relations entre les sexes. Dans une situation de paupérisation, de discrimination et de crise des identités liées au travail, à la scolarisation, à la culture traditionnelle, la référence religieuse fonctionne comme un recours et comme un substitut de reconnaissance sociale. Elle vient au premier plan lorsque le conflit est aigu entre des valeurs incompatibles

au sein même de la révolte, ou de la demande de reconnaissance, comme le montrent les affaires de « voiles » et, à un niveau de gravité tout autre, de violences sexuelles ou claniques contre les jeunes filles. Le fait qu'elle soit restée au second plan en novembre 2005 est un indicateur crucial des *limites de la politisation* du mouvement et aussi de son *orientation* : pas de recrudescence des affrontements intercommunautaires, en particulier judéo-arabes (on peut s'en féliciter), mais pas non plus de remise en question collective des stéréotypes sexistes (on peut le regretter).

Ce point de vue revient à considérer que, dans le contexte français, la discrimination religieuse est, pour l'essentiel, une composante d'une discrimination *raciale* (ou néo-raciale) plus générale, ce qui n'est pas en minimiser la gravité, bien au contraire. Dire que la religion fonctionne essentiellement comme l'indice d'une identité raciale dont elle marque le caractère minoritaire, illégitime au regard de la culture dominante, et qu'elle permet de soumettre au mécanisme de *l'exclusion intérieure*, ce n'est pas contester qu'elle puisse jouer un rôle essentiel dans la façon dont chacun des acteurs du conflit s'identifie lui-même et se représente son identité (et celle de l'autre), mais c'est soutenir que le conflit comme tel n'est pas religieux, ni du point de vue de ses origines ni du point de vue de ses enjeux. C'est aussi faire ressortir à quel point le traitement politique de la religion, en particulier la reconnaissance effective de l'islam comme ce qu'il est de fait aujourd'hui, la seconde confession dans l'espace français et peut-être la plus vivante, constitue un objectif démocratique et civique fondamental, du point de vue même d'un État laïc. Il s'agit là tout à la fois de combattre un aspect crucial du racisme institutionnel et de se prémunir contre une idéologisation du conflit social qui, pour l'instant, est négligeable, mais qui n'est pas absolument unimaginable. Force est de constater que, volontairement ou non, une partie des discours de l'intelligentsia est allée en sens exactement inverse.

RACE ET CLASSE

On en revient donc à l'idée que le complexe fondamental est celui qui fait se recouper les déterminations de classe et les déterminations de race, chacun de ces termes étant pris dans son sens évolutif le plus étendu, à la fois subjectif (mode d'identification de soi et de l'autre) et objectif (effet de rapports sociaux et de conditions historiques). La révolte des banlieues et la façon dont elle a été réprimée puis, selon la meilleure tradition administrative, « enterrée » sous un flot de mesures annoncées et de promesses sans garanties, témoignent à la fois de la profondeur d'un conflit racial soigneusement refoulé au cœur de la société française, et du développement de massives inégalités de classe devant l'emploi, la

scolarisation, la sécurité, le logement, le « droit à la ville » (selon l'expression d'Henri Lefebvre plus actuelle que jamais). Alors que beaucoup des commentateurs et notamment des porte-parole de l'État veulent dissocier ces deux déterminations^[33], il faut au contraire les tenir soigneusement ensemble. Mais suffit-il à cet égard de constater que l'addition des deux facteurs de discrimination, telle que la produit en particulier le fait de porter sur soi le stigmate de l'origine étrangère, « immigrée », et de vivre dans les zones de désindustrialisation et de « chômage préférentiel » (10 % dans la France en général, 20 % dans les communes de banlieue touchées par les révoltes, jusqu'à 40 % dans la jeunesse de ces communes), engendre une exclusion renforcée, qui à son tour se transforme en stigmate et en handicap social, dans une spirale apparemment sans fin ? Peut-être faut-il faire un pas de plus, et essayer de caractériser la place singulière qui résulte de la double exclusion de classe et de race : une place essentiellement *négative*, ayant pour effet de constituer ceux qui l'occupent en personnes éternellement *déplacées* (*out of place*), ou en *exclus de l'intérieur*, c'est-à-dire en « parias », non pas au sens que ce terme a eu dans son contexte d'origine (celui d'une « caste » extérieure au système des castes légitimes), mais au sens qu'il a acquis (à travers les usages qu'en ont faits des théoriciens comme Max Weber, Hannah Arendt et Pierre Bourdieu) dans la société occidentale moderne : celui de groupes à qui se trouve dénié par principe, ou dans les faits, le « droit aux droits » (celui de les *avoir*, ou d'en disposer, et surtout celui de les *revendiquer*)^[34].

Les effets combinés de la race et de la classe sont recouverts par le terme administratif de « discrimination » (désormais officialisé à l'échelle nationale et transnationale : l'Union Européenne a mis en place des programmes de « luttes contre les discriminations », le Président de la République a reconnu le rôle des « discriminations » dans le déclenchement des émeutes, etc.)^[35], ou bien ils sont indirectement signalés par des euphémismes (« crise d'identité », « fracture sociale ») qui renvoient toujours aux deux herméneutiques rivales alors que l'expérience des jeunes de banlieue, qui suscite leur révolte et les pousse au désespoir, est justement celle d'une surdétermination, dans laquelle *chaque stigmate interdit de se libérer de l'autre*, anéantissant l'avenir individuel et collectif. La « place négative » ainsi déterminée devient ainsi également la *place publique* où se dressent les parias pour proclamer, dans une forme elle-même négative, la décomposition d'un ordre social dont ils sont le résultat. J'y reviens en conclusion.

Cette omniprésence du négatif qu'on pourrait appeler surgissement d'une *communauté négative* sur le modèle de ce que Robert Castel a appelé *individualisme négatif* (et bien entendu les deux phénomènes sont corrélatifs)^[36]

n'empêche pas qu'il faille identifier les caractéristiques contemporaines de la condition de classe et de l'assignation de race de façon positive. Ce qui domine, me semble-t-il, c'est d'un côté le schème de *l'hérédité*, de l'autre celui de la *désaffiliation* (au sens de Castel) : d'où une violente tension, une condition qui se nie ou se détruit elle-même.

L'assignation raciale, par-delà tous les stigmates de la couleur, de la religion, de la culture, renvoie de façon privilégiée à une fixation sur les relations familiales, aussi bien lorsqu'il s'agit de « soi » que de « l'autre ». En témoigne la phobie institutionnelle du « regroupement familial », la stigmatisation par l'administration des « familles décomposées » ayant renoncé à toute « autorité » sur leurs enfants et qu'il conviendrait pour cette raison de rééduquer, voire de sanctionner^[37], le resurgissement du fantasme orientaliste de la « polygamie »^[38]. Elle culmine dans la construction d'une catégorie sociale juridiquement et humainement monstrueuse, qui est la *condition héréditaire d'immigrant* : « immigrés une fois, immigrés pour toujours », de génération en génération, quelle que soit la nationalité acquise. Donc « étrangers dans leur propre pays », puisqu'ils n'en ont pas (ou plus) réellement d'autre^[39].

La condition de classe, quant à elle, ne se définit plus principalement par l'attribution d'un poste dans la division du travail, même si les grandes antithèses entre revenus de la propriété et revenus du travail (même masquées par l'extension de la catégorie du salariat), ou entre travaux manuels et intellectuels (même déplacées par la scolarisation généralisée et l'informatisation des métiers) ont encore une signification : la division passe aujourd'hui avant tout entre les emplois relativement *protégés* et les emplois *précaires*^[40]. Une telle « frontière » est par définition instable, constamment mouvante, enjeu d'un rapport de forces à la fois mondial et local, et l'objet d'une perpétuelle fuite en avant, apparemment irréversible (aussi irréversible que la mondialisation et les « délocalisations » qu'elle entraîne). Elle donne lieu à une forme nouvelle et féroce de concurrence, qui est la *concurrence entre les territoires*, aussi bien les espaces continentaux ou nationaux qui cherchent à attirer les investissements capitalistes par les avantages fiscaux et l'affaiblissement des protections du travail, le démantèlement des droits sociaux, que les espaces urbains traités comme des zones de développement ou des « réserves », voire des « dépotoirs »^[41]. Certaines banlieues apparaissent alors comme de véritables zones d'assignation à résidence pour un *nouveau prolétariat* dont l'insécurité est maximale, n'ayant de choix qu'entre le travail précaire et le chômage^[42]. L'enfermement dans la généalogie (c'est-à-dire dans un *passé* de domination) se conjugue ainsi avec l'interdiction de sortir d'un espace de relégation (c'est-à-dire de construire un véritable *avenir*). C'est ce double nœud qui est

véritablement explosif, qui est « de trop ».

Mais c'est là aussi que se pose la question du sens politique d'une révolte qui puise son énergie dans le désespoir, et dont les aspects destructifs eux-mêmes peuvent être interprétés comme une façon de se « dresser », de se « soulever » pour accéder à une autre place, celle de la représentation, de la reconnaissance et de la participation. Cette révolte marque-t-elle (au moins symboliquement) l'ultime limite du régime qui (en France) se désigne lui-même comme « République » et se donne comme l'institution par excellence d'une *communauté de citoyens* désormais devenue impossible ? Ou bien comporte-t-elle encore une puissance de démocratisation, et à quelles conditions ? Examinons ces questions en deux temps.

28

LA CITOYENNETÉ RÉPUBLICAINE INACCESSIBLE

À nouveau j'utiliserai ici le biais d'une confrontation critique. Le discours développé depuis la fondation de leur mouvement (en janvier 2005) par le collectif des « Indigènes de la République » a le mérite de demander ce qui permet à la race de se reconstituer, donc de se reproduire par-delà l'abolition ou la transformation profonde des conditions matérielles et des repères idéologiques de sa constitution initiale, et du rôle fondamental que joue la continuité de l'État républicain dans cette reproduction^[43]. De ce point de vue il ne pourrait être éludé ou disqualifié qu'au prix d'une formidable hypocrisie. D'où le privilège que je lui accorde ici. Mais il a l'inconvénient de rechercher l'intelligence de l'exclusion intérieure ou du « bannissement », dont il pointe la nécessité structurelle, dans une simple *répétition* de la « forme colonie » au sein de la formation sociale française actuelle. Et par conséquent d'en rechercher le dépassement dans une renaissance métaphorique du mouvement d'émancipation anticolonialiste, et dans un règlement de compte de la « République » avec son propre passé, qui lui permettrait d'accomplir une décolonisation intérieure après la décolonisation extérieure : dernière étape – plus difficile et plus risquée – sans laquelle la précédente se trouve en quelque sorte annulée. Ce second aspect, insistant dans le discours des « Indigènes », bien qu'avec des nuances et des débats, est à mon avis un obstacle à l'ajustement de l'analyse. Il faut essayer de le remettre en question sans pour autant neutraliser les vertus du premier.

29

Il est juste de sortir d'une problématique centrée exclusivement sur *l'immigration* (même pour soutenir que ce mot est devenu le « nom de la race », comme je l'avais fait il y a une vingtaine d'années)^[44], dès lors que l'origine immigrée se transforme à son tour en stigmatisme héréditaire, rejoignant l'invariant structural des racismes historiques. Cela nous permet d'interpréter à la fois le renouvellement apparent des

30

discours racistes (passant du biologique au culturel, au religieux, etc.) et la permanence du *schème généalogique*, qui permet de les articuler selon les conjonctures à la classe, au sexisme familial, à la religion, présentés comme autant de constructions d'identités substantielles, trans-générationnelles^[45]. La République est bel et bien comptable des discriminations et des violences qui en résultent. Non seulement parce qu'elles contredisent son principe constitutionnel d'ouverture égale des chances d'instruction et de promotion sociale, d'accès égal à l'emploi et aux professions, de traitement égal par les administrations, etc., à tous les « citoyens »^[46], mais pour une raison politique plus spécifique : en France, sur une durée de deux siècles au moins, la République s'est constituée et reconstituée – parfois après de longues éclipses – en se démarquant de façon plus ou moins révolutionnaire d'autres régimes, caractérisés précisément par les limitations qu'ils imposaient à la citoyenneté^[47]. Ceci trace une ligne de démarcation, fixe des conditions de légitimité pour les institutions qu'on peut invoquer à l'encontre de leurs dérives internes. Bien entendu la réalité n'a jamais correspondu exactement à ce principe, et la liste est longue des « sujets français » institutionnellement exclus de la citoyenneté (ou de la *pleine* citoyenneté) par les diverses républiques, des femmes (avant 1945) jusqu'aux indigènes des colonies précisément.

C'est pourquoi l'important est le *sens* dans lequel évoluent les frontières de la citoyenneté, vers l'élargissement ou vers la restriction, et c'est la façon dont sont traitées les contradictions qui se font jour lorsque changent les rapports de forces sociales, les données institutionnelles et les repères symboliques de la citoyenneté réelle. De ce point de vue, la critique sauvage des *Indigènes* et leur insistance sur les effets meurtriers du refoulement prolongé par la nation française de son passé colonial récent permettent d'attirer l'attention sur le sens *rétrograde* dans lequel est traitée aujourd'hui la contradiction qui résulte de l'action conjointe des mécanismes de *naturalisation* (la République française est par principe attachée au « droit du sol »), *d'importation légale ou illégale de force de travail* (qui n'a jamais cessé depuis deux siècles au moins), et de *transnationalisation de l'espace politique* (qui prend en particulier pour nous la forme de la construction européenne). Il ne s'agit pas seulement du fait, commun à l'ensemble des pays européens, que se crée une citoyenneté à deux vitesses, une zone d'exclusion réservée à la main-d'œuvre étrangère (même si on a pu comparer ce phénomène à un « apartheid »)^[48]. Il s'agit du fait que le même État (et derrière lui la « communauté » politique nationale) *confère et retire la citoyenneté*, qu'il inclut – voire enferme – certains individus dans un espace politique *et leur* y interdit la participation^[49]. Il y a donc bien une analogie politique (et pas seulement une continuité de méthodes du côté des administrations et des forces de répression) avec la façon dont, sur le territoire colonial, se trouvaient réunies et dissociées *deux populations* aux droits

radicalement inégaux. Mais le mécanisme institutionnel et les effets politiques ne sont pas les mêmes. La trace de la colonisation est l'une des origines et l'une des conditions de possibilité permanentes du déni de citoyenneté qui, dans la révolte des banlieues, revient frapper la république comme un boomerang, mais ce n'est que l'une d'elles. C'est pourquoi il importait d'insister sur la *double* détermination de classe et de race des phénomènes d'exclusion, et sur le *vide d'appartenance* qu'elle produit. Le passé colonial (a fortiori précolonial) des générations antérieures peut constituer une référence symbolique, voire une arme de rétorsion contre la bonne conscience nationale française, mais pas à proprement parler un schème ou un modèle pour la construction d'identités politiques actuelles. L'histoire ne se rejoue pas.

Sans la trace de ce passé, cependant, on ne comprendrait pas bien la radicalité de l'exclusion que subissent les jeunes d'origine « immigrée », et par extension les territoires urbains où, par politique administrative autant que par réflexe de parenté et d'entraide, ils se retrouvent cantonnés. Mieux : on ne comprendrait pas ce qui singularise cette exclusion et conduit à retraduire dans un langage racial sa différence avec d'autres en partie semblables, produisant ainsi des effets d'antagonisme *entre les exclus* eux-mêmes. Il ne suffit pas ici de suggérer une symétrie entre la radicalisation des jeunes de banlieues et la dérive vers l'idéologie raciste d'une partie de plus en plus forte de la classe ouvrière paupérisée et précarisée^[50], dont témoigne la montée du vote pour le Front National dans les banlieues. Il faut donc, me semble-t-il, approfondir deux aspects (évidemment liés) de la crise de la démocratie dans la formation sociale et politique française : d'une part la substitution tendancielle de la fantasmatique raciale à la représentation politique défaillante ; d'autre part le blocage et le dévoiement potentiel de la transition qui mène à l'insurrection démocratique proprement dite, faute d'instances représentatives adéquates. Il faut essayer de relier ces deux points pour esquisser la réflexion sur le *devenir politique* de la révolte des banlieues et pour en éclairer les incertitudes.

Dans la République française telle qu'elle se perpétue aujourd'hui (par un « pacte républicain » de tous les jours auquel contribue chacune de nos pratiques) la citoyenneté n'est pas seulement « imparfaite », comme l'ont soutenu les meilleurs théoriciens de la démocratie et de la crise des États-nations bourgeois^[51], elle est de plus en plus largement inaccessible : c'est-à-dire qu'elle est *refusée* à beaucoup de ceux qui devraient en bénéficier pour qu'elle mérite le nom de citoyenneté démocratique, et qu'elle se réduit pour beaucoup d'autres à un statut formel et limité. Dans le ferment de révolte qu'illustrent les émeutes de 2005, nourries de la « rage » d'être systématiquement discriminé au double titre de la race et de la

classe, donc de la « place » qu'elles déterminent, il est certes tentant de voir une *capacité insurrectionnelle* de refondation ou de réactivation de la citoyenneté : à la fois par l'irruption de la plèbe dans les affaires de la cité, où elle réclame selon l'expression désormais irrécusable de Jacques Rancière, « la part des sans-part »^[52], et par la proclamation en acte qu'il n'est pas de communauté des citoyens sans reconnaissance minimale des droits de tous, à commencer par le droit à l'existence et l'accès aux « biens communs » fondamentaux. Mais il faudrait pour cela que la révolte des banlieues, au-delà du *signe* ou du *symptôme politique* qu'elle fournit à ceux qui l'observent depuis l'espace national ou au-dehors de lui, puisse être considérée comme un moment (même fragile, douteux, réversible) dans le déroulement d'un *processus politique* (ou comme on dit aujourd'hui de façon philosophique, d'une « subjectivation politique ») appartenant en propre à la conscience et à l'action de ceux qui l'ont portée^[53]. Le problème ici n'est pas la *violence* en tant que telle : car même si cette forme d'action n'est pas intrinsèquement liée aux soulèvements *insurrectionnels* qui refont des citoyens face au déni des droits (ils peuvent être « non violents »), l'expérience historique montre qu'elle est très souvent requise pour ébranler le système discriminatoire, déchirer la cécité et la surdité des « bons citoyens » qui en vivent. Le problème est de savoir ce que, dans des conditions données, on peut faire politiquement avec la violence, ainsi qu'avec les effets et les réactions qu'elle entraîne.

POLITIQUE, ANTIPOLITIQUE

Il a été surabondamment répété que la violence des cités, momentanément déchaînée et comme jetée à la face de la société française et de son État par des jeunes certes minoritaires (adolescents, mâles, déscolarisés, pour la plupart issus de familles immigrées), mais aussi représentatifs « à la limite » de la *condition générale* dans laquelle est plongé leur environnement social, familial, générationnel, était une violence *infrapolitique*^[54]. Or cette formule peut avoir une double signification : ou bien elle veut dire que l'émeute *n'accède pas* (et n'accédera pas) au niveau d'une action politique collective, soit parce que tel n'est pas son but, soit parce que, comme telle, elle « n'a pas de buts » autres que de crier la colère ; ou bien elle veut dire que l'émeute est *encore loin* de l'action politique, dont la séparerait plusieurs étapes à franchir, et dont elle ne contiendrait pas par elle-même toutes les conditions (conscience, idéologie, organisation, tactique et stratégie, etc.). Dans les deux cas la question de l'illégalisme et celle de l'affrontement avec la répression (étroitement liées, puisque la répression prend prétexte de l'illégalisme, en tire sa légitimité et donc le favorise autant que possible) jouent un rôle crucial. C'est de la capacité d'un mouvement à métamorphoser le

sens conféré par le système dominant à *l'illégalisme* et à résister à la *répression* (ou à en retourner les effets contre ceux qui l'exercent) que dépendent sa continuité et son devenir politique. Mais dans les deux cas aussi nous avons affaire à un schéma abstrait, dangereusement linéaire, qui fait du « politique » un simple dépassement ou point d'aboutissement du conflit social « spontané ». Il importe à mon avis de le compliquer pour comprendre comment la politique peut aussi passer par son contraire – ce qu'on appellera *l'antipolitique* –, donc émerger des conditions mêmes de son *impossibilité*, mais aussi, bien entendu, se trouver bloquée par leurs contradictions internes.

Faut-il identifier l'antipolitique au défaut de représentation ? Oui et non : dans la représentation bourgeoise traditionnelle de la politique, telle que l'incarne exemplairement le libéralisme (qui en France a toujours été un libéralisme « organique », fondé sur l'hégémonie des intellectuels et des notables, ce qu'on appelait autrefois les « capacités », et leur association étroite avec l'État), la représentation est une fonction du système politique lui-même, qui *propose des représentants* aux groupes constituant la nation, et en particulier aux classes populaires^[55]. La situation dans laquelle la classe politique non seulement se refuse à représenter les intérêts d'un groupe social, mais lui *dénie* le droit d'être représenté pour ce qu'il est, donc d'*appartenir* à la « nation » légitime (à la communauté des citoyens) est une situation limite, mais dont on voit bien qu'elle se reproduit périodiquement, et dont il apparaît finalement qu'elle est structurellement nécessaire au fonctionnement du système. La classe politique (de droite ou de gauche) ne pourrait « monopoliser » la représentation (dans ce qu'Althusser appelait naguère un « Appareil idéologique d'État ») si *tout* des contradictions sociales était considéré comme *représentable*, et exigeait effectivement de l'être. Cependant la représentation politique en tant que processus, *ayant une histoire et « faisant » l'histoire*, n'a pas que cette face passive, conférée « d'en haut » (oligarchiquement, techno-cratiquement, hégémoniquement) : elle comporte aussi une pression « d'en bas », qui transgresse les interdits précédents, et impose des représentants d'un autre type (pas nécessairement parlementaires, au contraire ils sont d'abord, généralement, des militants, des « intellectuels organiques » de toutes professions) ou contraint les représentants existants à relayer (mais aussi à tenter de s'approprier) la parole et les revendications des « hors-la-loi », dans une dialectique ouverte ... Dans ces conditions ce qui apparaît caractéristique de la conjoncture dans un pays comme la France (et qui n'est pas pour rien, évidemment, dans la *perte de légitimité* de son système politique), c'est l'épuisement de ses capacités de représenter et de « porter la parole » de ses classes populaires et de ses exclus (dont font éminemment partie les jeunes chômeurs « immigrés » de banlieue). C'est même la *privation* accélérée

de représentation à laquelle s'emploie la forme républicaine pour toute une partie des réalités sociales qu'elle informe et des conflits qu'elle subsume – autre façon de dire que la citoyenneté s'y vide de son contenu. C'est à cet élément qu'on peut réserver le nom d'*antipolitique*.

Sans doute est-il nécessaire, pour interpréter une telle situation, de se référer non seulement à un schéma marxiste de lutte de classes, mais aussi à un schéma qu'on peut dire « hégélien »^[56] : conçu originairement *avant* l'organisation politique de la classe ouvrière et l'institution du conflit dans le cadre d'un État national-social^[57], il retrouve paradoxalement aujourd'hui sa pertinence *par-delà* l'éclosion et le développement de leur crise (déjà bien avancée). Significativement, Hegel utilise deux terminologies distinctes pour repérer les groupes sociaux, leur interdépendance et leur conflit : héritier d'une tradition encore pré-moderne, il appelle « états » (*Stände*, comme pour les états d'Ancien Régime) les groupes reconnus, incorporés à l'État par leur représentation corporative ou parlementaire, et il réserve le nom de « classes » (*Klassen*) aux groupes *externes-internes*, ou *marginaux*, porteurs d'une capacité de subversion ou de disruption du système, que sont, aux deux extrêmes, la « populace » (*Pöbel*), paupérisée par la révolution industrielle et vivant de l'assistance, et de l'autre côté les capitalistes financiers, dont la richesse et les activités transnationales débordent les possibilités de contrôle de l'État. Cette terminologie, aujourd'hui, a dérivé : parce que le système politique s'est refondé, aux XIX^e et XX^e siècles, en intégrant les luttes de classes et en faisant notamment des mouvements révolutionnaires les porteurs d'une « fonction tribunicienne » au sein même de l'État bourgeois, donc en assignant des *limites* au conflit social sans pour autant le supprimer complètement (de façon évidemment très variable suivant les périodes et les rapports de forces), le terme de « classe » a plutôt tendance à désigner une catégorisation *intégrée* au système économico-politique, et il faut rechercher d'autres termes pour désigner ce qui échappe à ses mécanismes de représentation, voire menace de le désintégrer. C'est l'une des fonctions de catégories contestées et contestables comme ce que les Anglo-Saxons appellent l'*underclass* et que nous appelons en France les exclus, oscillant toujours entre reprise des stigmatisations dont elles font l'objet (« délinquance », « dangerosité », « risque », « incivilité ») et reconnaissance du phénomène qu'elles trahissent : le fait que *l'excédent* – ou le reste – *de la représentation* a resurgi, et occupe une place de plus en plus grande, plaçant la politique en porte-à-faux, creusant un vide en son sein, ou l'exposant à des mutations catastrophiques (dont le fascisme est le grand exemple historique), à moins de refondation des institutions du conflit sur une base élargie.

On voit bien alors quelle est la fonction de la fusion surdéterminée des exclusions

de race et de classe sur laquelle j'ai insisté ci-dessus : elle est justement de précipiter, et de sanctionner, *l'extériorité de la nouvelle populace* par rapport au « politique », d'autant plus efficacement que la discrimination de classe est supposée inexistante (ou toujours compensée par les mécanismes de l'État social à bout de souffle), et que la discrimination de race est proclamée absolument illégitime (ce qui permet d'en dénier l'existence, ou de feindre de ne pas la voir là où elle s'exerce sous de nouvelles formes). Mais ce qui est plus intéressant encore, c'est de souligner la reconstitution sous une forme renouvelée du schème de double exclusion des extrêmes hors du politique : les « trop riches » et les « trop pauvres », en l'occurrence la nouvelle classe de propriétaires et de cadres (*executives*) du capitalisme multinational d'un côté, le sous-prolétariat ou *underclass* des précaires, des exclus, des immigrés, et notamment des jeunes, de l'autre. À ceci près que si les premiers se situent tendanciellement *en dehors* de la représentation, c'est *volontairement*, parce qu'ils n'ont plus d'intérêt à « jouer le jeu » de la politique nationale et à en accepter les contraintes relatives (la contribution fiscale, la scolarisation et la prise de soins médicaux « en commun », la participation à un certain consensus social), mais seulement à faire valoir auprès des États nationaux les logiques du marché mondial, et à utiliser les moyens de tel ou tel d'entre eux pour obtenir des conditions d'exploitation favorables et mettre des travailleurs à disposition. Tandis que les seconds sont *refoulés ou laissés en dehors* de la représentation pour éviter que leur existence et leurs revendications de droits n'y trouvent une expression, nécessairement conflictuelle, jugée insupportable par le système et par d'autres classes, y compris des classes populaires, voire des classes *pauvres*, mais qui se laissent convaincre ou trouvent des raisons de croire que leur sécurité est au prix de la précarité des autres, ou que leur appartenance à la collectivité, leur « identité » serait menacée si d'autres appartenances, d'autres identités étaient reconnues et adjointes aux leurs. Les premiers s'installent, matériellement et symboliquement, *au-delà* de la distinction national/étranger (qui, dans notre société, continue de commander formellement la citoyenneté), cependant que les autres sont, par force, traités comme des *étrangers de l'intérieur*, menaçants ou superflus. Cette symétrie est donc comme celle du jour et de la nuit, tout à l'avantage du jour ...

On retrouve l'idée du vide, déjà évoquée dans cet exposé sous différentes figures (*vide* de l'espace de la cité qui est le cadre de la révolte, *vide* de la place institutionnelle où s'additionnent les déterminations de classe et de race), mais cette fois en tant que *vide de la représentation au cœur de l'institution politique* (y compris sous la forme provoquée d'une criminalisation, d'une disqualification, d'une *évacuation* préventive). Mais ce vide a vocation à être comblé, ou du moins déplacé. Et c'est ici qu'entre en scène un *autre type de représentation politique*,

essentiellement produite par l'interférence de politiques sécuritaires d'État et d'images fabriquées et mises en circulation par les moyens de communication de masse (avant tout la télévision) : une représentation paradoxale évidemment, elle-même antipolitique, puisqu'elle a pour fonction de substituer aux acteurs réels (et en particulier aux acteurs de la révolte) des acteurs fantasmatiques, qui conjoignent les caractéristiques de la pathologie (drogue, familles « déstructurées », comportements scolaires « indisciplinables »), de la criminalité (violence sexuelle, délinquance de droit commun), enfin de l'altérité culturelle ou ethno-religieuse, pour incarner dans l'imaginaire le *corps étranger* à la communauté.

Sur cette base, on peut alors essayer d'interpréter l'ambivalence politique des significations et des effets de la révolte des jeunes des cités. Ainsi que je le remarquais au début, après bien d'autres, les émeutiers ont déployé une violence *spectaculaire*. On peut penser qu'il s'agit là simplement d'un effet passif, mécanique, du développement des communications de masse. Mais on peut aussi penser que cet effet a produit quelque chose comme une « organisation passive » de la révolte, lui conférant les caractères d'un mouvement à distance, bien qu'étroitement dépendant dans son développement du *medium* qui lui renvoie sa propre image^[58]. Leur violence a donc été pour une part *réelle*, issue de conditions insupportables et dirigée contre des cibles matérielles (l'environnement, la police, l'État), mais pour une part *médiatique*, visant à incarner le fantasme de la société, à « faire exister » ce que celle-ci, et particulièrement l'État, décrivait déjà comme leur essence. C'est pourquoi elle a combiné une dimension *narcissique* (y compris dans la forme autodestructrice déjà évoquée) et, à l'inverse, une dimension qu'on peut appeler *ironique*, au sens où l'ironie véritable, comme le soulignait Baudelaire, s'adresse toujours à la fois à l'autre et à soi-même. Elle s'est ainsi donné les moyens de « piéger » pendant un temps le pouvoir qui l'avait provoquée, en déchaînant pour son propre compte une machine représentative qu'il croyait contrôler – recréant paradoxalement une dialectique politique au sein de l'élément qui, dans nos sociétés, est destiné à la neutraliser radicalement. Aussi ce pouvoir « politique », pour en obtenir l'arrêt, n'a-t-il pu se contenter de la répression : il a dû, en particulier, prononcer certains mots (dont celui de « discrimination », voire celui de « racisme »). Mais elle a aussi, à terme, préparé des contre-offensives sur le même terrain. On le voit bien aujourd'hui à la façon dont le même Ministre d'État (entre-temps passé aussi au rang de candidat officiel à la Présidence) instrumentalise la télévision pour des mises en scène de chasse aux « clandestins » ou de descente de police dans les « sanctuaires » de jeunes délinquants^[59]. Qui sait, au bout du compte, ce qui l'emportera dans cette concurrence ?

Mais le schème du vide doit encore, pour finir, nous aider à mettre en place (sinon à

résoudre) les données du grand problème qui affecte le *devenir politique* de la révolte – je suis tenté de dire, au sens rappelé ci-dessus, son *devenir insurrectionnel*. Ce problème est celui de la possibilité ou de l'impossibilité d'une *collectivisation*. Entendons par là non seulement une répétition, ou une contagion (une mise en série de révoltes semblables, comme on l'a vu au cours du mois de novembre, et comme on pourrait le dire plus généralement des épisodes qui se sont succédé depuis des années), mais une *articulation* avec d'autres revendications de droits ou protestations contre l'injustice, *hétérogènes* entre elles, et par là constitutives d'une citoyenneté virtuelle dans un cadre démocratique. Tout le contraire, à première vue, des implications pratiques du vide existentiel, social et politique : car comment l'exclusion et son redoublement, la « sécession » ou la provocation, pourraient-ils déboucher sur l'association et la communication ? Ce qui constitue un mouvement insurrectionnel – qu'il s'agisse du mouvement des Noirs américains pour les droits civiques et le *Black Power* dans les années 1960 et 1970, du mouvement de la jeunesse scolarisée en 68, ou du mouvement des *piqueteros* dans l'Argentine des années 2000 –, c'est à la fois sa radicalité et sa « transversalité », c'est-à-dire sa capacité d'exprimer dans son propre code d'autres révoltes, ou de leur faire écho.

La radicalité de la révolte des banlieues est indissociable de sa puissance de refus. Le vide d'objectifs que traduit la répétition des incivilités et des violences n'est pas ici un défaut, bien qu'il puisse se révéler, à terme, une faiblesse. Il n'est que de voir la façon dont l'université, la presse et l'État s'emploient à le définir, à le circonscrire, à en faire une caractéristique d'essence de ceux qui se révoltent, pour éviter qu'il ne « dissémine » sauvagement dans tout l'environnement social. Il « retourne à l'envoyeur » le vide destructeur, le « non-droit » de la condition qui est faite aux parias de la société postindustrielle. Il n'est pas exclusif d'un ou plusieurs *langages* et porte donc une interpellation (le *rap*, dont je rappelais plus haut la fonction identitaire pour la jeunesse des cités, au-delà du phénomène des bandes, a aussi parmi d'autres ce rôle). Mais cette radicalité est très difficilement dissociable d'une culture de l'isolement et du défi *tous azimuts*, autre forme de refus. Comme si, plutôt qu'une « guérilla » ou une « guerre civile », la révolte *mimait la scission* d'une partie de la jeunesse, dont le primat des affrontements avec la police (évidemment recherchés par celle-ci) constitue le symptôme le plus frappant. Cet isolement, bien entendu, est en partie fictif, et il demeure très relatif : c'est pourquoi il est tellement important de relever qu'au plus fort de l'émeute, les solidarités familiales et même institutionnelles (le rapport aux associations, qu'elles soient laïques ou religieuses, le contact avec les travailleurs sociaux, derrière lesquels se tiennent une partie des services publics, certaines municipalités aussi) n'ont pas été totalement rompues. Il n'est pas vrai en réalité que les jeunes soient

isolés de la cité dont ils expriment le désespoir par leur illégalité ou leur violence, ou du moins cet isolement ne va pas sans son contraire. Et il n'est pas vrai non plus que la cité soit totalement isolée de la société et de la ville, même si des barrières sont érigées pour l'en séparer^[60]. C'est pourquoi beaucoup se jouent du point de vue des vies individuelles, mais aussi de la politique, dans la façon dont ils s'approprient (ou non) cette part d'eux-mêmes qu'est leur « territoire » urbain (avec ses institutions, dont Loïc Wacquant montre bien qu'il est inséparable), et contre laquelle se tourne en partie leur « rage ».

Le désenclavement de la révolte des jeunes au sein du monde des banlieues, et plus généralement de la société française, quelles qu'en soient les modalités très incertaines, est un enjeu formidable qui nous concerne tous. Ce n'est rien de moins que la mise en échec du *projet sécuritaire*, ou de *réduction de la politique à la police*, que portent alternativement des forces d'opposition (Le Pen) et des composantes du pouvoir (Sarkozy), mais qui plus fondamentalement constitue l'une des tendances de l'évolution du capitalisme et des administrations actuelles. Ce projet tend à instituer de façon *permanente* dans l'espace social, et particulièrement dans ses régions les plus conflictuelles, une ségrégation de groupes « dangereux », sans limites bien définies, mais identifiés par des caractéristiques raciales et par un ensemble de stigmates culturels, sociaux, urbains, de façon à concentrer sur eux la méfiance, l'hostilité, le ressentiment de toute une partie de la population en particulier des classes populaires – les plus proches d'eux dans l'espace urbain comme dans les conditions de vie. Il justifie donc et renforce par avance la violence d'État. Dans un cercle de plus en plus serré se correspondent alors les *demandes de répression* venues d'en bas, qui correspondent à ce que Gilles Deleuze appelait le « micro-fascisme », et les *opérations spectaculaires ou quotidiennes* de contrôle et de répression, qui, on le sait, ne changent pas grand-chose à l'état général d'insécurité (quand elles ne le renforcent pas), pour ne rien dire de ses causes structurelles, mais masquent l'impuissance du politique et son défaut de représentativité sous une exhibition d'autorité, et entretiennent une partie des dominés et des exploités, aux conditions de vie de plus en plus dures, dans l'illusion que l'État les « protège » et prend « soin d'eux » – puisqu'il en harcèle et en frappe durement d'autres, identifiables à des étrangers de l'intérieur^[61].

Il n'y a sans doute pas d'autre moyen de vaincre un tel projet politique (largement partagé aujourd'hui, à des degrés divers et de façon plus ou moins avouée, dans la classe dominante, et devenu « populaire » dans une grande partie de l'opinion publique) que de *l'isoler* à son tour au sein de la Cité, cette fois dans le sens large et constitutionnel du terme. Mais il faut pour cela que la puissance du négatif et la

violence de l'exclusion se transforment peu à peu en dialectique de rencontre et de reconnaissance mutuelle des résistances de toute nature que le système de représentation et la concurrence sociale généralisée soumettent au régime de « l'écartèlement »^[62]. On n'a pas manqué depuis novembre dernier de souligner l'extrême difficulté d'une telle conversion, en forçant au besoin les réalités sociologiques^[63], par exemple à l'occasion du « mouvement anti-CPE » des jeunes lycéens et étudiants français, qui a suivi de quelques mois (mars 2006) la révolte des banlieues, et dont les codes politiques relevaient de tout autres logiques, héritées du syndicalisme ouvrier ou de mai 68 et de ses répliques des années 80 et 90^[64]. Cette difficulté est bien réelle. Il faudrait en effet que, du « dedans » (de la cité, de la banlieue, de la France « d'en bas »), soient portées au grand jour et affrontées comme telles toutes les *contradictions au sein du peuple* auxquelles l'émeute a servi de révélateur (entre jeunes et vieux, travailleurs « précarisés » et – relativement – « protégés », « nationaux » et « étrangers » ou considérés comme tels, et peut-être par-dessus tout *entre les garçons et les filles* au sein de la jeunesse, qui ne forment certainement pas deux « mondes » antagonistes, mais qui ont clairement une tout autre culture du rapport à l'institution et un tout autre imaginaire de l'action)^[65]. Et il faudrait que, toujours du « dedans », soient mobilisées et articulées en pratique toutes les *médiations* constitutives de la « société civile » et porteuses de citoyenneté active (dont font partie les équipes de travailleurs sociaux, mais aussi les associations de résidents, qu'elles soient laïques ou religieuses)^[66]. Je n'ai évidemment aucune recette à proposer, de l'extérieur, en ces matières. Je me contente d'interpréter les signes qui nous parviennent et d'essayer de les transformer en questions.

-
- [1] Adaptation française élargie de l'exposé présenté le 10 mai 2006 à l'Université de Chicago à l'invitation du Franke Institute for the Humanities et du Chicago Center for Contemporary Theory. Publication dans *Lignes*, n° 21, novembre 2006. Version américaine dans *Constellations, An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Vol. 14, N° 1, New York, New School for Social Research, Wiley-Blackwell, March 2007. Je n'avais pas connaissance, au moment de la rédaction de cet article, du dossier de la revue *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 61^e année, n° 4, Paris, EHESS, juillet-août 2006, « Penser la crise des banlieues », contenant notamment de remarquables études de Robert Castel et de Stéphane Beaud et Olivier Masclet.
- [2] Cette appréciation est inexacte, je le découvre après-coup : la revue *Lignes* a publié en février 2006 (n° 19) un très beau numéro spécial sur « Le soulèvement des banlieues », dont j'aurais aimé pouvoir tenir compte.
- [3] Dans son petit livre bien envoyé, *La Psychose française. Les banlieues : le ban de la République* (Paris, Gallimard, 2006), Mehdi Belhaj Kacem en s'inspirant d'Agamben (*Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997) a joué systématiquement sur l'étymologie commune des dérivés de « ban » (vieille institution médiévale, de lointaine ascendance indo-européenne, où se rejoignent les contraires : la mise en commun et la mise hors la loi) : le ban-nissement et le ban-ni, mais aussi le ban-dit et la ban-lieu (l'étymologie de « banlieue » à partir de « ban-lieu » est attestée : cf. Jean-Marc Stébé, *La Crise des banlieues*, PUF, « Que sais-je », 1999).

- [4] Bien entendu cette opposition marque les termes extrêmes d'une polarité sociologique et politique : les « banlieues », en particulier en région parisienne, offrent tout l'éventail des conditions sociales et des conditions de vie. On se gardera d'oublier ici leur fonction importante dans la perpétuation d'un certain « service public de la culture » (à travers les théâtres et maisons de la culture), qui sert la capitale elle-même. Et l'on ne considérera pas comme un hasard que certaines des résistances politiques à l'état d'exception voulu par le gouvernement pendant les « événements » et des tentatives de médiation ou de résolution de la crise soient venus des élus de ces banlieues « populaires » aux populations contrastées (« cités », HLM, classe ouvrière stable, fonctionnaires...) comme Saint-Denis ou Aubervilliers.
- [5] Cf. le livre de Loïc Wacquant, *Parias urbains : Ghetto, Banlieues, État*, Paris, La Découverte, 2006, à qui j'emprunterai plus loin son critère « institutionnel » de définition et de comparaison des espaces de « marginalité urbaine », tout en discutant certains de ses jugements.
- [6] Saskia Sassen, *The Global City : New York, London, Tokyo*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1991.
- [7] Hans-Magnus Enzensberger, *La Grande Migration*, suivi de *Vues sur la guerre civile*, Paris, Gallimard, 1995.
- [8] On rappellera la chronologie sommaire : le 20 juin 2005, au lendemain du meurtre d'un petit garçon de la « cité des 4000 » à La Courneuve, atteint par deux balles perdues, le ministre Sarkozy se rend dans la cité (entouré d'une forte escorte policière) et, s'adressant depuis la rue aux habitants des immeubles, annonce son intention de « nettoyer au Kärcher » les zones de violence et de délinquance ; le 25 octobre, le même ministre se rend à Argenteuil pour annoncer un plan de réhabilitation des banlieues et, conspué par les jeunes habitants, renouvelle ses menaces de mise au pas en les traitant de « voyous » et de « racaille » (terme à l'occasion utilisé par les jeunes banlieusards des bandes pour se désigner par dérision, concurremment avec d'autres) ; le 27 octobre, trois adolescents poursuivis par la police qui les identifie à tort à des voleurs se réfugient dans un transformateur EDF à Clichy-sous-Bois où la police les abandonne : deux d'entre eux, Bouna Traoré et Zyed Benna, de 15 et 17 ans, meurent électrocutés, cependant que le troisième est grièvement blessé ; à cette nouvelle, des centaines de jeunes mettent le feu à des voitures et à des magasins de Clichy, enclenchant un cycle d'émeutes (principalement nocturnes) qui durera trois semaines et s'étendra progressivement à des « banlieues » et des « cités » de presque toute la France. La police et le gouvernement affirmeront successivement avoir eu la preuve qu'ils avaient affaire à des délinquants, et n'avoir jamais su que les jeunes poursuivis étaient en danger de mort. A ce jour, l'enquête interne de la police a établi que les informations rendues publiques par le gouvernement au moment des faits étaient entièrement falsifiées. Pour autant la vérité n'a pas été officiellement rétablie, et la faute gravissime des forces de police n'a fait l'objet d'aucune sanction. Cf. Hugues Lagrange, « Autopsie d'une vague d'émeutes », in *Emeutes urbaines et protestations. Une singularité française*, sous la direction d'Hugues Lagrange et Marco Oberti, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2006. Voir également le n° spécial, « Emeutes, et après ? », de la revue *Mouvements*, n° 44, Paris, La Découverte, mars-avril 2006.
- [9] Votée par l'Assemblée Nationale le 8 novembre 2006 à la demande du Premier Ministre avec le soutien des députés socialistes, la loi décrétant l'état d'urgence dans un ensemble de villes et de communes si les maires en faisaient la demande a été prolongée pour trois mois le 18 novembre (sans le soutien socialiste). Elle a permis de très nombreuses arrestations, comparutions immédiates et condamnations par les tribunaux (2787 entre le 28 octobre et le 15 novembre). Un grand nombre de maires de toutes appartenances politiques, cependant, l'ont déclarée inutile et ont refusé d'y faire appel. Cf. Evelyne Sire-Marin, « L'état d'urgence, rupture de l'État de droit ou continuité des procédures d'exception », in *Mouvements*, *op. cit.*
- [o] Cf. Sophie Body-Gendrot et Catherine Wihtol de Wenden, *Police et discriminations raciales. Le tabou français*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2003 ; Fabien Jobard, « Sociologie politique de la « racaille », in *Emeutes urbaines et protestations...*, *op. cit.*

- [1] Cf. E. Renault, *L'Expérience de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.
- 2] Parfois sous la menace : la suspension des allocations familiales pour les parents « défaillants » est périodiquement brandie.
- 3] Giorgio Agamben, *État d'exception*, Paris, Seuil, 2003.
- 4] Cf. Bertrand Ogilvie, « Violence et représentation. La production de l'homme jetable », in *Lignes*, n° 26, octobre 1995. [Je me suis fondé sur ses analyses dans plusieurs des essais repris dans mon recueil *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2009.]
- 5] Plusieurs descriptions insistent cependant, de façon frappante, sur le fait qu'à partir de la généralisation des incendies, l'objectif des « émeutiers » a toujours été davantage de « faire courir » les forces de police (et de les ridiculiser) que de les affronter au corps à corps : cf. A. Bertho, « Nous n'avons vu que des ombres », *Mouvements*, n° 44, *op. cit.*
- 6] Avec de notables exceptions : les villes de l'Ouest, et Marseille, pourtant considérée comme une ville à fortes tensions sociales et ethniques.
- 7] CNN a envoyé en Seine Saint-Denis l'une de ses journalistes vedettes, Christiane Amanpour, spécialisée dans les reportages risqués en Irak et dans d'autres zones de guerre, qui s'est elle-même mise en scène, comme à Bagdad, sur fond d'incendies de voitures et d'affrontements avec les forces policières.
- 8] Le paradoxe est que Mbembe, qui a d'abord publié en français son livre *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000 (Réed. 2005), est resté largement ignoré en France, la situation n'ayant commencé à changer quelque peu qu'à partir du moment où celui-ci, traduit en américain (*On the Postcolony*, Berkeley (CA), University of California Press, 2001), a fait l'objet de discussions animées dans les universités d'outre-Atlantique.
- 9] *Commentary* N° 174, Dec. 1, 2005 (<http://www.binghamton.edu/fbc/174en.htm>). Il est certainement inutile de présenter ici Wallerstein, sauf pour rappeler que son travail depuis des décennies se déroule à la fois en France et aux États-Unis. J'ai publié avec lui en 1988 *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, rééd. 1997.
- o] Voir en particulier sa chronique « French Suburbia 2005 : the Return of the Political Unrecognised », écrite pour la revue *Lettre Internationale*, n° 71, Berlin, Winter 2005-06 (une version française développée figure dans le numéro de *Lignes*, février 2006, cité ci-dessus, sous le titre : « Le retour du politique oublié par les banlieues »). Philosophe indianiste et féministe originaire de Yougoslavie, qui depuis l'éclatement des guerres balkaniques vit et enseigne principalement en France, Rada Ivekovic est l'auteur notamment de *Le Sexe de la nation*, Paris, Éditions Leo Scheer, 2003.
- 1] L'ambivalence de la culture du « rap », à la fois langage de révolte et de provocation contre l'appareil répressif et « code » sexiste (susceptible cependant d'un usage ironique) a été l'un des enjeux interprétatifs des événements de novembre 2005. Elle a trouvé un écho jusque dans les colonnes du *New York Times*, dans la forme d'un violent éditorial de David Brooks : « Gangsta, in French », 10 novembre 2005.
- 2] Voir les travaux, en particulier, de Gayatri Spivak.
- 3] Publié le 7 novembre 2005 sur www.icicemac.com (reproduit sur le site de la LDH de Toulon et sur le site de *Multitudes* <http://multitudes.samizdat.net> le 19/11/2005).
- 4] Voir http://multitudes.samizdat.net/_Mbembe-Achille mis en ligne le 24 novembre 2005.
- 5] Expression empruntée au philosophe catalan Josep Ramoneda, dans un article d'*El País* : « De l'État social à l'État pénal » (8 novembre 2005), et qu'on trouve aussi chez Loïc Wacquant (*op. cit.*).

- [6] Mbembe ne tient pas suffisamment compte, à mon avis, dans cette description, d'une autre tradition étatique : celle qui vient du régime de Vichy, comme on le voit en ce moment dans la chasse aux « enfants sans papiers » jusque dans les locaux scolaires. Mais ces deux traditions ne sont certes pas étanches l'une pour l'autre...
- [7] La critique de Mbembe recoupe, sans s'y identifier, celle que développent les porte-parole du mouvement des « Indigènes de la République », sur lequel je reviens plus loin.
- [8] C'est-à-dire d'un local utilisé pour le prêche et la prière des musulmans, car il n'y a pas de véritables mosquées dans les banlieues françaises : leur construction demeure entravée par tout un système d'obstacles concertés.
- [9] Appel du Conseil Français du Culte Musulman transmis à l'Assemblée Nationale le 8 novembre 2005 et réitéré ensuite dans les régions.
- [o] Sur le développement et les limites de « l'islam néocommunautaire » dans la jeunesse d'origine immigrée, cf. malgré la date déjà ancienne le livre de F. Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1998.
- [i1] Il y a bien entendu toute sorte de variétés de « l'islam politique », nullement interchangeables : modéré et extrémiste, traditionaliste et moderniste, assimilationniste et sécessionniste. Je porte ce diagnostic rapide *toutes tendances confondues*.
- [2] O. Roy, *L'Échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1992 ; Bernard Dréano, « Notes sur l'islam politique en France », 15 février 2005, Réseaux citoyens, http://www.reseauxcitoyens-st-etienne.org/article.php3?id_article=541.
- [3] Ainsi Jacques Chirac : « Il s'agit d'une crise identitaire » (pas d'une crise sociale), ou Paul Thibaud (ancien directeur de la revue *Esprit*) : « Il s'agit d'une crise sociale » (pas d'une crise d'identité)... Mais tous deux sont obligés d'évoquer de façon générique le fait de la *discrimination* et de la révolte qu'elle engendre. On a ici l'indice des deux herméneutiques rivales du mouvement de novembre 2005, qui tendent à se partager les interprétations (malgré des tentatives de conciliation ou d'addition) : réduction à la classe, réduction à la race. Aucune des deux, livrée à elle-même, ne peut rendre compte de l'*excès* ou de l'*anomalie* que présente l'événement par rapport à ses modèles ou préfigurations.
- [4] C'est le sens bien évidemment de l'entreprise de Wacquant, déjà citée, pour l'essentiel fruit d'enquêtes de terrain et de l'élaboration d'un modèle théorique comparatif du rapport marginalité-institution en France et aux États-Unis (banlieues et ghettos). Cependant Wacquant qui parle de « logique mixte » ou d'« émeutes mixtes », tend me semble-t-il à considérer le facteur de classe comme *principal* et le facteur de race (ou d'ethnicité) comme *secondaire*.
- [5] Voir l'ouvrage comparatif sous la direction de Christophe Bertossi : *European Anti-Discrimination and the Politics of Citizenship, France and Britain*, à paraître chez Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2006.
- [6] Robert Castel, *L'Insécurité sociale, Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil, 2003.
- [7] Thématique agitée aussi bien par des hommes politiques de droite que de gauche, et notamment par les deux principaux candidats déclarés à la présidence de la République (Nicolas Sarkozy, Ségolène Royal).
- [8] *Déclaration* de Mme Hélène Carrère d'Encausse à la télévision russe : « Tout le monde s'étonne : pourquoi les enfants africains sont dans la rue et pas à l'école ? Pourquoi leurs parents ne peuvent pas acheter un appartement ? C'est clair, pourquoi : beaucoup de ces Africains, je vous le dis, sont polygames. Dans un appartement, il y a trois ou quatre femmes et 25 enfants. Ils sont tellement bondés que ce ne sont plus des appartements, mais Dieu sait quoi ! On comprend pourquoi ces enfants courent dans les rues. » (*Libération* du 16 novembre 2005). On notera la syntaxe relâchée dont

se sert la Secrétaire perpétuelle de l'Académie Française quand elle veut « faire grand public ».

- 9] Cette construction et les effets psychologiques qu'elle entraîne sont décrits en détail par Evelyne Ribert : *Liberté, égalité, carte d'identité. Les jeunes issus de l'immigration et l'appartenance nationale*, Paris, La Découverte, 2006, chap. 5 : « D'éternels enfants d'immigrés ».
- o] Pour une discussion récente des limites de validité de cette opposition, voir Olivier Schwartz : « Haut, bas, fragile. Entretien avec Annie Collovald », in *Vacarme*, n° 37, automne 2006.
- 1] Jacques Donzelot, *Quand la ville se défait. Quelle politique face à la crise des banlieues*, Paris, Seuil, 2006 ; Cyprien Avenel, « Les émeutiers de la politique de la ville », in *Mouvements*, n° 44, *op. cit.* Le passage généralisé du capitalisme à la concurrence des territoires est décrit par Pierre-Noël Giraud dans *L'Inégalité du monde*, Paris, Gallimard, « Folio », 1996.
- 2] Je me distingue sur ce point (terminologique, mais aussi politique) de Loïc Wacquant qui parle de « déprolétarianisation » parce qu'il identifie le « prolétariat » à la *classe ouvrière organisée*, sinon institutionnalisée, du capitalisme industriel stable ; je parle au contraire de « reprolétarianisation » parce que dans l'usage originel du terme, chez Marx, il se distingue de la « classe ouvrière » et connote l'insécurité de la condition du salarié « attiré et repoussé », sans défense devant le capital.
- 3] Voir le site du Mouvement des Indigènes de la République : <http://www.indigenes-republique.org/>.
- 4] Cf. E. Balibar, « Sujets ou citoyens. Pour l'égalité », *Les Temps Modernes*, mars-avril-mai 1984 ; réédité dans *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992 ; *Race, nation, classe. Les identités ambiguës* (avec Immanuel Wallerstein), *op. cit.*
- 5] Dès ce moment pourtant il y a un risque de mimétisme : dès lors qu'on constate l'insistance idéologique et institutionnelle de cette absurdité – des « immigrés » nés en France de parents qui sont parfois eux-mêmes français –, il est tentant d'en rechercher la cause *en amont*, dans les « origines ». Non pas toutefois comme le fait le discours raciste (ils portent toujours encore avec « eux » les stigmates de leurs origines indélébiles – couleur, mœurs, aptitudes, religion) mais, à l'envers, selon un renversement typique de la tradition antiraciste (ce qui les stigmatise n'est jamais que l'effet, l'image projetée du système et des préjugés ancestraux ; en dernière instance, c'est toujours le système « colonial » qui a asservi leurs pères et leurs ancêtres). Le signifiant « indigènes de la République », toutefois, est moins simple et moins instrumentalisable que cela : il pourrait paradoxalement laisser entendre aussi l'inverse, dans une sorte de « retournement performatif » du discours colonial (les « indigènes » de la République française, nés de son sang et sur son sol, *c'est nous*, qu'elle ne veut justement pas reconnaître....). Cette interprétation ironique aurait l'avantage de ramener au centre de la question la désignation et l'exclusion comme « étranger » de ce qui est le produit le plus authentique de l'histoire *propre, nationale*.
- 6] L'article 2 de la Constitution française de 1946 (repris dans les suivantes) dit que : « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion... » Sur les formes et les effets pratiques de cette contradiction béante, voir V. De Rudder, C. Poirer, F. Vourc'h, *L'Inégalité raciste. L'universalisme républicain à l'épreuve*, Paris, PUF, 2000.
- 7] Et à l'occasion par la façon dont ils révoquaient des droits de citoyenneté acquis, comme dans le cas de la « dénationalisation » des Juifs décrétée par le régime de Vichy. Sur le prolongement en Algérie dans la forme de l'abrogation du décret Crémieux, cf. le beau livre récent de Benjamin Stora : *Les trois exils juifs d'Algérie*, Paris, Stock, 2006.
- 8] Etienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'Etat, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001.
- 9] Une telle description s'expose à l'objection selon laquelle, pour les *nationaux* au moins, les droits civiques sont accessibles à tous. Et il n'est pas indifférent qu'au lendemain de l'émeute ait été

enclenché un mouvement pour l'inscription des jeunes des banlieues sur les listes électorales, initié par le comédien Jamel Debbouze et le rappeur Joey Starr. Mais il a trouvé très vite ses limites, sans doute en raison de l'évidence aux yeux des intéressés du décalage entre le droit formel et la représentation politique effective, qui vaut aussi bien pour les « nationaux » et contribue à en faire des « étrangers de l'intérieur ».

- o] Souvent elle-même d'origine « immigrée », mais dans un autre contexte historique, dont faisait intégralement partie un degré élevé d'organisation politique et syndicale de la classe ouvrière : cf. sur ce point les remarques pertinentes de Stéphane Beaud et Michel Pialoux en conclusion de leur livre prémonitoire : *Violences urbaines, violence sociale. Genèse des nouvelles classes dangereuses*, Paris, Fayard, 2003. Sur le vote FN, voir les chiffres donnés et commentés par Nonna Mayer au moment de la Présidentielle de 2002 : http://www.tns-sofres.com/etudes/dossiers/pres2002/itv_mayer.htm.
- 1] Ce thème, bien qu'à partir de prémisses différentes, est commun à Herman van Gunsteren, *A Theory of Citizenship. Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Boulder (CO), Westview Press, 1998, pour qui l'essence de la citoyenneté est son « acquisition » (*citizenship in the making*), et à Jacques Rancière, pour qui la démocratie n'est pas un « régime politique », mais un mouvement de revendication et de critique des oligarchies (*La Haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005).
- 2] J. Rancière, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995.
- 3] Non seulement cette question n'est pas étrangère à la réflexion des « Indigènes de la République », dont j'ai critiqué l'angle d'approche à mes yeux unilatéral, mais elle fait probablement partie de leurs mobiles : pour ceux de leurs animateurs qui appartiennent à la plus ancienne génération (comme Said Bouamama), il s'agit en effet de vétérans de la « marche des beurs » et de « convergence 84 » qui, il y a plus de 20 ans déjà, au nom de « l'égalité », avaient cherché sur le terrain et devant l'opinion publique la formule « alchimique » convertissant la violence subie et exercée en dynamique de conquête des droits et de la citoyenneté.
- 4] Cette caractérisation est présente même chez des auteurs qui accordent la plus grande *importance politique* aux révoltes de banlieues (et – toutes proportions gardées – de ghettos), et y voient le révélateur privilégié du dilemme devant lequel se trouve placée la société capitaliste telle que l'a « restructurée » le néo-libéralisme : refondation de l'État social, ou triomphe de l'État pénal. Ainsi Loïc Wacquant, *op. cit.*, p. 36.
- 5] Voir l'histoire des rapports entre « démocratie » bourgeoise et « représentation » écrite livre après livre par Pierre Rosanvallon : *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992 ; *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998 ; *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000).
- 6] Tel qu'il est présenté dans les *Principes de la philosophie du droit* de 1820, §§ 243-244. Je dois à Bertrand Ogilvie (« Violence et représentation... », art. cité.) d'avoir attiré mon attention sur la nécessité de ce « retour » depuis Marx jusqu'à un certain (moment de) Hegel.
- 7] Sur cette catégorie, cf. E. Balibar, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, Paris, Éditions de l'Aube, 1998, et Robert Castel, *L'Insécurité sociale*, *op. cit.*
- 8] Les journalistes de télévision, à un moment donné, se sont posé la question de savoir si la diffusion des images d'incendies nocturnes n'en relançait pas la dynamique, et ils ont décidé de procéder à une censure au moins partielle de leurs reportages.
- 9] Arrestation hypermédiatisée des agresseurs présumés d'un détachement de CRS en patrouille nocturne à la cité des Tarterêts de Corbeil-Essonnes le 25 septembre 2006.
- o] Pour ce qui concerne la région parisienne, on a souvent remarqué que le « périphérique » constituait une véritable frontière : cf. l'article de Serge Michel dans *Le Monde* du 28 avril 2006 : « Au-delà du

périph', c'est l'Amérique ».

- 1] J'avais analysé déjà ce processus dans *Droit de cité* (op. cit., p. 109 sq. « L'impuissance du Tout-puissant »).
- 2] Je reprends ce terme à Olivier Schwartz (« Haut, bas, fragile. Entretien avec Annie Collovald », art. cité), qui lui-même l'emprunte à Louis Chauvel : *Le Destin des générations*, Paris, PUF, 1998.
- 3] Cf. à nouveau Olivier Schwartz, (*ibid*) : « Il y a eu une tendance à opposer d'un côté le mouvement des banlieues de l'automne 2005, issu de la relégation et de l'exclusion, et de l'autre le mouvement anti-CPE présenté comme un pur mouvement de classes moyennes. Or il y avait de toute évidence, dans les manifestations anti-CPE, de très nombreux lycéens qui ne relevaient pas des classes moyennes ! Ils étaient issus du "9-3", comme on dit aujourd'hui, ou du 91 "profond" (...) ils étaient issus des "banlieues"... » (p. 51).
- 4] C'est sur cette différence des logiques, des processus politiques, qu'il faut insister d'abord, et non sur l'hétérogénéité des « bases sociales », voire des « populations » concernées, comme l'a fait la presse internationale et la classe politique. Dans la révolte des banlieues, ont participé non seulement des adolescents déscolarisés, mais aussi de jeunes chômeurs poussés au désespoir par l'inutilité de leurs diplômes annulés par la discrimination à l'embauche : cf. Hugues Lagrange, « Autopsie d'une vague d'émeutes », in *Émeutes urbaines et protestations*, op. cit.
- 5] On peut tout à fait accorder à Nacira Guénif-Souilamas (« Le balcon fleuri des banlieues embrasées », in *Mouvements*, n° 44, op. cit., pp. 31-35), que l'antagonisme des garçons et des filles dans les cités a été mystifié et recouvert de stéréotypes racistes (fondamentalement : anti-arabes) par le discours officiel et une partie des intellectuels, en particulier (comme le soulignait déjà Rada Ivekovic) pour occulter la *généralité* des préjugés sexistes dans la société française en les projetant systématiquement « chez l'autre ». Il n'en résulte pas, sauf par un vœu pieux, que la violence des émeutes ne soit pas puissamment sexuée, et que cela ne soulève pas un problème politique incontournable.
- 6] J'insiste sur ce point particulièrement délicat : s'il est vrai que la révolte des banlieues n'a pas mobilisé un discours religieux, il n'en reste pas moins que les associations culturelles à base religieuse, en premier lieu musulmanes, jouent et peuvent jouer un rôle de premier plan dans la reconstitution d'une représentation et la mise au jour des contradictions de l'expérience collective, au risque de s'y transformer elles-mêmes : avant de crier ici au risque de « communautarisme », il faut se demander si ce n'est pas avant tout l'ostracisme qui renforce le communautarisme, et à quelles conditions la politique pourrait transformer le communautarisme en universalisme « civique ». La même interrogation vaut sur l'autre bord : par exemple en ce qui concerne le mouvement des « indigènes », éminemment laïque.

12. VERS LA CO-CITOYENNETÉ

Étienne Balibar

Étienne Balibar, né en 1942, est professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine. Il a publié *Lire le Capital* avec Louis Althusser, Roger Estabiet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, 1965 ; réédition aux PUF, coll. « Quadrige », 1996) ; *Spinoza et la politique* (PUF, 1985) ; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* avec Immanuel Wallerstein (La Découverte, 1988) ; *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993) ; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1997 ; réédition augmentée PUF, 2002) ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* (La Découverte, 2001) ; *Violence et civilité* (Galilée, 2010).

Cet exposé est doublement inachevé et provisoire – bref il demeurera largement programmatique^[1] : en raison des conditions de sa préparation écourtée ; et en raison de la complexité croissante des questions auxquelles il m'a semblé nécessaire de faire référence, autour d'un énoncé par lequel j'essaye de nous provoquer à sortir des sentiers battus : « Une citoyenneté nomade est-elle possible ? », ce qui veut dire à la fois : à quelles conditions, si une telle citoyenneté de l'âge des migrations est possible, devient-elle aussi pensable ? Et à quelles conditions, si elle est devenue « nécessaire » comme objet de pensée, une citoyenneté « nomade » est-elle aussi possible comme institution ?

Ces conditions, à l'évidence, doivent être multiples et improbables. Elles relèvent à la fois du droit, de la politique, de l'économie, de la culture, voire de la philosophie^[2]. Si elles étaient réunies, elles équivaldraient à une révolution dans l'histoire d'une institution, ou mieux encore d'un *principe d'institution* de la « cité », du « politique », qui en a déjà connu plusieurs, dans une histoire marquée de disparitions et de renaissances. Elles vont au-devant de certaines exigences des transformations – encore à peine esquissées – du politique dans le monde où nous vivons, mais aussi à l'encontre de certaines de ses structures les plus profondément enracinées, qui ne sont pas toutes, il s'en faut, des structures d'oppression ou de domination, ou ne peuvent s'y réduire, et qui relèvent de la conscience collective mais aussi d'un certain inconscient transindividuel. Elles forment donc à la fois des

1

2

conditions de possibilité et des conditions d'impossibilité. Je me propose de les examiner aujourd'hui sous quatre chefs :

1. l'idée de droit à la circulation comme droit « fondamental » ;
2. les paradoxes ontologiques et les effets anthropologiques de la mondialisation ;
3. les mouvements de territorialisation et de déterritorialisation du citoyen, qui évoquent à la fois les structures de la souveraineté et l'élimination du « peuple » (en pensant à la question de Deleuze : « quel peuple à venir ? ») ;
4. les perspectives et les instruments de l'institution du droit de circulation comme citoyenneté du transit, ou du chemin (*civitas vaga*).

1 - LE DROIT À LA CIRCULATION COMME « DROIT FONDAMENTAL »

Ce droit a été reconnu progressivement (non sans conflits et tragédies) comme un droit fondamental, et a trouvé son expression dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, en même temps que son corrélat : le droit de *séjour* ou de *résidence*^[3]. Ce qui pose un double problème : celui de sa mise en œuvre et celui de son statut de « principe » ou de « fondement ».

3

Parmi les obstacles à la mise en œuvre du droit de circulation, certains relèvent des *faits* ou des *conditions* requises, qui rendent difficile ou impraticable une complète libération de la circulation des personnes. Les juristes ont tendance à les considérer comme des contingences externes à la forme juridique, et les politiques réalistes comme des nécessités historiques, renvoyant à la formation des États-nations, c'est-à-dire aux rapports de pouvoir dont le contrôle des populations et de leurs déplacements est le siège. Plus profondément ils renvoient aux *contradictions* affectant l'idée même d'une liberté absolue de circulation, dont il faut examiner le statut par comparaison avec d'autres droits fondamentaux, par exemple celui de la liberté d'expression et de communication. L'on sait que de ce point de vue il y a de considérables différences entre les États, même « démocratiques », particulièrement entre l'Europe et les États-Unis : lors même que la liberté d'opinion et d'expression est considérée comme un principe constitutionnel, personne (sauf peut-être les anarchistes conséquents) ne pense qu'il soit possible de *tout dire* en *toutes circonstances* ou devant *tout public*, y compris les insultes, les menaces, les provocations ... Il en irait de même, *mutatis mutandis*, du droit de libre circulation. Il existe un point où la liberté non contrôlée se détruit elle-même.

4

D'où le problème que pose le statut de « principe » ou de « droit fondamental » attribué au droit de circulation, qui implique dans nos États modernes sa

5

constitutionnalisation^[4]. A la limite il s'agit de savoir dans quelle mesure la *restriction* plus ou moins inévitable de la portée d'un principe par les conditions de son application n'aboutit pas finalement à sa négation. Le même problème vaut bien entendu, à nouveau, pour d'autres principes fondamentaux, à commencer par celui de la souveraineté du peuple instituée dans les formes parlementaires, bureaucratiques, du « pouvoir constitué ». Si les restrictions, les régulations qu'implique l'institution d'un droit le vident en fait de sa substance ou le réduisent à presque rien, alors son énoncé ou sa proclamation sont dénués de valeur politique et même juridique. La critique marxiste et révolutionnaire de la « démocratie bourgeoise » et de son « abstraction » n'a cessé d'insister sur ce point, voire de l'exploiter pour proposer des « alternatives ».

Ces deux problèmes sont évidemment liés. Il suffit pour s'en rendre compte de remonter à la façon dont la Déclaration universelle des droits de l'homme, parlant « universellement » ou *sub specie universitatis*, a proclamé de façon performative le droit à la circulation : « 1. Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un État. 2. Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays » (art. 13). En comparant cet énoncé à d'autres voisins ou plus éloignés dans la Déclaration, on peut faire un certain nombre de constatations :

- a. l'énoncé du droit de circulation participe d'une structure caractéristique qu'on peut dire antithétique ou antagonique, particulièrement illustrée par l'art. 15 (« 1. Tout individu a droit à une nationalité. 2. Nul ne peut être arbitrairement privé de sa nationalité, ni du droit de changer de nationalité. »), qui considère comme corrélatives deux libertés inverses, et recherche leur unité ou leur équilibre (en l'occurrence quitter son pays – *country* – ou y revenir)^[5] ;
- b. le droit de circulation des personnes constitue une application du droit à la « personnalité juridique » tel que proclamé à l'art. 6 (« Chacun a le droit à la reconnaissance en tous lieux de sa personnalité juridique »), lequel pourrait être désigné, en termes arendtiens, comme une énonciation du *right to have rights* ou du « droit aux droits ». Il est évidemment significatif que ces textes appartiennent tous à la même conjoncture de l'immédiat après-guerre et de la tentative pour proscrire les politiques de déportations et de dénationalisations de populations entières, sans parler de leur extermination qui, comme le souligne Arendt, suppose que les individus appartenant à une communauté politique (donc en pratique à un État) soient préalablement privés de leur personnalité juridique^[6]. Mais cette application s'accompagne aussitôt d'une détermination, et c'est là que

commence à se poser le problème de la négation (*determinatio negatio est*) ;

- c. la détermination tourne entièrement autour du rôle de pivot de la notion de « pays » (*country*) : chacun a « son pays », au double sens du génitif (un *membership* et un *belonging* : j'appartiens à un pays, ce pays est le mien, il m'appartient en même temps qu'à d'autres qui en sont de ce fait les co-propriétaires), à quoi ne fait pas obstacle, au contraire, le fait qu'il puisse *en changer*, en changeant à la fois de place et d'appartenance selon certaines procédures. Cette exception confirme la règle. Le double droit « antagonique » défini comme un principe est donc une *articulation* de l'intérieur et de l'extérieur du « pays », en clair d'un statut national et d'un statut international de la personne. Non seulement, donc, il n'abolit pas la « frontière » comme institution, mais il la légitime ou lui *redonne* une légitimité démocratique et libérale dont elle avait été privée par les politiques de dénationalisation forcée (qui renaissent aujourd'hui sous le nom de purification ethnique) ;
- d. le droit à la circulation est en ce sens corrélatif d'une certaine institution territoriale de la souveraineté du peuple telle qu'énoncée dans l'article 21 (« 1. Toute personne a le droit de prendre part à la direction des affaires publiques de son pays (...) 2. Toute personne a droit d'accéder, dans des conditions d'égalité, aux fonctions publiques de son pays. 3. La volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics ... »), ce qui prenait tout son sens dans le contexte de la lutte contre les totalitarismes et de la décolonisation commençante, ainsi que des luttes à venir pour les droits civiques contre la ségrégation institutionnelle aux États-Unis, en Afrique du Sud, etc. Retenons que le droit de circulation ainsi défini n'est pas séparable d'une appartenance fortement énoncée à travers la référence à « son pays », mais sans que soient précisées les conditions auxquelles un individu peut considérer un pays comme « le sien » ...

Cependant la lecture de ces textes nous permet aussi d'anticiper quatre types de difficultés qui sont devenues plus manifestes avec le temps :

- certaines seront liées à la relativisation et même au brouillage des frontières, donc de la différence entre le fait d'être ici ou là, *d'ici et d'ailleurs*, avec le surgissement de populations qu'on peut dire « nomades » dans un sens nouveau, ou mieux encore *ubiquitaires* (puisqu'elles partagent leur temps et leur résidence, donc leur vie, entre plusieurs lieux, plusieurs territoires relevant d'États différents – condition que, naturellement, les bureaucraties détestent et cherchent à rendre invivable par tous les moyens, même si en réalité ces déplacements sont à la fois réglés et réguliers) ;

- certaines seront liées à la dégénérescence de la « souveraineté du peuple » comme principe constitutionnel effectif, avec l'accentuation du caractère oligarchique et technocratique des démocraties elles-mêmes, la monopolisation du pouvoir politique par des bureaucraties échappant au contrôle des populations (ce que, bien entendu, le transfert même partiel des lieux de décision à un échelon supranational n'atténue pas, mais renforce) ;
- certaines renvoient au fait que la légitimation (ou relégitimation) démocratique-libérale de la frontière comme institution (succédant, on le sait, à de terribles phénomènes de rectification de frontières, impliquant l'amputation, la partition, le changement de statut de nations entières et de territoires gigantesques dans toutes les parties du monde) repose manifestement sur un *primat de l'individu* (une sorte d'individualisme méthodologique pratique) dans le rapport de l'individu au collectif (groupe ou communauté) qui porte les dynamiques de revendications de droits et les conquêtes ou « inventions » (comme dit Lefort) de droits fondamentaux ou « politiques des droits de l'homme ». Mais derrière l'individu se cache l'État (nation) qui est seul chargé de reconnaître ces droits ou de les garantir aux individus. Tendanciellement ces textes renvoient la *circulation aux individus* et identifient la *résidence à une « appartenance collective »*. Les individus se déplacent et les collectifs sont sédentarisés par l'État. Déjà la réalité des problèmes de réfugiés et de déplacements de populations tels qu'Arendt les réfléchissait dans son étude sur « la crise de l'État-nation » (2^e partie des *Origines du totalitarisme*) était en contradiction avec cette présentation. A fortiori est-ce le cas si nous prenons en compte des phénomènes de migration qui concernent des masses et non des individus (même si c'est toujours, il faut le noter, l'individu qui joue sa vie ou sa mort dans la tentative de passer les frontières). Ce qui veut dire aussi que l'un des objectifs de la Déclaration est de faire rentrer de tels déplacements collectifs ou massifs dans la catégorie du *catastrophique* ou de *l'exceptionnel* en les traitant comme des agrégats de multiples voyages « individuels ». Tout ceci est pleinement cohérent avec une représentation libérale des migrations de travail, dans laquelle des déplacements massifs, réguliers, voire organisés, sont ramenés à l'effet statistique d'un « grand nombre » de déplacements individuels que le hasard amènerait à se produire sur les mêmes chemins ... ;
- enfin certaines difficultés sont en germe dans le fait que la Déclaration, d'une façon générale, ne se limite pas à une notion de *droit formel*, au sens d'une proclamation de principes sans effectivité, mais évoque un *droit matériel* ou effectif, c'est-à-dire pose que sans des moyens de l'inscrire dans les faits un droit fondamental à proprement parler « n'existe pas ». Il en va ainsi pour le droit de propriété, la liberté d'expression, le droit à la famille et à la religion, etc., et même pour le *droit au travail* (art. 23). Or elle répartit en quelque sorte les deux

côtés de la « norme de droit » (au sens kelsénien) – l’universalité de la forme et les conditions particulières de l’effectivité – entre les deux espaces que sépare la frontière (ce qui a aussi pour résultat de faire de celle-ci une sorte de « schème » universel *a priori* de l’interprétation des droits de l’homme). L’art. 19, dont on peut généraliser le sens, dit que la forme est « sans considération de frontières » (« Tout individu a droit à la liberté d’opinion et d’expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considération de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d’expression que ce soit »), tandis que l’art. 28 définissant un certain « ordre » montre bien que l’effectivité dépend de *l’État* (c’est-à-dire de l’État-nation) qui est le « sujet » des obligations sociales et internationales et donc responsable de la mise en vigueur de la loi, ou de l’entrée des principes dans la réalité (« Toute personne a droit à ce que règne, sur le plan social et sur le plan international, un ordre tel que les droits et libertés énoncés dans la présente Déclaration puissent y trouver plein effet »).

2 - PARADOXES ONTOLOGIQUES ET EFFETS ANTHROPOLOGIQUES DE LA MONDIALISATION

Ces grands mots philosophiques ne doivent pas susciter l’effroi. Voici le sens que je leur donne : *ontologiques* renvoie à la remise en question de l’opposition classique entre les « personnes » et les « choses », sur laquelle est fondée notre pensée juridique et dont l’application disjonctive (au sens d’une *disjonction exclusive* : tout ce qui est doit être soit « personne » soit « chose » mais ne peut être à la fois l’un et l’autre) finit par produire la paralysie d’une pratique sociale qui lui est de plus en plus irréductible (qu’elle formalise de moins en moins bien) ; *anthropologiques* renvoie au fait que les différences de traitement des individus ou des groupes (des individus et des communautés) au regard de la circulation ne constituent pas seulement un problème social et donc politique mais plus radicalement une mise en question de la façon dont la société nationale et internationale *mondialisée* institue « l’humain », le catégorise et le hiérarchise de façon à contrôler sa « reproduction » sélective, rendant certains rapports sociaux possibles, d’autres impossibles ou très difficiles, c’est-à-dire *risqués* (en faisant en quelque sorte des « rapports sociaux à risque », comme on parle de « société du risque »)^[7]. Ce qui est le cas singulièrement du « voyage », non pas tant en raison du terrorisme ou du banditisme international qu’en raison de la « chasse » à certains voyageurs organisée par les polices des États d’immigration.

Pourquoi éprouvé-je le besoin de faire ici appel à ces abstractions philosophiques ? Si nous repartons de l’idée de « droits fondamentaux », appelant une régulation

(comme la liberté d'expression ou d'association), nous poserons la question : n'est-ce pas le cas que les transformations du monde contemporain (communément désignées du nom de « mondialisation », en l'occurrence presque tautologique) aboutissent à *vider de tout contenu* le droit de circulation « universellement » proclamé, ou que la *mise en œuvre* du principe est en réalité sa dénaturation, la négation de son effectivité ? Il faudra se demander si c'est parce que l'idée même d'un droit universel à la circulation est contradictoire, ou si c'est parce que les *conditions* nécessaires à la validité d'un principe universel quand il en vient à concerner un très grand nombre d'êtres humains, ou une multitude, n'ont pas été créées. Mais il faudra aussi naturellement se demander *si c'est nouveau* : quelle a donc été la réalité du « droit de circulation », c'est-à-dire de la liberté de se mouvoir, selon les époques, selon les régions du monde ou les aires de civilisation, et selon les catégories sociales considérées ? D'où l'importance fondamentale d'une étude comparative qui porterait à la fois sur les quantités et les qualités ou les modalités de la circulation. Et il faudra se demander si les transformations actuelles peuvent être considérées comme inattendues. Les formulations de la Déclaration universelle des droits de l'homme n'étaient-elles pas d'emblée une fiction, recouvrant une réalité tout à fait contraire : un contrôle à la fois *massif et restrictif* de la liberté de circulation, en particulier sous ses formes *collectives*, les migrations de travail, les échanges et déplacements de populations liés à la fin de la colonisation. On touche par là à une réflexion sur la fonction politique performative des énoncés méta-juridiques de « droits fondamentaux ».

Je commencerai par rappeler deux phénomènes caractéristiques de la mondialisation capitaliste actuelle : d'une part sa *disparité* selon les « objets » et les « sujets » que concerne le *laisser passer* du principe libéral ; d'autre part son *inégalité* et donc son caractère profondément discriminatoire selon le statut social des personnes (dont fait partie intégrante, de ce point de vue, l'appartenance nationale à des « nations » et des « nationalités » au statut inégal et inégalement reconnu à l'échelle mondiale).

Là encore, toutes sortes de préalables sont requis : le concept de *circulation* est beaucoup trop indifférencié, il faudrait le soumettre à une élaboration « catégorielle » qui a elle-même une signification ontologique et anthropologique^[8]. C'est ce que font les juristes, les géographes, les urbanistes, mais (je pose la question) peut-être pas suffisamment les sociologues, les philosophes politiques et les politologues. Il s'agirait, en contrepoint d'une « topologie » des régions du monde (qu'on ne peut plus aujourd'hui ramener à des oppositions aussi simples que « centre » et « périphérie », ou « Nord » et « Sud »), avec ses routes et ses frontières, d'articuler selon leurs complémentarités et leurs

oppositions *circulation et communication*^[9], *migration et voyage, mobilité et stationnement, déplacement et résidence* (settlement), etc. Toute discussion de la liberté de circulation est aussi bien entendu une discussion de la configuration et de la constitution matérielle de l'espace mondial et de ses transformations. Aux « espaces politiques »^[10] et aux « politiques de l'espace » correspondent des politiques de la circulation et des régimes de circulation dont l'histoire n'est pas moins décisive pour une anthropologie historique générale. En réalité elles ne peuvent être séparées, comme le montrent depuis quelques années maintenant les travaux de Nigel Thrift, de Saskia Sassen, de Manuel Castells^[11].

Si l'on suppose que le monde actuel « mondialisé » est régi par le *libéralisme*, où règne le « laissez faire, laissez passer », on ne comprend plus pourquoi la disparité entre les « circulations » est aussi grande, puisque « the dominant view among both classical and neo-classical economists is that both the free mobility of capital and labor is essential to the maximization of overall economic gains »^[12]. Il faut se placer au contraire au point de vue d'un *capitalist world system*, comme le définit Wallerstein, dans lequel les inégalités sociales entre régions sont fondamentales pour la production des « rentes » (ou des surprofits, et donc des profits eux-mêmes : le capitalisme actuel moins que jamais recherche simplement le profit, mais le surprofit), et où les structures politiques qui contrôlent la force de travail (dédoublée en « chose » et « personne ») ont des impératifs qui servent « en gros » et « à long terme » la logique économique, mais la contredisent « en détail » et « au présent » (un présent qui n'a pas de fin prévisible). On observe tout particulièrement ce paradoxe dans les « régions frontières » (ou les « semi-périphéries » au sens de Wallerstein) de l'économie-monde, où se concentrent les inégalités mondiales et leurs conséquences anthropologiques. Il suffit de se rendre sur la frontière des États-Unis et du Mexique, ou celle du Sud méditerranéen, où se construisent aujourd'hui des « barrières » étonnamment semblables pour bloquer le déplacement des personnes^[13].

La disparité caractéristique du « laisser passer » qui délimite aujourd'hui le droit à la circulation n'est plus du tout réductible à l'opposition des personnes et des choses, car il y a inflation d'êtres *intermédiaires, transindividuels*, qui ne sont ni personnes ni choses mais participent de l'un et de l'autre. Ils viennent en un sens réactiver la *troisième catégorie* du droit romain (et, en arrière-plan, de l'ontologie stoïcienne qui le sous-tend), celle des « actions ». Mais ce sont des actions sans agent, en tout cas *sans agent* unique, individualisé, qui soit le « propriétaire » exclusif de ses actions et le garant de leur « propriété » (*convenientia*), le responsable de leurs effets. Ce qui s'intensifie aujourd'hui, c'est la circulation des marchandises, des capitaux et de la monnaie, mais surtout de *l'information* (dont

relève à beaucoup d'égards la circulation des capitaux, et qui est largement marchandisée), tandis que ce qui est restreint, c'est la circulation des personnes – à la fois sous prétexte de protection économique, de conservation des « identités nationales » (même lorsque, comme en France ou aux États-Unis, elle est définie en termes « universalistes ») et de sécurité dans une période de guerres, de terrorismes, de menaces subversives. En fait c'est la circulation de *certaines personnes*, on va le voir. Le dilemme ontologique des personnes et des choses est en pleine crise, car l'information n'est ni l'un ni l'autre. Sa mise en circulation relève d'une *hypercirculation* qui, d'un côté, se substitue à la circulation des personnes, en compensant leur immobilité par l'ubiquité de leur travail (cf. la délocalisation des services informatiques en Inde, aux Philippines, etc.), et de l'autre accentue les restrictions aux déplacements. Qui a accès à l'informatique ne doit plus « chercher du travail » à l'étranger, mais qui n'a pas accès à l'informatique est doublement exclu de la circulation (voir l'exemple des populations des zones désindustrialisées d'Europe dont parlent les films de Bruno Dumont et les romans de Dominique Manotti) ^[14].

D'où le second aspect : l'inégalité gigantesque du droit de circulation et de la mobilité des personnes. Il y a toute une phénoménologie de la relation inégale à la mobilité transnationale des personnes à développer. Elle passe par la *dissymétrie* (dans la délivrance des passeports et des visas, qui fait qu'on passe certaines frontières dans un sens et non dans l'autre) autant que par la *répression* différentielle (et de ce point de vue le statut juridique et policier du « clandestin » apparaît comme une véritable institution économique de la mondialisation, un régime de l'emploi et du salariat), enfin par la double contrainte à la mobilité forcée (au risque de la vie : voir les *boat people* de Malte, des Canaries et de Lampedusa) et à l'immobilité forcée (culturellement conditionnée : les ouvriers reproductivisés d'Europe), dont la synthèse est l'offre dérisoire faite aux ouvrières de Moulinex et d'Aubade dont on ferme les usines françaises : « Si vous voulez rester dans l'entreprise, acceptez 200 euros mensuels et partez en Malaisie ! » Cette inégalité qu'il faudrait comparer à d'autres corrélatives (la restriction du droit de circulation n'est pas plus injuste que celle du droit au logement, mais elle ne l'est pas moins) est destinée à croître et à porter des conséquences aggravées, en même temps que les problèmes de sécurité et les conflits sociaux qu'elle engendre – en particulier sans doute sous l'effet du changement climatique, un aspect de la mondialisation en cours dont les effets sont encore incalculables ^[15]. Les conséquences se comptent en destructions ou déstructurations de groupes humains, en situations d'insécurité permanente, en conflits générateurs de haines raciales.

On peut d'ores et déjà essayer de pointer les conséquences « cosmopolitiques » de

ces transformations. En premier lieu l'éclatement de la catégorie de « commerce » (*Verkehr, Intercourse*) commune à Montesquieu, à Smith, à Kant et à Marx, sur laquelle reposait l'utopie cosmopolitique classique, l'idée que l'intensification des contacts au sein de l'espèce humaine résultant des échanges commerciaux engendrerait le progrès culturel et intellectuel, et au bout du compte l'unité politique de l'humanité. En second lieu la reproduction d'une nouvelle économie de la « race » (ou *des races* « sédentaires » et « nomades » : il faudrait à cet égard reprendre, compliquer et historiciser ce que j'avais dit naguère de la catégorie de « l'immigré » comme nouveau *nom de la race* dans la société postcoloniale)^[16]. Enfin la réduction tendancielle de *l'étranger indésirable à l'ennemi* – social, « culturel », éventuellement politique – contre lequel il convient de mettre en place une nouvelle « défense sociale ». Ceci n'est pas tant une radicalisation de la « logique » immanente à l'institution de l'État-nation selon la perspective hobbesienne (pour qui les sociétés civiles, c'est-à-dire les nations, sont entre elles comme des individus « à l'état de nature », autrement dit virtuellement en guerre), qu'un *renversement* radical de sa fonction politique : l'étranger (plus exactement l'étranger d'un certain type, celui dont la figure d'extranéité est renforcée, intensifiée, essentialisée) n'est pas celui avec qui on peut ou, selon les circonstances, on est contraint de faire la guerre, mais celui avec qui *on ne peut plus faire la paix*. C'est la *non-per-personne* dont parle Alessandro Dal Lago^[17]. On voit se développer une négation fantasmatique du processus de reconnaissance et de la dialectique interne à l'altérité et à l'étrangèreté qui est constitutive de la nationalité classique, définissant la citoyenneté dans et par l'appartenance à l'État. Hannah Arendt suggère que cette négation est en germe dans le nationalisme lui-même. Or il n'y a pas de nation sans nationalisme. Mais le monde « mondialisé » où les migrations sont massives et permanentes (en dépit de leurs fluctuations cycliques)^[18] ne semble plus faire de place à *l'étranger comme personne*, distinct à la fois d'une marchandise et d'un ennemi. C'est pourquoi l'on assiste à la production massive de ce que Sidi Mohammed Barkat appelle un « corps d'exception »^[19]. Mais les conséquences ne sont pas moins spectaculaires sur la constitution de l'ordre juridique des États-nations : la présence des *étrangers* comme tels à l'intérieur et à l'extérieur de leurs frontières (donc *traversant* leurs frontières de façon plus ou moins « libre ») n'est en effet pas moins nécessaire à leur légitimité que celle d'une souveraineté populaire (c'est pourquoi d'ailleurs les actions militantes, prenant au besoin la forme de résistance ou de désobéissance civique, qui tendent à empêcher l'État de réduire les étrangers au statut de marchandises ou d'objets jetables ou à celui d'ennemis publics essentiellement suspects, sont en fait des actions de *préservation* de la légitimité de l'État)^[20].

3 - TERRITORIALISATION ET DÉTERRITORIALISATION DU CITOYEN

Le blocage ou l'effondrement interne de la catégorie de l'étranger à partir de la restriction de son droit de circulation dans le contexte d'une intensification de la circulation des « choses » et des « actions » (ou des *messages*, des *significations*) ouvre, ou plutôt rouvre, des dilemmes fondamentaux du droit de cité. Ce qui pose le problème des origines, des fonctions, des limites, des exceptions de l'association fondamentale entre État, nation, souveraineté, territoire, population. Et remet en question, au-delà, toute une conception de la « civilisation » liée à l'idée d'une *ligne de progrès* allant du nomadisme vers la sédentarité, ou vers la soumission des « nomades » aux « sédentaires ». C'est pourquoi, même s'ils ont pris tendanciellement ces termes dans un sens métaphorique, l'œuvre de Deleuze et Guattari (*Mille Plateaux*) est importante : elle signale la réintégration au cœur de l'anthropologie politique de la distinction entre *nomades et sédentaires*, en même temps que sa complexité retrouvée^[21].

La lecture des grands théoriciens de la souveraineté – de Bodin à Schmitt, mais aussi d'autres juristes constitutionnalistes moins « sulfureux », comme Jellinek, Donati, Kelsen, en bref toute la grande tradition de théorisation de *l'État de droit* et du « monopole de la force/violence légitime » au profit de la puissance publique –, montre qu'il y a une *relation triangulaire* d'interdépendance entre « souveraineté », « population » et « territoire »^[22]. Ou plus précisément entre souveraineté *nationale*, population (ou multitude) instituée en une *communauté de citoyens* (avant même la « souveraineté du peuple », dont elle prépare en quelque sorte la proclamation), et constitution d'un *rapport d'exclusivité* entre les individus et les territoires (la *fiction* d'appartenance réciproque à laquelle je faisais allusion ci-dessus) au moyen des frontières. Cette relation sans doute est susceptible de variations considérables du point de vue du droit des personnes, entre les *États ethniques* (comme Israël, où la terre elle-même appartient exclusivement à un groupe ethno-religieux, rabattant le territoire politique sur l'appropriation du sol et produisant une discrimination entre citoyens de première et de deuxième classe, parallèle à celle qui affecte les mouvements de population : l'opposition entre le *droit au retour* des uns et *l'interdit de retour* pour les autres) et les *États libéraux* de type euro-américain où la « propriété privée » est libre et où les revenus sont délocalisables – sous certaines limites et, là encore, avec de considérables inégalités sociales (ce sont les « gros » revenus qui sont délocalisables pour raisons d'intérêt fiscal, pas les « petits »). Mais la structure « triangulaire » englobe, en droit, toutes ces variations. De ce point de vue tous les États-nations modernes sont aussi des États territoriaux, ils se définissent et se représentent comme des communautés de citoyens sédentaires, « enracinés » ou « implantés » dans le territoire.

Cette relation ternaire structurelle signifie que – comme le montre dans son livre Enrica Rigo – les frontières et le rapport des individus aux frontières sont constitutifs de la citoyenneté. Ce que fait aujourd’hui l’État-nation, soit directement soit par l’intermédiaire du « syndicat » qu’il constitue avec d’autres (dont le type est l’Europe de Schengen, dont je rappelle qu’elle n’inclut pas tous les États membres de l’Union, mais qu’elle en inclut par anticipation d’autres qui ne sont encore que candidats à l’adhésion), c’est d’ouvrir le droit à la circulation aux uns et de le fermer aux autres. Le « citoyen » n’y est pas seulement défini par l’*habeas corpus* et par le droit de vote, par l’assujettissement à l’impôt et au service militaire, mais comme titulaire du droit de circulation à l’intérieur et à l’extérieur. Cela signifie aussi que la séparation radicale entre intérieur et extérieur, *espace de liberté et espace de contrainte*, bien que nécessaire à la définition même de la nation, devient de plus en plus virtuelle et difficile à maintenir. On en a l’illustration dans les paradoxes de la construction européenne sur ce point : il faut de plus en plus de *police des étrangers* parce que l’élargissement de « l’espace intérieur » de libre circulation y introduit automatiquement une population croissante de *citoyens européens illégaux*, qui sont à beaucoup d’égards des *citoyens futurs* de l’Europe.

C’est en ce point que doit être relancée l’enquête anthropologique et politique. Elle porterait d’abord sur la question du « droit de cité » : est-il originellement territorialisé ? Va-t-il, à travers le trouble lié au déplacement des frontières et au changement de leur fonction, vers une reterritorialisation « virtuelle » ? Nous avons appris (c’est l’histoire, je n’ose dire le mythe, de la réforme de Clisthène et de l’institution du *demos*) qu’à l’origine du « droit de cité » antique il y a eu une territorialisation de l’appartenance qui est à la fois une limitation des fonctions de l’appartenance *lignagère* (le *genos*) au moins symboliquement liée à un nomadisme, ou à un lien transgénérationnel conservé avec le nom, indépendant de la résidence, survivant aux migrations et aux diasporas^[23]. Au tournant actuel du droit de cité se profile un conflit de principes, entre la territorialisation de la participation politique et une déterritorialisation qui serait aussi une reterritorialisation dans un espace « virtuel », celui des individus qui maintiennent des liens et des intérêts communs, « publics », des droits et des devoirs à travers leurs déplacements (ce qu’on pourrait appeler le *civis vagus*).

D’où un deuxième problème, juridique ou méta-juridique : celui de la corrélation entre le monopole territorial de l’État et la constitution des droits subjectifs (qui nous ramène au problème initial de l’*effectivité* des « droits fondamentaux »). Comme le montre bien, entre autres, Catherine Colliot-Thélène dans certaines de ses contributions récentes à la philosophie du droit et de l’État^[24], c’est l’État dans la mesure où il relativise (voire élimine) la fonction des communautés et de

l'appartenance aux communautés dites « naturelles » (c'est-à-dire tout simplement traditionnelles, celles qui le précèdent et auxquelles il s'oppose) qui institue les « droits subjectifs » des individus ou qui fait paradoxalement de ceux-ci les porteurs d'un droit qui lui est dans une certaine mesure opposable. Mais cette institution n'est possible que dans la mesure où la territorialité est un présupposé de la souveraineté. Dans la perspective de la construction étatique, les « peuples » sont encore tendanciuellement nomades, ce sont les individus qui sont territorialisés. Ou mieux : l'État « décompose » virtuellement le « peuple » comme communauté préexistante, « nomade » (l'*ethnos*) et le « recompose » comme *demos*, c'est-à-dire comme *sa propre* communauté^[25]. C'est dans ce schème que vient s'insérer le grand récit des migrations barbares précédant l'État et dont l'arrêt le rend possible (et que vient réactiver l'image actuelle des masses d'immigrants « assaillant » le territoire européen). L'État, comme avant lui la « ville », *libère* les individus de leurs dépendances ou de leurs servitudes *sur son territoire*, dans ses « murs ».

Dès lors que le rapport entre nomades et sédentaires se trouve écartelé par le changement du régime des communications et des migrations, la souveraineté du peuple apparaît comme « impossible », en tout cas dans ses formes anciennes (c'est le point fort du discours souverainiste, qui insiste sur le lien entre la clôture du territoire national et l'ouverture à tous de l'espace public – à condition de supposer que dans ces limites l'action démocratique du citoyen *existe encore*, autrement que comme un fantôme). La souveraineté du « peuple », déjà médiatisée, déléguée, expropriée, et donc rendue de plus en plus fictive par la transformation des nations bourgeoises modernes en « oligarchies démocratiques », est bel et bien menacée elle-même d'écartèlement par le problème de *gouvernementalité* qui se pose aux États : comment « gouverner » une population hétérogène de nationaux ou de supranationaux et d'étrangers ou de résidents temporaires ? Comment maintenir la fiction d'un *dèmos* dont l'égalité en droits repose sur l'exclusion, et donc sur le privilège (même si ce privilège est en partie imaginaire)^[26] ? Mais ces nouveaux « nomades » appartiennent eux-mêmes, en fait, à des classes sociales antagonistes ... Plus généralement, la question devient incontournable de savoir comment passer, dans la pratique (et notamment celle des institutions) d'une citoyenneté toujours encore considérée comme un *statut* à une citoyenneté considérée comme un *rapport social*, une relation de réciprocité politiquement instituée.

4 - DE L'INSTITUTION DU DROIT DE CIRCULATION À LA CITOYENNETÉ DIASPORIQUE ?

Repartons de l'idée d'un principe d'effectuation ou de réalisation des droits

fondamentaux. Toute liberté suppose une régulation, des restrictions : à la fois pour ne pas léser ses bénéficiaires et pour ne pas en contredire d'autres, mais, ai-je dit, à condition que cette régulation n'en représente pas l'abolition. Dès lors que la mise en œuvre du principe de territorialité indissociable de la souveraineté étatique nationale comme une véritable « exclusion de circulation » pour certains aboutit à la destruction progressive des idées de représentation et de souveraineté du peuple, ne faut-il pas essayer d'inventer et d'élaborer *a contrario* quelque chose comme une citoyenneté « nomade »^[27] ? Ou du moins en partie délocalisée, indépendante du territoire ? Une telle citoyenneté, intégrant tout un ensemble de droits « subjectifs » et « objectifs », dont le droit à la circulation et son corrélat, le droit de résidence, sous des conditions raisonnables qui ne le rendent pas irréalisable, pourrait alors apparaître comme une nouvelle étape de l'histoire « progressive » de la citoyenneté (selon un schéma inspiré de T. H. Marshall, même si on n'en retient pas le détail des formulations et en particulier l'ordre rigoureusement linéaire des trois moments de la citoyenneté qu'il définit : *civil rights*, droits politiques, citoyenneté sociale)^[28], qui la replace dans une perspective « cosmopolitique » – à distance égale d'une simple exigence éthique (comme celle de *l'hospitalité*, inscrite par Kant dans son *Projet de paix perpétuelle* et radicalisée de nos jours par Derrida) et d'un projet d'« État mondial » (vers lequel semble tendre au moins formellement l'idée habermassienne d'une *Weltinnenpolitik* ou « politique intérieure mondiale », qui abolirait virtuellement toute distinction entre espaces politiques du point de vue de l'efficacité de la norme juridique fondamentale, inscrite dans une « constitution »)^[29] ?

Certaines considérations politiques de type « républicain » ou « néo-républicain », qui pour être d'abord négatives n'en sont pas moins fondamentales, et font désormais partie de la culture de base des mouvements qui tendent à la « démocratisation de la démocratie » dans les démocraties libérales (c'est-à-dire en soulignent le caractère désespérément oligarchique), semblent bien aller dans ce sens. Le « peuple » constitutif de la communauté des citoyens dans les États républicains comme le nôtre (et d'autres semblables) n'est-il pas en train de se décomposer ? J'avais parlé à cet égard dans des essais antérieurs d'une application inversée du « théorème de Hegel », retrouvant par-delà l'histoire aujourd'hui achevée de « l'État-national social » les problèmes qu'il avait posés dans sa *Philosophie du droit* de 1821 (et dont Marx avait cru pouvoir sortir une fois pour toutes en radicalisant l'idée de la lutte des classes). Aux deux extrêmes du « corps » social et politique des groupes tendent à se trouver exclus du politique démocratique : les « trop riches » et les « trop pauvres », en l'occurrence la nouvelle classe de propriétaires et de cadres (*executives* ou *CEO*) du capitalisme financier multinational d'un côté, le sous-prolétariat ou *underclass* des précaires, des exclus,

des immigrés, et notamment des jeunes, de l'autre^[30]. À ceci près que si les premiers se situent tendanciellement *en dehors* de la représentation, c'est parce qu'ils n'ont plus d'intérêt à « jouer le jeu » de la politique nationale et à en accepter les contraintes relatives, mais seulement à faire valoir auprès des États nationaux les « logiques » du marché mondial, et à utiliser les moyens de tel ou tel d'entre eux dans la « concurrence des territoires » pour obtenir des privilèges fiscaux et mettre des travailleurs exploitables à disposition. Tandis que les seconds sont *refoulés ou laissés en dehors* de la représentation pour éviter que leurs revendications de droits n'y trouvent une expression, nécessairement conflictuelle, jugée insupportable par le système et par d'autres classes – y compris des classes populaires, voire des classes *pauvres*, mais qui se laissent convaincre ou trouvent des raisons de croire que leur sécurité est au prix de la précarité des autres. Les premiers, disais-je, s'installent, matériellement et symboliquement, *au-delà* de la distinction national/étranger, cependant que les autres sont, par force, traités comme des *étrangers de l'intérieur*, menaçants ou superflus^[31]. Aux marges (très élargies) du « compromis de classes » qui porte la représentation politique, il y a donc deux catégories tendanciellement « externalisées » : les allogènes exclus *de jure* ou *de facto* de la pleine citoyenneté, et la nouvelle classe capitaliste transnationale qui délocalise résidence et impôts en même temps que ses entreprises, sauf à conserver le contrôle de certains organes essentiels du gouvernement.

Mais inversement, les perspectives post-nationales, néo-républicaines, sont minées par de puissantes objections, qu'il faut avoir l'honnêteté de reconnaître, et dont je retiendrai ici au moins deux :

24

- a. l'abolition des frontières (ou du moins du *contrôle* étatique des frontières) n'aurait vraisemblablement pour contre partie, dans un monde comme le nôtre (et sans fin prévisible), que des formes de « société de contrôle » (Deleuze) ou de *gouvernementalité policière mondialisée*. Si on déterritorialise géographiquement et géopolitiquement les « droits du citoyen », ne faudra-t-il pas en contrepartie créer un gigantesque système mondial de surveillance des personnes, qui les « suive » en permanence (et même les précède, contrôlant par avance leur identité et leurs mouvements) ? On n'aurait alors dépassé la figure de l'étranger que pour lui substituer plus sûrement celle de l'ennemi potentiel, comme ennemi intérieur universel, objet et justification de la mondialisation sécuritaire. Non seulement chaque individu aura son passeport et ses visas, mais il aura son empreinte génétique enregistrée dans un fichier mondial et, pourquoi pas ?, son bracelet électronique permanent^[32]. Le risque est ici de payer la généralisation et la « libéralisation » du droit de circulation d'une

restriction radicale apportée au droit (ou au pouvoir) de changer d'identité ou de fonction, ce qu'on pourrait appeler avec Sandro Mezzadra le « droit de fuite », mais aussi le *droit au masque*, à *l'incognito* et à la personnalité multiple : autant de variétés du « droit de disparaître » (certainement, lui aussi, un « droit fondamental » en attente de reconnaissance sinon d'institution ou de constitutionnalisation ...) déjà sévèrement limité par les États actuels ^[33].

- b. si l'on admet avec Arendt que le droit de cité est « sans fondement » (qu'on le considère comme « naturel » ou comme « culturel »), ou sans autre fondement que l'activité politique elle-même, la *réciprocité* des droits et des devoirs que se reconnaissent les membres d'une communauté de citoyens, la transnationalisation des droits subjectifs est une question qui ne concerne pas seulement les « nomades », mais les « sédentaires », volontaires ou forcés, et qui supposent de leur attribuer *en commun* un pouvoir de contrôle sur l'usage de ce bien « immatériel » qu'est la circulation. Écartant la solution « hobbesienne » d'une délégation de pouvoir à un souverain éminent qui édicte la loi et l'impose par la peur du gendarme, on est ramené à l'aporie d'une représentation « démocratique » sans peuple préétabli, ou qui « crée le peuple » par le mouvement même de ce que J. Rancière appelle la reconnaissance de la « part des sans-part ».

On peut envisager cependant de desserrer cette aporie à partir de *revendications spécifiques* porteuses d'une dynamique d'universalité (ou, dans une autre terminologie, d'une perspective de *reconnaissance*) : je pense d'une part à *l'universalisation des droits de résidence et de circulation* sous des conditions qui les rendent « effectifs » (en particulier un développement d'institutions éducatives transnationalisées), en faisant ainsi des « droits opposables » au sens qui vient d'être relancé par les controverses sur le droit au logement ^[34] ; d'autre part à la *démocratisation contractuelle* des frontières et des modalités de leur franchissement, qui englobe une autolimitation de la souveraineté des États et qui devra bien un jour être organisée à travers un équilibre de pouvoirs publics et de contre-pouvoirs sociaux (comme le droit du travail l'a été en son temps, et doit l'être périodiquement à nouveau, à travers le conflit dynamique de l'État, des entrepreneurs et des syndicats), en l'occurrence des États, des organismes internationaux et des associations de migrants ou de solidarité avec les migrants.

On comprend dans ces conditions pourquoi, au bout du compte, à l'expression de « citoyenneté nomade », je préférerai (mais c'est peut-être en partie une convention) celle de « citoyenneté diasporique » ^[35], ou, au niveau local, de *co-citoyenneté* : désignant non pas tant une « citoyenneté du monde » comme

totalité^[36] qu'une « citoyenneté dans le monde », c'est-à-dire un mouvement d'élargissement et de délocalisation compensé par des « relocalisations » symboliques et institutionnelles^[37]. Elle reproduira du même coup avec un contenu nouveau, déterminé par les configurations anthropologiques et politiques du monde d'aujourd'hui, la structure de polarité, ou d'équilibre antagonique, que nous avons observée à l'état abstrait dans les énoncés normatifs de la Déclaration universelle des droits de l'homme, et en ce sens ne peut marquer une rupture avec elle, mais plutôt une refonte et une concrétisation. C'est d'une telle dynamique, dont je mesure encore une fois aussi bien le caractère improbable que la teneur hautement conflictuelle dans un monde dominé par les intérêts capitalistes nationaux et transnationaux, qu'il faut cependant attendre une relative déterritorialisation de l'appartenance du citoyen à la communauté qu'il crée lui-même par sa participation. Les *actions communes* de résistance, mais aussi de revendication, voire peut-être, demain, de *participation* des nationaux et des étrangers (et donc des militants des droits de l'homme et des migrants avec ou sans papiers) à un même espace politique, sont une composante fondamentale de cette appartenance en devenir qui est l'un des laboratoires de ce que nous pouvons aujourd'hui, par-delà l'utopie, appeler « cosmopolitisme ».

-
- [1] Texte inédit, présenté sous le titre : « Une citoyenneté nomade est-elle pensable ? » au colloque « La liberté de circuler de l'Antiquité à nos jours : concepts et pratiques », Paris, 21-24 mars 2007, Collège de France et École Normale Supérieure, organisé par Claudia Moatti et Charles Kaiser.
 - [2] Car d'emblée le citoyen est un « personnage philosophique », de même que le « philosophe », en concurrence avec le « sophiste », se définit par son voisinage intellectuel et sa position critique envers la « cité » : comme lui, il tend à instituer le citoyen, à le réformer ou à l'éduquer.
 - [3] Sur cette histoire, et la façon dont elle recoupe celle des conventions sur les réfugiés, cf. en particulier le livre récent de Seyla Benhabib, *The Right of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2004.
 - [4] Voir l'étude classique de Gérald Stourzh, *Wege zur Grundrechtsdemokratie*, Wien, Böhlau Verlag, 1989.
 - [5] Une telle structure antagonique est bien entendu au cœur des textes constitutionnels qui instituent simultanément, après les révolutions de l'âge classique, la liberté individuelle (*habeas corpus* comme liberté de mouvement, résistance à l'oppression) et le droit à la sûreté ou à la sécurité, appelant une régulation de leurs domaines respectifs : cf. Stourzh, *Wege zur Grundrechtsdemokratie*, *op. cit.*
 - [6] Cf. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, II^e et III^e parties, nouvelle traduction revue et complétée, Paris, Gallimard, « Quarto ».
 - [7] On se reportera aux travaux d'Ulrich Beck, et à la discussion qui s'ensuit. On néglige trop souvent cet aspect de la « société du risque », parce qu'on considère implicitement que la « résidence » est « normale », alors que le « déplacement » serait exceptionnel ou, à la limite, anormal.
 - [8] Sur le modèle de ce que fait Aristote dans sa *Physique* pour les catégories du devenir, du changement, du mouvement, du déplacement, etc.

- 9] La dimension linguistique et les problèmes de « traduction » sont essentiels : voir par exemple l'évolution du sens du mot allemand *Verkehr* depuis l'âge classique : commerce, communication, trafic...
- o] Cf. Carlo Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- 1] Nigel Thrift, *Spatial Formations (Theory, Culture and Society)*, London, Sage, 1996 ; Manuel Castells, *L'Ère de l'information*, 3 vol., Paris, Fayard, 1998-1999 ; Saskia Sassen, *Denationalization : Territory, Authority and Rights in a Global Digital Age*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2005.
- 2] Joseph Carens, « Aliens and Citizens : The Case for Open Borders », *The Review of Politics*, vol. 49, n° 2, Spring 1987.
- 3] Cf. E. Balibar, « Strangers as Enemies. Further reflections on Trans-national Citizenship », Conférence à l'Université McMaster, Hamilton, Canada, 16 mars 2006 : *Globalization Working Papers* 06/04, Working Papers Series, Institute on Globalization and the Human Condition.
http://www.globalautonomy.ca/global/article.jsp?index=RA_Balibar_Strangers.xml ; Wendy Brown, « Porous Sovereignty, Walled Democracy » (Katz Lecture, University of Washington, 2009, téléchargeable : http://depts.washington.edu/uwch/media/katzo708_brown.mp3).
- 4] Bruno Dumont, *La Vie de Jésus*, 1997 ; *Flandres*, 2006 ; Dominique Manotti, *Lorraine connection*, Paris, Rivages, 2006.
- 5] Les territoires en apparence ne sont que des espaces administratifs abstraits, mais en réalité ce sont des « habitats » et des « climats » (là encore la référence aristotélicienne s'impose, avec sa longue postérité). Cf. Pierre-Noël Giraud, *L'Inégalité du monde. Economie du monde contemporain*, Paris, Gallimard, « Folio », 1996.
- 6] Cf. « Sujets ou citoyens ? Pour l'égalité », reproduit dans *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992.
- 7] Alessandro Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- 8] Cf. Amiya Kumar Bagchi, *Perilous Passage : Mankind and the Global Ascendancy of Capital*, Oxford, Oxford University Press, 2006 ; « Immigrants, Morality and Neoliberalism », in *Development and Change*, Volume 39, Issue 2, pp. 197-218, Published Online : 23 Apr 2008 © 2009 Institute of Social Studies.
- 9] Sidi Mohammed Barkat, *Le Corps d'exception*, Paris, Amsterdam, 2005.
- o] On pense en particulier, en France, à l'action du Réseau Education Sans Frontières, qui intervient pour protéger les enfants « sans papiers » scolarisés en France et menacés d'expulsion.
- 1] Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux (Capitalisme et Schizophrénie, II)*, Paris, Minuit, 1980. De cette représentation du progrès dépend la construction rétrospective de toute une échelle de valeurs, où les *Mongols* sont des « barbares » et les *Romains* de Méditerranée ou les *Han* de Chine, en dépit de la cruauté tout aussi grande de leurs mœurs et de leurs guerres de conquête, passent pour « apporter la civilisation »... *Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*, écrivit Tacite dans une phrase devenue célèbre.
- 2] Cf. le livre d'Enrica Rigo, *Europa di confine. Trasformazione della cittadinanza nell'Unione allargata*, Prefazione di Etienne Balibar, Roma, Meltemi editore, 2007.
- 3] Mais qu'en est-il de Rome ? Ainsi que le montre Yan Thomas dans la conclusion de son livre « *Origine* » et « *commune patrie* » : étude de droit public romain (89 av. J. C.-212 ap. J. C.), École Française de Rome, 1996, tout « citoyen romain » est *doublement inscrit* particulièrement et universellement, dans sa cité « locale » (nationale) et dans la ville « impériale » (cosmopolitique) : mais ceci est inséparable du caractère restrictif du droit de cité (même s'il est progressivement élargi) et de son caractère *héréditaire*, c'est justement le contraire d'une ouverture de la citoyenneté aux « migrants » qui voyagent

de la périphérie vers Rome.

- 4] Catherine Colliot-Thélène, « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte pour les droits comme lutte politique », in *L'Année sociologique*, 2009, 59, n° 1, pp. 231 à 258.
- 5] À laquelle il confère tendanciuellement les caractéristiques d'un *lao* (le terme homérique repris par les Septante pour désigner le « peuple élu » par opposition aux *goy'im*, les *ethnè* ou *nationes*), et qui, une fois sécularisé, sous-tend à l'époque moderne toutes les représentations de l'État-nation en tant qu'il est investi d'une mission universaliste (que ce soit la *deutsche Nation* de Fichte, la République française « laïque et indivisible », ou la démocratie américaine avec sa « manifest destiny », etc.). Comme si, pour neutraliser le « communautarisme » ethnique, il fallait investir le peuple au sens politique d'un surcroît d'unité quasi théologique : cf. mon essai « Ideas of Europe », in *Iris*, European Journal of Philosophy, n° I/1, Florence, 2009.
- 6] Dans un essai antérieur, suscité par la montée du « populisme » du Front National français et d'autres organisations semblables en Europe, dont le discours politique se fonde essentiellement sur l'idée d'une « préférence nationale » à sauvegarder contre la « menace » de l'intégration des étrangers à la cité, j'ai essayé de montrer comment cette fiction est exploitée pour développer le racisme des citoyens les plus démunis de pouvoirs réels en face de la machine d'État (« De la préférence nationale à l'invention de la politique », in *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube (réédition augmentée Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 2002).
- 7] Je n'invente pas l'expression de « citoyenneté nomade » : cf. Serge Proulx et André Vitalis (dir.), *Médias et mondialisation : vers une citoyenneté nomade*, Rennes, Apogée, 1999.
- 8] T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class* [1^{re} édition 1950] (rééd. Pluto Press, 1992). On ne s'étonnera jamais trop du fait que ce texte fondamental, étudié dans le monde entier et considéré comme un classique de la philosophie politique, demeure non traduit en français ! Voir également l'excellente édition critique préfacée par Sandro Mezzadra en Italie (*Cittadinanza e classe sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2002), ainsi que la tentative de Ruggero D'Alessandro qui s'inspire plutôt, lui, de Foucault et Deleuze (*Breve Storia della cittadinanza*, Roma, Manifestolibri, 2006), pour rouvrir la question de l'histoire de la citoyenneté moderne en l'arrachant à la « linéarité » postulée par Marshall.
- 9] Jürgen Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000. Cet obstacle est en un sens exactement celui que Seyla Benhabib s'emploie à lever dans l'ouvrage cité plus haut. Il faut noter que cette position de Habermas a commencé à évoluer dans le sens d'un retour aux principes du « droit international » classique (compensés par une critique radicale de l'idée de souveraineté et une défense de l'idée de constitutionnalisation des normes internationales) après le 11 septembre 2001 et le déclenchement par les États-Unis sous la présidence de George Bush junior du « War on Terror » (cf. *Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch, 2004).
- o] Voir les analyses de Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights : From Medieval to Global Assemblages*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2006, p. 298 sq. [trad. fr. : *Critique de l'État : Territoire, Autorité et Droits, de l'époque médiévale à nos jours*, Paris, Demopolis et Monde diplomatique, 2009], qui pose à juste titre la question de la différence entre « transnationalisation » et « dénationalisation », et de la non-existence d'une *global civil society*, en distinguant quatre « emergent global classes ». Je réserve pour une autre occasion la discussion sur le point de savoir si on peut utiliser le terme de « classe » de façon purement sociologique, sans référence à un cadre ou un référent politique et même institutionnel (cf. mon ancien essai : « De la lutte des classes à la lutte sans classes », in E. Balibar et I. Wallerstein, *Race, Nation, Classes. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988 ; rééd. 1997).
- 1] E. Balibar, « Uprisings in the Banlieues », *Lignes*, n° 21, 2006 [supra chap. 11]. « Significativement, Hegel utilise deux terminologies distinctes pour repérer les groupes sociaux, leur interdépendance et leur conflit : héritier d'une tradition encore pré-moderne, il appelle "états" (*Stände*, comme pour les états

d'Ancien Régime) les groupes reconnus, incorporés à l'État par leur représentation corporative ou parlementaire, et il réserve le nom de "classes" (*Klassen*) aux groupes *externes-internes*, ou *marginiaux*, porteurs d'une capacité de subversion ou de disruption du système, que sont, aux deux extrêmes, la "populace" (*Pöbel*), paupérisée par la révolution industrielle et vivant de l'assistance, et de l'autre côté les capitalistes financiers, dont la richesse et les activités transnationales débordent les possibilités de contrôle de l'État. »

- 2] À ces perspectives, on comparera l'histoire du « passeport intérieur », telle que la retrace Gérard Noiriel : « Surveiller les déplacements ou identifier les personnes ? Contribution à l'histoire du passeport en France de la I^{re} à la III^e République », *Genèses*, n° 30, Paris, Belin, mars 1998, pp. 77-100.
- 3] S. Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona, Ombre corte, 2006 (traduction anglaise par Taina Rajanti, 2004, sur le site *ephemera* : <http://www.ephemeraweb.org/journal/4-3/4-3mezzadra.pdf>).
- 4] L'universalisation des droits à la résidence et à la circulation pose le même problème « beveridgien » que celui des droits sociaux, des droits à la santé, à l'éducation, etc. aux origines du welfare state : droits particuliers, recouvrant une assistance aux pauvres, ou droits universels, « neutralisant » la différence sociale ? La circulation est un rapport social qui englobe la société tout entière au même titre que le travail.
- 5] J'avais esquissé cette antithèse dans ma discussion de l'article de Mezzadra et Dal Lago, *I confini impensati dell'Europa (in Europa politica. Ragioni di una necessità*, Roma, Manifestolibri, 2002, sous la direction de H. Friese, A. Negri et P. Wagner, pp. 143-157). Cf. *L'Europe, l'Amérique, la guerre*, Paris, La Découverte, 2003.
- 6] Jacques Bidet me fait observer que le point de vue de la totalité ne peut pas être évité jusqu'au bout, surtout si on prend en considération des problèmes d'intérêt général et de politiques publiques comme ceux que, de plus en plus, va imposer l'aggravation des problèmes d'environnement, à laquelle j'ai fait allusion ci-dessus en tant que facteur d'intensification des déplacements de populations. Je le lui accorde entièrement, mais je suis convaincu que cette totalité va rester une totalité « divisée » ou conflictuelle, et ne donnera pas lieu à l'émergence d'une souveraineté universelle. La question de la *Weltinnenpolitik* va se rejouer à ce niveau.
- 7] En particulier pour la correspondance entre les « droits du citoyen » et ses « devoirs », qu'il s'agisse de services civiques ou d'impôts, d'élections ou d'autres formes d'institution de la représentation.

6. FERMETURE : RÉSISTANCE INSURRECTION INSOUMISSION

Étienne Balibar

Étienne Balibar, né en 1942, est professeur émérite à l'Université de Paris X-Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine. Il a publié *Lire le Capital* avec Louis Althusser, Roger Estabiet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, 1965 ; réédition aux PUF, coll. « Quadrige », 1996) ; *Spinoza et la politique* (PUF, 1985) ; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* avec Immanuel Wallerstein (La Découverte, 1988) ; *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993) ; *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1997 ; réédition augmentée PUF, 2002) ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* (La Découverte, 2001) ; *Violence et civilité* (Galilée, 2010).

Qui parle ici cet après-midi, Mesdames et Messieurs^[1] ? Non pas, hélas, le petit garçon qui, voici près de 55 ans maintenant, entra dans cette même cour les yeux écarquillés pour y voir et entendre, année après année, Macbeth, Lorenzaccio ou Mère Courage, joués par Vilar et ses camarades, sur fond de trompettes et de mistral. Bien que, sans doute, ce petit garçon m'accompagne toujours. Mais si vous voulez bien m'y autoriser, ce sera un « cher professeur », égaré loin de son bureau ou de sa salle de classe. Et voici pourquoi je souhaite faire référence à cette formulation qui servit naguère à qualifier l'un de nos maîtres^[2].

En juin de l'an dernier, j'avais signé avec beaucoup d'autres écrivains, artistes, enseignants, un appel élaboré en accord avec le GISTI et le Réseau Education Sans Frontières, appelant le gouvernement à renoncer aux arrestations d'enfants scolarisés « sans papiers », qu'on vient parfois chercher jusque dans les écoles pour les expulser du territoire français^[3]. Cet appel consistait pour l'essentiel dans une longue citation du livre de Robert Antelme, *L'espèce humaine*, publié après son retour des camps, dans lequel il rappelait que leurs inventeurs n'avaient pas réussi, au bout du compte, dans leur entreprise de diviser l'humanité en plusieurs espèces d'après des critères de couleur, de coutumes ou de classes, et que pour cette raison leur système avait été finalement vaincu. De cette évocation nous tirions argument, mes cosignataires et moi-même, pour mettre en garde contre toute politique, par exemple d'immigration dite « choisie » ou sélective, qui reproduirait à sa façon et à

son niveau l'idée d'une inégalité d'accès aux droits fondamentaux fondée sur des différences sociales et anthropologiques naturalisées. Commentant cette extrapolation dans une conférence de presse où notre texte était présenté, j'indiquais qu'à mes yeux, certes, une distance immense sépare la gestion économico-policière de l'immigration instituée dans nos sociétés du mécanisme de sélection et d'élimination à l'œuvre dans les camps nazis. Et que pourtant un certain fil conduit d'un terme à l'autre, qu'on courrait de grands risques à vouloir ignorer. J'en concluais qu'il est légitime, et cohérent, d'envisager des actes de résistance civique dès qu'on pense avoir affaire à cette logique, c'est-à-dire dès qu'elle s'ébauche. Quelques jours plus tard je reçus à l'Université une lettre signée du Ministre de l'Intérieur de l'époque, qui me reprochait vivement cette prise de position. Justifiant au nom de l'intérêt national et de la sécurité publique les politiques et les projets gouvernementaux, M. Sarkozy affirmait la conformité des mesures de contrôle et d'éloignement au droit et aux principes républicains, déclarait ignominieuse l'analogie proposée entre les périodes historiques, et concluait par ces mots : « Monsieur le Professeur, vous vous êtes déshonoré ».

Voilà pourquoi, entre autres, ayant accepté avec reconnaissance l'invitation de Frédéric Fisbach à contribuer à l'entourage de sa mise en scène des *Feuillets d'Hypnos*, j'ai décidé de prendre pour thème de ma conférence ces trois idées, ou plutôt ces trois mots : résistance, insurrection, insoumission, dans toute l'extension et par conséquent dans toute l'incertitude de leurs usages. Ce n'est peut-être pas une question d'honneur, mais c'est une question d'exigence intellectuelle, que peut-être je ne suis pas le seul à ressentir.

*

C'est particulièrement en France, me semble-t-il, que la nécessité d'une clarification se fait sentir dans les usages de ces termes, même s'il est évident que nous n'en avons pas le monopole. Notre histoire nationale est jalonnée d'épisodes dans lesquels la désobéissance aux pouvoirs établis, et particulièrement à l'État, a rendu possible ou précipité le changement du régime politique, quitte à recevoir après coup la sanction d'une procédure légale. C'est le cas pour tous les régimes républicains depuis la Première République issue de la prise de la Bastille de 1789 et de la levée en masse de 92, jusqu'à la Cinquième issue du coup d'État du 13 mai 1958 – un rapprochement à nouveau un peu brutal, j'en conviens, mais qui suffira à faire voir ici combien sont aléatoires, même après-coup, les jugements politiques sur les révolutions de l'histoire. La nôtre est riche en moments insurrectionnels, en journées de barricades et en semaines sanglantes, mais aussi en grèves générales ou tentatives autogestionnaires dans lesquelles se sont forgés quelques-uns de nos mythes politiques, qui passent d'une génération à l'autre et suscitent encore, selon

les cas et selon les individus, l'exaltation ou l'exécration. Enfin elle comporte – en partie mêlés aux précédents – une série de moments que je ne dirai pas « mystiques », en dépit de l'ombre qu'étend sur toute cette discussion la célèbre distinction de Péguy, mais simplement « moraux », pour marquer que ces deux orientations de l'action, celle qui renvoie au jugement de valeur et celle qui renvoie à l'analyse des effets politiques, ne s'opposent pas purement et simplement, mais se recoupent et se déterminent l'une l'autre. L'Affaire Dreyfus, dans laquelle une certaine tradition des intellectuels de gauche voit la vraie fondation de la III^e République, en tout cas l'événement qui la coupait nettement des régimes précédents plus ou moins autoritaires et oligarchiques, fait figure de symbole pour tous ces moments. Dans ma génération on y associera volontiers le moment de la protestation contre la guerre coloniale et la torture en Algérie, dont l'effet institutionnel est d'une certaine façon inverse, puisqu'il contribue à grever la légitimité de la V^e République d'une hypothèque restée non complètement résolue.

Révolutions et coups d'État, insurrections et rébellions, résistances et insoumissions, vous devinez que la liste serait longue des événements grands et petits qui démontrent que la politique ne se laisse pas réduire au droit, a fortiori à l'exécution de la loi, sans qu'on puisse pour autant répartir simplement les rôles entre ce qui conforte et ce qui déborde celle-ci, même à s'en tenir à l'histoire moderne et contemporaine. Pourquoi, d'ailleurs, cette restriction, comme si la comparaison entre les problèmes semblables qui se posèrent aux anciens et aux modernes n'avait pas été depuis Machiavel au moins l'arrière-plan essentiel des réflexions de la philosophie politique lorsqu'elle s'interroge sur les paradoxes et, au bout du compte, l'énigme de la citoyenneté ? Et pourquoi s'en tenir uniquement à des exemples français, comme si la Révolution américaine ou la Révolution russe n'avaient pas autant à nous enseigner que la Révolution française en matière de souveraineté du peuple ; comme si l'indépendance de l'Inde, la guerre de libération algérienne ou le combat de la Charte 77 ne détenaient pas, y compris pour nous-mêmes, certaines des clés de ce qu'est une « résistance » à l'occupation étrangère qui revêt en même temps les caractères d'une guerre civile ; comme si le Mouvement des Noirs américains pour les droits civiques ou la protestation contre la guerre du Vietnam n'étaient pas, à certains égards, plus éclairants et plus riches de débats théoriques en ce qui concerne les formes de la « désobéissance civile » et de la « résistance non-violente » que les épisodes d'ampleur plus limitée auxquels nous avons eu affaire en France au XX^e siècle ?

Il serait tentant alors de s'en tenir à deux constatations, d'une certaine façon indiscutables :

1. *d'abord*, l'affrontement des logiques institutionnelles, dont la loi sanctionne

la force d'obligation universalisante, et des rapports de forces sociales dont font partie aussi des forces morales ou idéologiques, constitue une sorte de structure ou de condition permanente de la politique ;

2. *ensuite*, chacun des épisodes auxquels donne lieu cet affrontement, et qui se termine selon les cas par des asservissements ou des libérations, des élargissements ou des rétrécissements de la démocratie, des restaurations ou des ébranlements de l'ordre, demeure irréductiblement *singulier*. En sorte que, pas plus que les contemporains qui eurent à chaque fois à se déterminer, à « choisir leur camp », bref à parier pour ou contre Vichy, pour ou contre De Gaulle et la Résistance, pour ou contre le De Gaulle de 1940 et celui de 58, ou de 62, ou de 68, nous ne disposons nous-mêmes d'une *règle de jugement* surplombante, permettant d'inscrire les événements de l'histoire et les engagements qu'ils commandent dans un schéma d'interprétation définitive : ni pour en entériner le résultat, proclamer la supériorité historique du fait accompli, ni pour revendiquer la grandeur sublime des intentions émancipatrices, ressusciter l'exaltation des utopies révolutionnaires « montant à l'assaut du ciel » ou constater avec désillusion que régulièrement les idéaux sont trahis par ceux qui les avaient portés, les révolutionnaires se transformant en dictateurs, les résistants en politiciens de métier, ou les philosophes libertaires en marchands de politique-spectacle ...

Incertitude fondamentale des relations entre l'institution et la force, *singularité absolue* des situations et des choix, la leçon serait, on le voit, celle d'une *finitude* radicale, voire d'une *ambiguïté* insurmontable des significations politiques auxquelles nous avons affaire. Il n'existerait donc rien de tel que « la résistance », « l'insurrection », « l'insoumission » : aucune vérité générale que nous puissions associer à de tels noms, et *a fortiori* aucune théorie du politique à construire à partir de leur analogie. Et je le répète, ceci est bien d'une certaine façon incontestable, sauf à produire des stéréotypes idéologiques, fussent-ils progressistes. J'y reviendrai en conclusion, pour insister sur l'élément de risque inéliminable qui affecte nos choix comme nos réflexions, et qui est la marque de la politique comme telle.

Pourtant je m'obstine, et je reprends ces trois mots : résistance, insurrection, insoumission, dans la modalité d'une question dont je sais d'avance qu'elle n'aura pas de réponse simple ou définitive. Car je ne crois pas à l'indépendance absolue des événements de l'histoire. Dans leur singularité même ils se répètent, ou se renversent, ou se répondent, ils laissent une trace parfois traumatique, ils enchaînent des expériences qui voyagent entre la conscience des individus et celle

des groupes, genres, classes ou nations, en leur donnant un langage, des instruments de reconnaissance – ce qu'on appelle parfois des « identités » – et aussi des instruments critiques et autocritiques.

Les hommes et les femmes, les militaires et les civils qui se sont dressés contre l'emploi de la torture en Algérie et ont manifesté en France pour la fin de la domination coloniale ont pu être – ont souvent été – ceux à qui l'épreuve de l'occupation et de la résistance au nazisme avait rendu insupportable jusqu'à la possibilité de voir des unités de l'armée française employer contre ceux qu'on appelait alors « les indigènes » ou contre leurs défenseurs les mêmes méthodes que la Gestapo. Ou ils ont pu être leurs enfants – de même qu'il y a aujourd'hui des citoyens algériens pour trouver insupportable que la Sécurité militaire torture les islamistes supposés ou leurs parents dans les mêmes villas d'El Biar et d'Hydra dont s'étaient déjà servis contre leur peuple les Massu, Charbonnier, Aussaresses ... Ils ont pu aussi provenir des rangs de ceux qui avaient plus ou moins longuement collaboré ou cru dans la possibilité de « jouer Vichy contre Vichy », et qui ne voulaient pas se tromper une seconde fois quant à l'emplacement de la vérité et de la justice. Rien de simple dans ces enchaînements, rien non plus d'absolument arbitraire, ou d'insignifiant. Il faut déchiffrer ces traces, les inscrire dans une ou plusieurs histoires, nationales, internationales, voire mondiales. Il faut faire plus, aller vers la formulation d'un *problème* dont on peut présumer que, sous des formes toujours nouvelles, donc imprévisibles, et pourtant hantées par toute la mémoire, tous les oublis, tous les traumatismes des expériences politiques antérieures, il s'est présenté à chaque fois devant les *sujets de la loi* que nous sommes tous, dès lors qu'elle ne *suffit pas* à prescrire ce qui est juste ou légitime, ou bien l'indique de façon contradictoire. C'est le cas à l'évidence dans des situations extrêmes, d'urgence et de scission de la communauté, mais peut-être aussi dans des situations très quotidiennes, très banales. Peut-être toujours, ou sitôt que la loi a réellement pour objet la vie des gens, leur dignité, leurs droits fondamentaux à l'existence, au séjour, à la circulation, au travail, à l'éducation, à la croyance, à l'expression ...

Quel serait donc ce problème, à la fois toujours renouvelé et toujours récurrent ? Dans notre tradition « occidentale » aujourd'hui mondialisée, je dirai que c'est le problème de la *vertu du citoyen*, en ayant volontairement recours à un langage qui vient des origines antiques de l'État, comme « cité » ou « communauté civique ». Il faut bien entendu prendre cette notion de vertu dans un sens fort, actif et collectif. Il ne s'agit pas de ce qu'un individu doit faire pour être catalogué comme un « bon citoyen », remplissant tous ses devoirs et ne s'attirant pas d'ennuis, mais de ce que *peut un citoyen*, mieux encore : de ce que *peuvent* des individus pour,

collectivement, devenir et rester des citoyens, c'est-à-dire faire en sorte que les communautés auxquelles ils appartiennent (aujourd'hui il y en a plusieurs : la nation, l'Europe, peut-être d'autres) soient véritablement *politiques*. Il s'agit donc du rapport actif, peut-être conflictuel, certainement problématique, du citoyen au *pouvoir* et aux *pouvoirs*, en particulier le pouvoir des lois, et des institutions fondées sur elles (comme l'armée, la police, la justice, l'école ...), en tant que ce pouvoir n'est pas quelque chose d'extérieur à nous, quelque chose que nous trouvons tout fait en face de nous, quelque chose que nous subissons, que nous n'aurions pas à discuter (tout au plus à renouveler périodiquement en participant à des élections), mais quelque chose que nous *constituons*, que nous contribuons à produire, à former et à transformer, soit parce que nous *l'exerçons*, ou que nous en exerçons une bribe d'une façon ou d'une autre, soit parce que nous *l'acceptons*, parce que nous lui *obéissons* (et il y a bien des façons d'obéir), soit même parce que nous lui *résistons* ou parce que nous le défions. Quelque chose dont, en ce sens, nous sommes toujours responsables. Je le répète, ceci est quotidien : même les gamins des banlieues en feu de novembre 2005, qu'on a pu traiter de « racailles », ou qui se sont eux-mêmes désignés à l'envers comme « cailleras », se sont trouvés pris dans un rapport dialectique avec le pouvoir et la loi, ils ont volontairement ou non, librement ou non, durablement ou non, participé à une certaine reproduction du pouvoir de la loi^[4]. Ils ont exercé une responsabilité – ou peut-être ils se sont aperçus après-coup qu'ils en avaient exercé une.

Mais bien entendu, c'est dans des circonstances plus dramatiques, qu'on a l'habitude d'appeler « historiques », que les enjeux de ce rapport interne de la citoyenneté au pouvoir de la loi, et à l'expression juridique des structures de pouvoir, se précisent, que la question de la vertu du citoyen et de sa responsabilité explose en dilemmes qui n'ont pas de solution préétablie, et qui obligent à inventer les figures d'une *autre citoyenneté* que celle qui était codifiée et normalisée. C'est pourquoi dans la présentation de cette conférence, que peut-être certains d'entre vous ont lue, j'ai suggéré une association entre les noms de résistance, d'insurrection, d'insoumission, pris comme autant de modalités du rapport critique, négatif, du citoyen à la loi et au pouvoir, et des événements symboliques de notre histoire nationale récente, d'hier ou d'avant-hier, dont il y a encore des témoins vivants auprès de nous (et, j'en suis sûr, dans cette cour)^[5]. Je me suis autorisé des textes et des œuvres emblématiques de René Char et de Camus dans la Résistance, de Sartre et de Maurice Blanchot (signataires du *Manifeste des 121*), de Michel Foucault et de Godard interprètes de l'insurrection pacifique de mai 68, pour suggérer que, chaque fois, la citoyenneté s'était retrouvée en face de la question de ce qui la constitue, avait dû éprouver sa « vertu » en traversant l'expérience plus ou moins longue, plus ou moins risquée, mais jamais assurée ni de

son sens ni de ses résultats, d'une contestation de la loi qui en était aussi, au fond, la refondation ou la transformation, et formait l'épreuve même de son rapport interne au pouvoir.

*

13

Faisons ici une première pause, ou plutôt essayons d'aller plus loin à partir de ce qui vient d'être dit. Tout cela est un peu abstrait, peut-être : la singularité et l'ambiguïté des situations historiques nouvelles prises dans la trace des expériences passées, la vertu du citoyen et le rapport problématique qu'elle entretient avec le pouvoir et donc avec la loi, la figure critique du citoyen responsable qui passerait de résistance en insoumission ... Vers quoi nous dirigeons-nous donc, sinon vers une reprise à peine modifiée de l'idée classique du *citoyen contre les pouvoirs*, qui a eu son heure de gloire après avoir été énoncée en 1926 comme mot d'ordre du républicanisme radical et pacifiste d'Alain^[6], ou de l'idée plus proche de la tradition constitutionnelle anglo-saxonne et notamment américaine selon laquelle le cœur de la démocratie réside dans l'existence de *contre-pouvoirs* qui limitent la toute puissance de l'État et dont la source ultime réside dans la capacité de désobéissance civile des citoyens, qui manifestent ainsi leur indépendance fondamentale (*self-reliance*, dans le vocabulaire de Thoreau et de ses successeurs)^[7] ?

14

Il y a du vrai là-dedans à condition de ne pas s'arrêter en chemin. J'irai jusqu'à dire que c'est comme un trésor perdu de l'anarchisme, qu'il faut savoir retrouver et réinventer pour donner tout son sens à l'élément *paradoxal* impliqué dans l'idée d'une citoyenneté « active ». Le citoyen actif n'est pas, à ce compte, celui qui sanctionne par son obéissance l'ordre juridique ou le système des institutions auxquelles il a lui-même directement ou indirectement conféré la légitimité, par un « contrat » explicite ou tacite, matérialisé dans sa participation aux procédures représentatives qui aboutissent à la délégation de pouvoir. C'est essentiellement le rebelle, celui qui dit *non* ou du moins en a la possibilité (mais s'il n'exerçait jamais cette possibilité, on retomberait dans la délégation de pouvoir, dans la citoyenneté « passive », légitimée par un recours tout à fait théorique à la souveraineté de la base, à son pouvoir absolu mais fictif). Tel est le paradoxe de la citoyenneté politique : pour pouvoir dire oui d'une façon qui traduise un pouvoir effectif, il faut dire occasionnellement et peut-être régulièrement non. Pour pouvoir participer à la cité et pas seulement y figurer par un patronyme inscrit sur un registre d'état-civil, il faut pouvoir s'en retirer, ou mieux il faut incarner une force alternative, au besoin par la violence et si possible par la non-violence, en tout cas par l'opposition et la dissidence. Il faut instituer une contre-cité ou un contre-pouvoir d'abord illégitime en face du pouvoir légitime, devenu la simple propriété de ceux qui l'exercent, ou l'expression d'une routine gouvernementale et administrative.

15

Mais on peut aussi donner à cette nécessité logique la forme d'une loi de division du corps politique en son propre sein, avec tous les risques qu'elle comporte pour lui : si *certain*s, qui ne sont jamais d'abord la totalité des citoyens, et même ne peuvent être au départ que l'infime minorité, bien qu'ils agissent objectivement dans l'intérêt général, ne prennent pas sur eux de s'opposer et d'exercer la fonction de dissidence, alors il n'y a que des citoyens passifs, et donc à terme il n'y a pas de citoyens du tout, mais seulement des administrés ou des sujets du pouvoir, plus ou moins participatifs, plus ou moins aisément « gouvernables ». *La citoyenneté démocratique est donc conflictuelle ou elle n'est pas*. Mais cela veut dire aussi que la citoyenneté démocratique – comme l'illustrent par excellence les épisodes révolutionnaires – implique un certain rapport intrinsèque à la mort, actuelle ou possible. Pour se sauver ou demeurer vivante en tant que communauté de citoyens, il faut que la cité courre le risque de la destruction ou de l'anarchie dans l'affrontement de ses propres membres dont rien ne saurait la prémunir, surtout pas le fait de criminaliser la dissidence ou de faire porter le soupçon de trahison contre l'objection de conscience. Cette nécessité paraît d'autant plus grande que la machine de pouvoir est plus massive, plus bureaucratisée, ou que – ce qui va souvent de pair – les inégalités sociales sont plus grandes dans l'accès aux différents pouvoirs publics, qu'elles soient d'ordre économique ou culturel ou ethnique, ce qui revient à dire que certaines classes majoritaires ou minoritaires s'approprient la politique, la « privatisent », et en ce sens la détruisent. Contre cette mort programmée de la politique, à laquelle on peut donner toute sorte de noms substitutifs – hier on parlait de gestion aujourd'hui on parle de gouvernance –, il y a certes des palliatifs qui s'appellent consultations populaires, procédures de révision, droits des oppositions et des minorités, etc. Mais en dernière analyse, je le répète, il n'y a que la capacité d'affronter un autre genre de « mort », c'est-à-dire la réalité du conflit et la division de la cité contre elle-même, que matérialise le droit à l'insoumission – un droit qui ne s'octroie pas, mais qui se prend ou s'exerce aux risques et périls de ses porteurs, et qui pour cette raison même est le véritable *droit aux droits*, en quelque sorte le droit *du* droit.

La philosophie politique pas plus que la science juridique, il faut bien le dire, n'ont surmonté ce paradoxe dont vit la citoyenneté démocratique. Elles n'ont pu totalement le masquer, ou le neutraliser. La citoyenneté ou l'État comme communauté des citoyens ne sont pas, sans doute, *l'anarchie*, prise au sens étymologique de suspension des autorités, à commencer par l'autorité de la loi. Il est facile d'imaginer à quoi ressemblerait une société sans autorité publique ou dans laquelle le droit des institutions à commander les actions des citoyens par les moyens de la force, de l'éducation, de l'intérêt, de l'habitude et de la règle, serait suspendu en permanence. Et si l'on a du mal à l'imaginer, on peut jeter un œil sur

les exemples de cet effondrement de la loi et de l'ordre qui se présentent aux quatre coins du monde en alternance avec leur abus. Sauf à croire en une bonté naturelle des hommes ou en une convergence providentielle de leurs actions en vue de l'intérêt général, ce serait – c'est, quelquefois – une machine auto-destructrice, auto-immunitaire comme dit Jacques Derrida^[8]. Mais le fait est que la ligne de démarcation entre l'État et l'anarchie ne peut être tracée à l'avance, une fois pour toutes, et que leurs rôles ont parfois tendance à s'échanger. C'est pourquoi peut-être l'État taxe d'anarchie, ou le cas échéant de trahison, les manifestations de désobéissance individuelles et collectives qui tendent à le sauver de sa propre dégénérescence. *Traîtres les résistants* qui refusent l'occupation et l'ordre nouveau imposé par le fascisme européen, *anarchistes et traîtres les insoumis et les déserteurs* qui font éclater la contradiction entre discours décolonisateur et pratique colonisatrice, entre proclamation des droits de l'homme et violence raciste, *anarchistes les insurgés et les grévistes* de mai 68 qui remettaient en question les méthodes de gouvernement discrétionnaires et les structures archaïques de l'autorité dans la famille, l'université ou l'entreprise.

Mais si la philosophie politique n'a jamais pu « résoudre » le paradoxe ou abolir la contradiction, puisqu'en réalité cela reviendrait à abolir l'horizon démocratique lui-même, elle n'a cessé en revanche de le réfléchir, de le déplacer, de lui chercher de nouvelles expressions, y compris des expressions littéraires. J'en évoquerai une, belle et profonde, mais dérangeante, qui nous vient d'une époque éloignée où les conditions de l'activité politique, étaient certes bien différentes de ce à quoi nous avons affaire aujourd'hui, puisqu'il s'agissait de la cité grecque. Cette expression cependant a traversé les âges comme une question et comme un défi.

Dans un célèbre passage de ses *Histoires*^[9], Hérodote souvent appelé « le père de l'histoire », élève des Sophistes qui furent les fondateurs de la pensée démocratique, l'ami de Sophocle et de Périclès, a mis en scène de façon allégorique un débat censé avoir pris place à la cour de Perse entre les prétendants au trône, après la mort du roi Cambyse et l'échec d'une révolution de palais, chacun faisant l'éloge d'un des régimes politiques caractéristiques, la monarchie, l'aristocratie et la démocratie, et se proposant de l'instituer si sa candidature était retenue. Le terme que nous rendons par démocratie, en grec *isonomia*, souvent traduit par « égalité devant la loi », correspond à ce que la tradition occidentale moderne associe au doublet « liberté et égalité », égale liberté (*aequa libertas*) ou même, en un seul mot, égaliberté comme je l'ai proposé un jour^[10]. Ce qui est étonnant dans cette fiction, c'est que le Grec Hérodote ait placé ce débat chez les Orientaux, chez l'ennemi héréditaire perse : il y a là une mise en scène qui produit un effet d'étrangeté ou de distanciation, sans doute pour marquer que la question posée

possède en principe au moins un caractère universel, ce qui était le point de vue des Sophistes. Mais la réalité historique reprend ses droits, et l'assemblée des notables rejette la proposition démocratique, amenant au pouvoir Darius, qui deviendra le « roi des rois » et entreprendra les guerres médiques. En renonçant à ses prétentions cependant, le prince démocrate à qui Hérodote donne le nom d'Otanès formule une exigence remarquable qui constitue en quelque sorte le *reste* du projet démocratique abandonné : il demande à bénéficier ainsi que ses descendants du droit de n'obéir à personne, tout en renonçant lui-même à donner des ordres. « Je ne veux ni commander ni obéir » (*oute archein oute archesthai ethélô*). L'interprétation de ce passage n'est sans doute pas simple. Le fait que cette demande constitue en somme un privilège, et même un privilège héréditaire, ce qui est contradictoire avec l'égalitarisme invoqué par Otanès, et qu'elle intervienne après le rejet du principe démocratique au profit d'un principe monarchique, tendrait à suggérer qu'elle représente une limite où l'idée de citoyenneté poussée à l'absolu s'identifie à l'abolition de toute autorité aussi bien subie qu'imposée, trahissant son impossibilité intrinsèque et aboutissant à la disqualifier. Mais on peut aussi faire une lecture inverse : en ce point limite se manifeste l'aspect *irréductible* de l'exigence d'égalité et de liberté des citoyens, dont le spectre hante tous les régimes autoritaires ou inégalitaires, à partir du moment où ils ne peuvent se fonder uniquement sur le rapport de forces. Cette hantise ne cesse d'être ranimée par les résistances, les insoumissions, les insurrections qui font revivre l'aspiration à la démocratie ou réinventent le principe démocratique. Or la trace de cet énoncé et de son étrange mise en scène se lit, étonnamment, tout au long de l'histoire des idées politiques, en grandes lettres ou en petites lettres. Elle est là dans l'argumentation du *Contr'Un* de La Boétie. Elle est là, en filigrane, chez un Spinoza déclinant la proposition de devenir professeur d'université en expliquant que l'attitude philosophique consiste à penser par soi-même mais aussi à s'abstenir d'imposer des modèles de pensée aux autres^[11]. Elle sera explicite chez Rousseau^[12]. Mais déjà elle était là chez Machiavel expliquant dans ses *Discours sur Tite-Live* que l'essence d'un régime de liberté consiste dans le fait que la masse du peuple, ceux qu'il appelle les « petits » ou les « maigres », ne cherche pas tant à exercer le pouvoir pour son propre compte ou à en déposséder les grands et les gros, qu'à « ne pas être opprimée », c'est-à-dire à *résister au pouvoir*, éventuellement à mettre en place des institutions et une législation qui légitiment les contre-pouvoirs, maximisent la possibilité de résistance et transforment, en quelque sorte, la capacité d'insoumission de force destructrice en vertu politique constructrice, créatrice^[13].

Et c'est toujours, sautant par-dessus divers intermédiaires, ce principe « anarchique » ou de non-pouvoir paradoxalement indispensable à la constitution du

pouvoir, sans lequel le pouvoir ne se distinguerait pas de l'oppression ou y retournerait inévitablement, que nous pouvons lire chez un philosophe d'aujourd'hui comme Jacques Rancière, lorsqu'il s'interroge sur les raisons de la « haine de la démocratie » remontant à la surface périodiquement dans nos sociétés et dans les discours de nos gouvernants ou de nos intellectuels, et sur les moyens d'y faire face^[14]. Non seulement la démocratie est un effort sans cesse à reprendre pour inclure dans l'espace politique ceux qui en ont été exclus, pour faire, selon ses mots devenus désormais célèbres, la « part des sans-part », mais il faut dire qu'il n'y a pas, en réalité, d'État qui soit par lui-même, ou par la seule forme de ses institutions, démocratique. Tout État, à des degrés certes très inégaux (qu'il n'est pas question d'amalgamer), est oligarchique et autoritaire, fondé sur des privilèges de classe ou d'expertise, le plus souvent masqués sous une rhétorique populiste ou démagogique – c'est-à-dire sur la prétention des gouvernants à « dire tout haut ce que le peuple pense tout bas », ou à le comprendre mieux qu'il ne se comprend lui-même. Ce qui existe, en revanche, ou ce qui peut toujours exister à nouveau, faisant de la citoyenneté non seulement une idée ou un statut formel, mais une activité commune aux membres de la cité, ce sont des *luttés* pour la démocratisation, des *résistances* au pouvoir dont le pouvoir doit ensuite tenir compte et se faire l'interprète pour regagner sa légitimité, des processus plus ou moins insurrectionnels bien que pas nécessairement violents de redistribution ou de partage du pouvoir, en particulier du pouvoir de s'exprimer, de donner son avis et d'énoncer soi-même ses intérêts. En ce point va resurgir la figure anarchique de *l'homme quelconque*, celui qui n'est ni plus ni moins qu'un citoyen parmi d'autres au sens radicalement égalitaire du terme, et comme tel ne cherche ni à commander ni à obéir. C'est pourquoi, au centre de ses propositions de résistance à l'appropriation et à l'expropriation du pouvoir, Rancière place des idées simples et même très simples dont beaucoup ne paraissent utopiques que dans la mesure où elles remettent en cause la passivité structurelle des institutions et l'évidence invétérée des rapports de forces sociales, comme la circulation des responsabilités, l'interdiction de leur cumul et le tirage au sort des gouvernants. Ce n'est certainement pas un hasard si des idées de ce genre ont été partie prenante de la plupart des grands moments de résistance populaire ou d'insurrection démocratique auxquels, évoquant l'histoire de France et d'autres, je faisais allusion pour commencer.

*

21

Ici, je voudrais faire une seconde pause. Je suis parti d'une interrogation sur le conflit historique entre l'ordre de la loi et la violence des rapports de forces, toujours résorbé par les institutions, toujours renaissant sous des formes

22

singulières qu'imposent les circonstances, et que – comme citoyens – nous ne choisissons pas mais qui nous tombent dessus comme des catastrophes et comme des chances à saisir. Je vous ai suggéré qu'il faut radicaliser cette interrogation, aller jusqu'à se demander avec toute une partie de la philosophie politique, minoritaire mais irréductible, si le principe d'une citoyenneté authentiquement libre et égalitaire, qui doit pouvoir se traduire en partie au moins dans le fonctionnement réglé d'un État ou d'une société, ne résiderait pas paradoxalement dans l'inscription et la préservation au cœur de la « vertu » civique d'un contre-pouvoir de refus, d'une force d'anarchie ou d'insoumission. Et je suis allé jusqu'à constater que, dans ces conditions, le corps politique doit s'exposer au moins périodiquement au risque de sa propre mort, ou de sa décomposition par la rupture du consensus, la revendication du droit contre le droit. Notons-le, cette dangereuse proximité de l'institution et de l'anarchie, que l'institution cherche à conjurer par tous les moyens possibles, et qu'une certaine définition positiviste de la loi déclare *a priori* impensable et monstrueuse (« la loi, c'est la loi », dit-elle), est reconnue aussi bien par les adversaires irréconciliables de la démocratie – ils y voient un ferment de décomposition de l'autorité dont résulteront inévitablement, tôt ou tard, la tyrannie et le retour du bâton sous des formes plus brutales que précédemment – que par ses partisans, dans une certaine tradition de radicalité pour qui le choix est au fond entre deux formes d'anarchie qui se disputent l'État – l'une synonyme d'indépendance et de créativité des citoyens, l'autre d'arbitraire institutionnel et de servitude volontaire. Mais dans ces deux tentatives que j'ai faites pour interpréter la signification *positive* du lien de continuité *négative*, ou apparemment négative, qui relie entre eux les épisodes de résistance, d'insurrection, d'insoumission, il semble bien qu'il faille faire intervenir un troisième terme, toujours présent en filigrane dans ces discussions, sans lequel elles n'ont pas de sens. Ni sens symbolique, ni sens historique, ni sens politique et donc enjeu pratique immédiat. Ce troisième terme est la *communauté*. Ou mieux, c'est la « communauté des citoyens » ^[15] – mais une telle formulation est redondante car dans l'idée même de citoyenneté il y a celle d'action et de responsabilités communes, de droits et de devoirs réciproques assumés en commun, qui tout à la fois engagent l'individu et l'amènent à dépasser son intérêt particulier en direction de l'intérêt général. Si nous ne rattachons pas les pratiques de la résistance, les conquêtes de l'insurrection, les risques de l'insoumission comme fondement ultime de la vitalité des institutions exposées à la mort, ou à l'anarchie dans les différents sens de ce terme, si nous ne rattachons pas tout cela à une certaine conception de la communauté politique et des objectifs qu'elle vise, nous n'avons fait qu'énumérer des paradoxes, nous n'avons pas même esquissé une pensée du politique.

Pour conclure, je vais donc me retourner avec vous vers cette question qui est peut-

être la plus difficile de toutes. Je ne ferai que l'effleurer, mais je soutiendrai l'idée générale suivante : la communauté politique telle qu'elle est revendiquée, et telle qu'elle se dessine à l'horizon des actions de résistance ou d'insoumission n'est pas donnée, mais toujours encore à venir ou à inventer ; elle n'est pas complète ou autosuffisante, mais inachevée, conflictuelle, exposée à l'intrusion de l'autre, dont elle a besoin pour se constituer et qui cependant, le plus souvent, la perturbe et remet en question son identité. Rassemblant ces deux caractéristiques complémentaires dans une seule expression que j'emprunte au philosophe Gilles Deleuze, je dirai que la communauté des citoyens – ce que lui-même appelle aussi *le peuple* – est essentiellement « manquante »^[16]. C'est dans son grand livre sur le cinéma, en particulier, que Deleuze a développé cette idée du « peuple manquant » qui provoque à la fiction, à l'invention de langages, de récits, de représentations collectives en devenir, à la recherche d'une identité qui se fonde sur le sentiment de *l'intolérable* et lui propose une issue, en prenant pour exemples la « littérature minoritaire » d'un écrivain comme Kafka déplacé ou dépaycé au sein de sa propre langue, et l'évolution des cinémas du tiers-monde (Glauber Rocha, Sembène Ousmane) passant de l'éloge unanimiste des insurrections nationales jusqu'à la représentation des multiples histoires, des identités hétérogènes, des combinaisons explosives d'archaïsme et de modernisme qui font la réalité de ce que nous appelons culture d'un peuple ou d'une nation^[17]. Et ceci, à bien y réfléchir, ne vaut pas seulement pour le tiers-monde, ou ce qui naguère s'appela ainsi, mais pour toutes les cultures même celles qui sont dites « dominantes ». On sait bien aujourd'hui que toutes les notions relatives à la communauté des citoyens et à son identité propre font problème partout dans le monde et obligent à en repenser l'histoire. Il en va ainsi pour la part de mythe et de réalité qu'il faut associer à l'idée d'une souveraineté du peuple comme fondement des institutions de la communauté. Et il en va ainsi pour la question de savoir si le peuple dont nous parlons ici est une « nation », donc si la citoyenneté politique est comme telle une citoyenneté nationale, un droit de la nationalité, et ce qui se passerait si, d'aventure, comme le redoutent certains et l'annoncent triomphalement d'autres, la nation venait précisément à « manquer », ou à se dépouiller progressivement de ses caractères politiques. Mais peut-être est-ce justement en reconnaissant ce qui constitutivement lui manque ou lui interdit d'être achevée, exclusive, autosuffisante, qu'elle retrouvera paradoxalement la capacité d'exister et d'agir comme un corps politique. Ces questions ouvertes sont l'horizon de la tentative que je fais ici pour donner un contenu positif à l'idée de « communauté des citoyens » comme « communauté manquante », en reprenant à Deleuze le mot dont il s'est servi et quelques-unes de ses suggestions.

Au fond de la question que je veux poser, il y a d'abord la forme très singulière,

peut-être très révélatrice, sous laquelle ce qu'on pourrait appeler en général la désobéissance constructive à la loi détermine le rapport de l'individu à la collectivité, articulant la responsabilité individuelle à la solidarité, à la fraternité d'armes ou à la communauté de sentiments et d'appartenance. Ni absorption complète dans le groupe, ni isolement des individus dans une relation de concurrence et de calcul des bénéfices personnels qu'on peut escompter de l'être en commun. Une résistance, par définition, est collective, elle n'a de sens que si elle s'étend virtuellement à tous, si elle vise le ralliement et la reconstitution de la communauté. C'est ce qui fit l'énergie et l'esprit de sacrifice des résistants à l'occupation nazie dans la France occupée, et on retrouverait la même chose dans toutes les situations comparables. Mais au moment de la décision, du *risque d'erreur* qu'il assume en sachant que le prix en sera payé par tous (peut-être le plus grand risque), le sujet est face à lui-même. Or toute résistance, si élémentaire soit-elle, implique une telle décision. Ce n'est pas jouer sur l'épique ou le pathétique que de rappeler ici les grandes formules du refus qui tout à la fois expriment une évidence, constatent une nécessité, et traduisent une résolution qui aurait pu ne pas être, céder ou être brisée, et ne l'a pas été. C'est le mot de Luther à Wittenberg : *Hier stehe ich, ich kann nicht anders*, autrement dit : je n'y puis rien et je ne bougerai pas du point où j'ai fixé la limite de ce que, pour moi-même et pour vous, je pouvais accepter sans avilissement. Blanchot se réfère à cette formule quand il explique le sens du mot « insoumission » qui, dit-il, résume tout dans la « *Déclaration* sur le droit à l'insoumission dans la Guerre d'Algérie » aussi connue sous le nom de Manifeste des 121, dont il avait été le principal rédacteur [18].

Cependant les choses ne s'arrêtent pas là, car d'où le sujet tire-t-il la capacité ou la force de s'opposer au lieu de subir, et de fixer une limite à l'insupportable ? A ce niveau on retrouverait encore du collectif, en tout cas du transindividuel, de la mémoire et de l'inconscient au fond de ce qui, apparemment, relève de la subjectivité la plus personnelle, la plus irréductible. Les capacités de résistance à l'injustice subie et à l'intolérable constaté autour de soi s'originent, on le sait, dans les enracinements mais aussi dans les déracinements, dans les fidélités affectives mais aussi dans les évidences intellectuelles de la *scientia intuitiva* (René Char a dit que c'était la nécessité de la poésie et Cavaillès a dit que c'était la nécessité des mathématiques). Mais dans tous les cas elles sont indissociables de communications et d'héritages transmis – avec ou sans « testament ». Au fond de l'individu porté au maximum de son autonomie, de sa capacité de subjectivation, c'est encore du *commun*, sinon du communautaire, qui résiste, bien que ce commun soit indivisible et le plus souvent irréductible à la simplicité d'un nom, d'un seul système de relations et d'appartenances. C'est peut-être ce que Spinoza avait en vue lorsque, toujours selon Deleuze, il caractérisait l'individualité non

comme un « point », mais comme un certain *minimum de relations sociales incompressible*, une capacité d'agir et de subir, ou d'affecter les autres et d'être affecté par eux^[19].

Tout ceci semble d'abord ne concerner que le passé, ou si l'on veut *l'origine*, la *source*, les *racines* des capacités de résistance à l'oppression ou à l'injustice, et c'est dans ce sens littéralement « rétrograde » que les discours « identitaires » ont toujours tendance à enfermer les choses. Mais en réalité la communauté d'où procède la résistance de l'individu, sa capacité de subversion de l'ordre ou du désordre établi, n'est jamais uniquement une communauté *donnée*, une appartenance à préserver ou à restaurer, dénotée par un *nom* (comme « français » ou « allemand », « juif » ou « palestinien »). Elle est toujours aussi, et plus encore, une communauté à venir qu'il s'agit d'inventer et d'imposer. La résistance française, avec toutes ses contradictions, son « intérieur » et son « extérieur », ses courants politiques virtuellement concurrents, son mélange inextricable de nationalisme et d'antifascisme au sein d'un même « patriotisme », est un exemple éclatant de ce fait. La « France » qu'elle projetait et qu'elle dotait d'une signification d'universalité n'était pas une simple nation historique, une identité collective menacée, à défendre contre l'étranger. Mais c'était une *autre France*, jusqu'alors « manquante », encore à inventer pour en appeler, précisément, des injustices et des lâchetés de la précédente, portant le même nom. C'est en quoi, même au prix d'une part d'illusion et de mythe, elle renouait avec l'histoire des insurrections constituantes de la République, qui par définition n'avaient rien à protéger et tout à créer en matière de citoyenneté. Ce qu'il en advint ensuite est une autre affaire ...

Mais cette description est encore incomplète. Elle laisse dans l'ombre le second aspect de ce que j'ai appelé la « communauté manquante » : le fait qu'elle ne se suffise pas et que même elle ne puisse absolument pas se définir par son seul rapport à elle-même, mais seulement par la prise en compte de l'autre et du droit de l'autre. C'est ici que, sans doute, dans notre histoire nationale, la protestation contre l'oppression coloniale et l'insoumission à laquelle (sous de multiples formes, en réalité) elle a donné lieu acquièrent une signification particulière : d'autant plus forte que les guerres de libération des peuples colonisés se sont prolongées sur des décennies et ont parfois pris une forme barbare en raison, pour une bonne part, de la façon dont les idéaux ou les principes d'émancipation de la Résistance avaient été aussitôt « oubliés » par les gouvernements de la Libération (ce dont témoignèrent les massacres de Sétif et de Madagascar, le bombardement d'Haiphong, et toute la suite). Et quant à ce qui est advenu des indépendances coloniales elles-mêmes, c'est encore une autre histoire, où l'infamie ne fait pas défaut, comme l'écrit Achille Mbembe. Dans le Manifeste des 121 de 1960 et dans les commentaires dont l'ont

assorti ses rédacteurs, il est affirmé que pour la première fois peut-être un mouvement de désobéissance au pouvoir ou d'insoumission par rapport à la loi n'a pas eu pour moteur la revendication des droits de ceux-là mêmes qui le portent, la protestation contre l'injustice qu'ils subissent eux-mêmes, mais – comme le redira trente ans plus tard le même Jacques Rancière dans un très bel article consacré à la spécificité du rapport franco-algérien et à l'importance de l'histoire algérienne pour la politique française – la cause des autres ^[20].

A vrai dire on pourrait rechercher, comme toujours, des antécédents à cette idée d'une protestation ou d'une résistance contre l'injustice subie par l'autre, et particulièrement l'injustice qui lui est faite *en mon nom, en notre nom*, et à laquelle nous refusons de nous associer plus longtemps, ce qui crée précisément entre lui et moi, entre « eux » et « nous », une communauté *politique* jusqu'alors manquante, mais désormais irrécusable. Il y avait ce vieux principe internationaliste selon lequel un peuple qui en opprime un autre ne peut être lui-même un peuple libre, ce qui faisait le lien avec les insurrections émancipatrices et leur horizon cosmopolitique. Mais cette formulation, prise à la lettre, rapporte encore à *soi*, ou à l'appartenance donnée, le mobile de l'insoumission, et par là même réduit la signification du décentrement, du passage à *l'altérité*, de l'inclusion d'une part de l'autre comme tel dans la définition de l'identité politique. Elle risque de masquer ce fait décisif, apparu ou réapparu avec les mouvements de résistance aux guerres impérialistes et coloniales, et prolongé au-delà de leur conjoncture stricte, en particulier, par les mouvements de défense des droits des étrangers et des immigrés persécutés ou discriminés, que la citoyenneté dont il s'agit ici de construire les institutions, au risque d'un conflit avec certaines de leurs dispositions existantes ou de leurs formes légales, ne peut plus se définir comme appartenance exclusive ou comme statut réservé, mais seulement – je cherche des mots – comme une *con-citoyenneté* ou une *co-citoyenneté*, une communauté de con-citoyens traversant les frontières. Ce qui expliquerait aussi – mais il y faudrait tout un autre exposé – pourquoi le rapport d'une telle insoumission à l'idée de la *souveraineté* est devenu aussi complexe, équivoque, et la porte aux limites mêmes de sa validité. D'un côté en effet, en prenant le risque d'affirmer un état d'urgence pour légitimer une désobéissance (j'avais employé une fois l'expression « état d'urgence démocratique ») ^[21], un risque qu'on assume en commun mais qui est toujours la responsabilité d'un individu « quelconque », l'insoumis qui veut incarner la citoyenneté active se place « souverainement » au-dessus de la loi, ou plus exactement à côté d'elle, en exception par rapport à elle, dans l'attente de sa rectification et de sa refondation sur des principes. Cependant, de l'autre – et l'on retrouverait l'idée très profonde d'un pouvoir qui est un *non-pouvoir*, ou qui ne fait pas l'objet d'un monopole, d'une appropriation, que nous avons aperçue dans le

discours d'Otanès ou dans la conception machiavélienne de la République – c'est l'identification même entre l'appartenance communautaire et la revendication de souveraineté qui est battue en brèche, ou pour le moins relativisée.

*

29

Mais j'ai déjà beaucoup parlé, il est plus que temps de donner la parole aux légitimes occupants de cette scène, que nous entendrons et verrons ce soir nous dire les textes du poète résistant, écrits aux temps de l'insoumission et du risque. Je le ferai en citant moi aussi René Char : « La liberté, c'est ensuite le vide, un vide à désespérément recenser. Après, chers emmurés éminentissimes, c'est la forte odeur de votre dénouement. Comment vous surprendrait-elle ? » C'est dans *Contre une maison sèche*^[22].

30

- [1] Lecture donnée le 17 juillet 2007 dans la Cour du Palais des Papes, Festival d'Avignon, dans le cadre du spectacle de Frédéric Fisbach : « Feuillet d'Hypnos » de René Char. Références des textes cités ajoutées après coup.
- [2] Il s'agit du Professeur Henri-Irénée Marrou, ainsi désigné par le Général de Gaulle répliquant à sa protestation contre l'emploi de la torture en Algérie.
- [3] « Parce qu'il n'y a pas d'espèces humaines », appel du 12 juin 2006 disponible sur le site <http://appel.rezo.net> ; voir également http://www.contreimmigrationjetable.org/article.php3?id_article=656, rapportant les propos d'Ariane Ascaride, Etienne Balibar, Pascal Thomas, Jean-Pierre Alaux au nom des signataires.
- [4] Le verlan est comme l'allégorie de ce que j'ai appelé ailleurs le « renversement performatif du nom de la race » (« Capovolgimenti performativi del nome razza e dilemma delle vittime », *Iride*, XIX, n° 49, Bologna, Il Mulino, septembre-décembre 2006). Cf. aussi E. Balibar : « *Uprisings in the Banlieues* », version française dans *Lignes*, n° 21, novembre 2006). [Supra : chap. 11].
- [5] « Plusieurs fois, dans l'histoire de la France contemporaine, le refus d'obéir à l'injonction du pouvoir s'est traduit en pensée et en écriture : Char, Camus et la Résistance, Blanchot, Sartre et le droit à l'insoumission en Algérie, Foucault, Godard et l'insurrection de mai 68... Suscitant l'admiration ou l'exécration, ces rencontres appartiennent aujourd'hui presque au mythe. On tentera de dire ce qui fit leur singularité mais aussi – qui sait ? – leur réserve encore un avenir. »
- [6] Alain (Emile Chartier), *Le Citoyen contre les pouvoirs*, 1926 (édition électronique : http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/citoyen_contre_les_pouvoirs/citoyen_contre_pouvoirs.html).
- [7] Cf. Sandra Laugier, « Le modèle américain de la désobéissance civile, de Thoreau à nos jours », *Multitudes*, n° 24, Printemps 2006.
- [8] Jacques Derrida, *Voyous : deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003.
- [9] Hérodote, *Histoires*, (III, 82 sq). On lira le commentaire d'Emmanuel Terray, *La Politique dans la caverne*, Paris, Seuil, 1990.
- [10] E. Balibar, « La proposition de l'égaliberté », *Conférences du Perroquet*, n° 22, novembre 1989. Une autre version du même exposé a paru sous le titre « Droits de l'homme et droits du citoyen : la dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », dans *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992.

- [1] Lettre au recteur Fabritius, 30 mars 1673.
- 2] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Note I : « Hérodote raconte qu'après le meurtre du faux Smerdis, les sept libérateurs de la Perse s'étant assemblés pour délibérer sur la forme de gouvernement qu'ils donneraient à l'État, Otanès opina fortement pour la république ; avis d'autant plus extraordinaire dans la bouche d'un satrape qu'outre la prétention qu'il pouvait avoir à l'empire, les Grands craignent plus que la mort une sorte de gouvernement qui les force à respecter les hommes. Otanès, comme on peut bien croire, ne fut point écouté et, voyant qu'on allait procéder à l'élection d'un monarque, lui qui ne voulait ni obéir ni commander, céda volontairement aux autres concurrents son droit à la couronne, demandant pour tout dédommagement d'être libre et indépendant, lui et sa postérité, ce qui lui fut accordé. Quand Hérodote ne nous apprendrait pas la restriction qui fut mise à ce privilège, il faudrait nécessairement la supposer ; autrement Otanès, ne reconnaissant aucune sorte de loi et n'ayant de compte à rendre à personne, aurait été tout-puissant dans l'État et plus puissant que le roi même. Mais il n'y avait guère d'apparence qu'un homme capable de se contenter en pareil cas d'un tel privilège fût capable d'en abuser. En effet, on ne voit pas que ce droit ait jamais causé le moindre trouble dans le royaume, ni par le sage Otanès, ni par aucun de ses descendants. »
- 3] Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Livre I, chap. 4-5.
- 4] J. Rancière, *La méfiance*, Paris, Galilée, 1995 ; *La Haine de la démocratie*, Paris, La fabrique, 2005.
- 5] Dominique Schnapper a donné une belle présentation de la conception républicaine de cette notion : *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994 ; je l'ai discutée dans « Une citoyenneté sans communauté ? » in E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001, pp. 93-126.
- 6] Cf. Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, « Champs », 1996 (1^{re} édition 1977), p. 151 sq. Sur la politique de Deleuze : cf. François Zourabichvili, « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, sous la direction d'Eric Alliez, Paris, Institut Synthélabo, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 1998, pp. 335-357.
- 7] Sur le « peuple manquant », cf. G. Deleuze, *Cinéma 2, L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 281 sq.
- 8] Cf. Maurice Blanchot, *Écrits politiques 1958-1993*, Paris, Lignes – Éditions Leo Scheer, 2003, p. 35. (Luther répétait lui-même le *non possumus* des apôtres. Cf. mon essai « Blanchot l'insoumis », Actes du colloque « Maurice Blanchot », Cerisy-la-Salle, juillet 2007 : *Blanchot dans son siècle*, sous la direction de Christophe Bident, Lyon, Sens public-Parangon/Vs, 2009).
- 9] Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1969, pp. 184-185, 201-203 ; Françoise Proust a longuement discuté la question ontologique et éthique de la résistance à partir d'une relecture de Spinoza : *De la résistance*, Paris, Cerf, 1997.
- o] Cf. Jacques Rancière, « La cause de l'autre », in *Algérie-France : regards croisés*, Lignes, n° 30, février 1997.
- 1] E. Balibar, « Etat d'urgence démocratique », article du 19 février 1997, reproduit dans *Droit de cité*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1998, sous le titre « Sur la désobéissance civique », pp. 17-22.
- 2] Cité d'après René Char, *Cahier de l'Herne* dirigé par Dominique Fourcade, 1971, réédition 2007, p. 163.