

## 1. INSURRECTION ET CONSTITUTION : LA CITOYENNETÉ AMBIGUË

Entretien avec Étienne Balibar, propos recueillis par Yves Sintomer, et Guillaume Garreta, et Hugues Jallon

Revue *Mouvements*, *Pensées critiques*

La Découverte | « Poche/Sciences humaines et sociales »

2009 | pages 9 à 28

ISBN 9782707157003

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<http://www.cairn.info/pensees-critiques--9782707157003-page-9.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Entretien avec Étienne Balibar *et al.*, « 1. Insurrection et Constitution : la citoyenneté ambiguë », in *Revue Mouvements, Pensées critiques*, La Découverte « Poche/Sciences humaines et sociales », 2009 (), p. 9-28.  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## *Insurrection et Constitution : la citoyenneté ambiguë*

*Entretien avec Étienne Balibar*

Étienne Balibar, né en 1942, est philosophe. Ancien élève d'Althusser, il a appartenu au Parti communiste français de 1961 à 1981. Son étude de Marx, nourrie d'une lecture personnelle de Spinoza et de Locke le conduit à réfléchir sur l'évolution et les transformations des « institutions » que sont le sujet et l'État, sur les « frontières » de la démocratie et les formes contemporaines de la contestation sociale. Il a récemment publié *L'Europe, l'Amérique, la Guerre. Réflexions sur la médiation européenne* (La Découverte, 2003) et *Europe, Constitution, Frontière* (Éditions du Passant, 2005).

~ **Mouvements.** *Tu proposes l'expression d'État national-social de préférence à celle d'État-providence. Est-ce seulement une nuance sémantique ou est-ce une différence conceptuelle ?*

**Étienne Balibar.** Je tiens d'abord à signaler qu'il s'agit d'une formulation de travail que j'ai proposée en tentant de voir si elle produisait des effets d'ouverture ou de relance du questionnement à la croisée de l'histoire, de la philosophie, de la science sociale et des débats politiques plus immédiats. J'ai essayé de voir si de cette façon on pouvait tenir ensemble des questions artificiellement isolées les unes des autres. Pour pouvoir parler à la fois des rapports entre citoyenneté et nationalité, des phénomènes de transformation des mouvements sociaux, et du racisme dans ses formes abstraites ou quotidiennes, il me semblait qu'on avait besoin d'une notion-carrefour. Celle d'« État national-social » avait quelques vertus de provocation que j'ai essayé d'exploiter.

Je n'entends pas suggérer que nous vivions sans nous en rendre compte dans une forme atténuée de totalitarisme ou de national-socialisme ; j'essaie plutôt d'attirer l'attention sur une différence, que je crois tout à fait essentielle, et en même temps sur sa fragilité. L'État national-social, c'est tout le contraire de l'État national-socialiste, et pourtant, si on se penche sur l'histoire des formes politiques du

xx<sup>e</sup> siècle, il faut se poser la question de savoir à quel moment des réponses antagoniques à un même problème se sont côtoyées.

Au départ, j'avais des formules machiavéliennes en tête, en référence à l'analyse politologique de Georges Lavau<sup>1</sup> sur la fonction tribunicienne du mouvement ouvrier. Après avoir pensé qu'il avait tort, je me suis rallié à cette idée, qui implique d'ailleurs que la gestion des contradictions antagoniques d'une société donnée constitue peut-être le ressort le plus puissant de cette société. L'intégration du mouvement ouvrier, y compris dans ses formes révolutionnaires, a débouché sur la stabilité dynamique et la supériorité relative d'une certaine forme d'État social, gérant politiquement le conflit social, en Europe et dans une certaine mesure en Amérique du Nord.

La combinaison de la politique sociale (dont je pensais qu'il fallait se la représenter non comme une politique purement paternaliste, mais comme un conflit politique) et des renforcements incessants des marques de l'identité nationale au sein même des institutions de la citoyenneté politique a constitué le point de départ du schème théorique que j'avais en tête. De Marx, qui (avec des thèses machiavéliennes en tête) avait côtoyé ce schéma à propos du bonapartisme, je suis passé en quelque sorte à Montesquieu et à la grande question de la « constitution mixte » ou du système d'équilibre des forces sociales qui font les régimes politiques. Tout cela était très influencé par une provenance marxiste, en particulier à travers la place privilégiée occupée par la question de la lutte des classes, ce qui renvoyait à la problématique à laquelle j'avais adhéré pendant longtemps.

La crise est d'une certaine façon révélatrice de la nature même du système qui l'a engendrée. Pour moi, le concept d'État national-social renvoyait d'un côté à la fonction des luttes de classes, et de l'autre à l'idée gramscienne selon laquelle les classes ne préexistent pas à des formes d'organisation politique mais existent tendanciellement à l'horizon de l'organisation politique. Sans la forme Nation, sans l'exploitation politique de cette forme et sa traduction institutionnelle, son incorporation au tissu même de l'existence quotidienne des individus et du fonctionnement de toutes les institutions,

il n'y aurait pas vraiment eu de possibilité de cantonner la puissance explosive des luttes de classe – et inversement, sans la politique sociale, un certain nombre de crises historiques, comme la décolonisation, n'auraient pas pu être surmontées à travers une refondation de l'identité collective. Il faut tenir compte du phénomène d'intégration de la lutte des classes dans l'État, dans un État élargi et, en même temps, aller au-delà de l'idée d'intégration, qui n'est pas une idée dynamique, mais linéaire, et qui débouche sur une forme de « fin de l'histoire », alors que ce à quoi nous assistons aujourd'hui est au contraire son renouvellement imprévu.

~ *Tu mets ainsi l'accent sur le paradoxe d'un mouvement ouvrier porté par un projet de rupture avec la société capitaliste qui aboutit finalement à la mise en place d'un pacte social, et tu insistes en même temps sur le fait que ce pacte social est une rencontre transitoire, pleine de contradictions, un équilibre historique qui s'est avéré instable...*

L'idée de la constitution mixte, c'est l'idée d'un équilibre dont on ne sait jamais combien de temps il va durer...

~ *Parallèlement, tu as travaillé sur la constitution des différentes identités collectives, en particulier les races et les classes, en parlant d'« identités ambiguës<sup>2</sup> » – un axe de travail peu théorisé dans le marxisme traditionnel.*

Cette référence à mon histoire personnelle introduit quelque chose de paradoxal : j'essaye d'expliquer comment, à partir d'une position marxiste ou marxisante, on peut en arriver par une série de rectifications et de renversements à une notion comme celle d'État national-social et, d'un autre côté, je ne voudrais pas que l'on reste prisonnier de la référence marxiste.

Au-delà, je tiens beaucoup à présenter les essais qui sont rassemblés dans les livres récents comme des interventions théoriques dans la conjoncture<sup>3</sup>. Il ne s'agit pas de construire une théorie et encore moins un système fédéré autour d'un seul concept organisateur, mais plutôt de maintenir la tension entre des analyses qui ne peuvent

renvoyer tout simplement à deux aspects complémentaires du même phénomène. Pour être un peu plus concret, ce que je vois d'utile dans une formule comme l'État national-social, c'est de nous rappeler en permanence que les identités non seulement sont ambiguës, comme disait Immanuel Wallerstein, mais surtout qu'elles ne se construisent complètement ni sur le terrain social et économique, ni sur celui de l'idéologie (imaginaire religieux, national, racial ou communautaire).

Je suis tenté d'en faire une thèse méthodologique fondamentale. C'est une façon de redoubler la proposition marxiste classique en lui associant son contraire. La position marxiste classique néglige la raison d'être des idéologies historiques – ces idéologies qui produisent l'allégeance de l'individu à l'institution et la représentation idéale de l'institution (ou communauté) dans l'imaginaire individuel. On se souvient des phrases de Marx : non seulement les ouvriers n'ont pas de patrie, mais l'idéologie, la religion, la politique n'ont pas d'histoire... Le vrai fil conducteur, la vraie continuité, ce serait le socle du lien social, la division du travail, la sphère de l'organisation de la production, etc. Je pense que la réciproque est tout aussi vraie. Et il n'y a pas que le marxisme qui a été économiste : même la Fondation Saint-Simon<sup>4</sup>, avec sa théorisation de l'État-providence, a sacrifié à l'idée que la substance de la politique, le « réel », c'est au fond le problème social. La cristallisation ou l'exacerbation de conflits idéologiques n'affecterait que la superstructure. Or l'inverse est aussi vrai : l'histoire est en même temps de la politique, et de l'imprévu politique. Il y a deux scènes et les effets de l'une ne se produisent jamais que sur l'autre. Si on se représente les choses en termes de problèmes à résoudre pour des sujets, des forces ou des institutions politiques, les problèmes sociaux ou les problèmes socio-économiques sont des données idéologiques. D'ailleurs, l'histoire du capitalisme comme celle du socialisme le montrent : on met les masses en mouvement et on « fait » l'histoire autour d'une idée complètement abstraite, symbolique.

~ *C'est en travaillant sur ces deux dimensions et sur leurs articulations que tu as notamment développé l'idée que la crise de l'État national-social permettrait d'expliquer le racisme contemporain...*

Oui, à ceci près que je suis très prudent avec l'expression « permettrait d'expliquer » : j'ai tendance à employer plutôt la terminologie du symptôme que celle de la cause et de l'effet. Les différentes formes du racisme et du contre-racisme, du racisme institutionnel et du racisme populaire, du racisme agressif et du racisme défensif, et du passage de l'un dans l'autre, sont des symptômes tout à fait privilégiés ou cruciaux de la crise de l'État national-social. Même si le raisonnement en terme d'équilibre a des limites et que, en un sens, la crise est toujours là, il y a quand même un certain nombre de passages à l'acte ou de manifestations qui nous obligent à conserver l'idée de seuils. Il faut, par exemple, se poser la question de savoir s'il y a quelque chose comme une violence extrême, comme un au-delà de la violence supportable ou inévitable, de la violence historiquement et politiquement productive. La difficulté est que l'on est incapable de fournir des critères absolus et qu'en même temps, on ne peut renoncer purement et simplement à l'idée qu'il y a des seuils, qu'il y a une différence entre une guerre et un génocide, entre les horreurs économiques de l'exploitation plus ou moins légale et les formes extrêmes de l'exploitation de la chair humaine... Le racisme est symptôme aussi en ce sens-là.

~ *Tu as insisté sur le fait qu'on ne pouvait pas comprendre le racisme comme un simple rapport binaire, entre soi et l'autre, et qu'il était au contraire un rapport ternaire impliquant toujours la présence d'autorités symboliques, en particulier celle de l'État.*

Parmi les idées qui me semblent tenir debout dans l'ouvrage que j'ai rédigé avec Immanuel Wallerstein<sup>5</sup>, il y a effectivement cette idée de la dimension institutionnelle du racisme. Si on considère le racisme comme un phénomène sociopolitique spécifiquement moderne, il ne constitue pas un rapport binaire (psychologique, sociologique ou sociopsychologique) : il n'y a pas seulement

des groupes dominants et des groupes dominés, ou des représentations de soi et de l'autre plus ou moins inclusives et exclusives, ou des phénomènes de guerre sociale fondés sur des mythologies plus ou moins anciennes. Les antagonismes se développent toujours en présence de l'État et en fonction du rôle qu'il remplit dans la société. De ce point de vue, il y a plutôt convergence avec les analyses de Michel Foucault<sup>6</sup>, même si la façon dont il fait sortir la lutte des classes de la lutte des races est un peu rapide. Il se dirige vers l'idée que les représentations naturalisantes de la différence sociale ou de la différence du statut social sont toujours articulées à une politique d'État.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y a de racisme que produit par l'État. Le schéma le plus courant, c'est le modèle plus complexe selon lequel des groupes sociaux demandent à l'État d'exercer pour leur compte, réellement ou imaginativement, une discrimination sociale naturalisante. Mais cela ne serait pas possible s'il n'y avait pas toujours déjà, dans le fonctionnement des institutions historiques, une base effective pour répondre à cette demande. C'est pour cela que le thème de la préférence nationale est un thème dangereux. On est obligé de reconnaître que la demande politique de mise en œuvre de la préférence nationale est une demande extrême de fascisation de la société et de l'État, et en même temps que l'État, d'une certaine façon, fonctionne quotidiennement et massivement à la préférence nationale.

~ *Dans ce contexte, tu as avancé l'idée qu'il fallait questionner l'équation entre nationalité et citoyenneté, qui semblait s'être stabilisée pendant une longue période.*

L'équation complète, c'est probablement citoyenneté, nationalité, souveraineté : une certaine représentation de la souveraineté collective qui est au cœur de la définition du politique (depuis Kant). On peut soutenir que l'équation de la citoyenneté et de la nationalité, même si elle n'a jamais été totalement réalisée, est le cœur de cette représentation de la souveraineté. Cela nous ramène à notre point de départ sur l'État national-social : pour que l'équation

continue de tenir, il a fallu que la citoyenneté devienne de plus en plus, dans les faits et aussi dans les principes, une citoyenneté sociale. C'est la production de la citoyenneté sociale, ou de ce que Robert Castel appelle dans une terminologie un peu différente la « propriété sociale<sup>7</sup> », qui a permis de continuer à considérer citoyenneté et nationalité comme des termes interchangeable. Le raisonnement vaudrait d'ailleurs aussi en sens inverse.

Mais ce qui m'intéresse ici, c'est le jeu entre les deux termes, le décalage. L'identité n'a jamais été et n'a jamais pu être totale, sauf peut-être dans le cas des États fascistes, qui ont pu identifier officiellement et complètement la jouissance des droits sociaux et l'appartenance nationale. Ailleurs, même dans des pays qui ne sont pas, autant que la France, des pays d'immigration, il n'y a pas d'adéquation absolue. Il y a une histoire de la mise en place et des vicissitudes de l'équation citoyenneté/nationalité, et elle n'a sans doute pas un seul commencement. Et l'une des conséquences, ou en tout cas l'une des dimensions de la crise de l'État national-social, c'est la dissociation tendancielle de la citoyenneté ou de la nationalité. En témoignent les débats sur la citoyenneté européenne ou d'autres formes de citoyenneté transnationale qui surgissent aujourd'hui. Cela dit, je ne considère pas du tout qu'on soit entré dans l'ère de la société postnationale, que la nationalité va disparaître et qu'il ne restera que la citoyenneté.

~ *Mais qu'est-ce que la citoyenneté ? Tu as avancé plusieurs fois que le fait d'être « sujet » comportait deux dimensions contradictoires et pourtant indissociables : être sujet serait à la fois être sujet actif – en politique être citoyen – et en même temps être assujéti. Dans cette perspective, la citoyenneté devrait être comprise moins dans la perspective utopique d'un dépérissement futur de l'État ou de la domination, mais plutôt comme « contre-pouvoir », comme « contrôle » face à l'État et à sa tendance à s'autonomiser par rapport aux citoyens<sup>8</sup>.*

Le terme de sujet est l'un des grands points de rencontre du philosophique et du politique. Le paradoxe bien connu est que le

terme qui étymologiquement désignait la sujétion ou l'assujettissement (être le sujet de quelqu'un, ce fut pendant longtemps lui devoir obéissance) en soit venu à connoter la liberté, l'émancipation, l'activité par opposition à la passivité. Ma problématique est à certains égards concurrente de celles qui se centrent sur la sociologie politique de l'individualisme ou sur l'émergence de l'individualité moderne (comme chez Norbert Elias, Louis Dumont, Marcel Gauchet...).

Je ne dis pas que l'individu n'est pas un concept important, qu'il ne faut pas s'en occuper, mais j'ai été amené à centrer les choses sur le sujet/citoyen plutôt que sur l'articulation individu/sujet. J'ai d'ailleurs appartenu à une génération qui a été à l'école d'une série de théoriciens qui ont mis ce paradoxe au centre de leur philosophie, en se servant pour cela des ressources propres de la langue française. C'est une espèce de retournement par rapport à la façon dont la philosophie allemande avait entrepris d'expliquer que la langue philosophique allemande possède en elle-même les ressources qui indiquent les problèmes essentiels, avec en particulier le *Dasein*.

Or, ce qui ne se voyait pas bien en allemand mais qui se voyait clairement en français, c'était le double sens, progressivement constitué, du mot « sujet ». Des gens comme Michel Foucault, comme Jacques Lacan, ou même comme Louis Althusser ou Georges Bataille, ont fini par considérer que la question du sujet en philosophie était de savoir comment articuler toute la série des termes qui commence avec la « sujétion » ou l'« assujettissement » et qui va jusqu'à la « subjectivation » (c'est-à-dire au sens actif de « sujet », de « subjectivité »). Cette chaîne n'est pas seulement sémantique, mais aussi historique, elle est marquée par une série de révolutions (de l'anglaise à la russe) qui introduisent des ruptures, des créations institutionnelles et des mutations du discours assurant la transition à la modernité, ou le passage de la première modernité à la seconde.

Au cœur de tout cela, il y a la tentative d'inventer un concept de citoyen – ce qui s'est souvent fait en endossant des habits d'autrefois, en se costumant en spartiate ou en citoyen romain. Dans le moment même où on réactivait le citoyen, l'appartenance à la communauté

politique ou politico-symbolique, au lieu de s'organiser autour de la sujétion, de l'obéissance, de l'espérance, du salut, s'organisait autour de la participation volontaire à la gestion collective du bien commun. Comme l'indique Rousseau dans le *Contrat social*, il s'agit d'expliquer la possibilité d'être à la fois législateur et sujet. Pour cela, il faut faire intervenir un mode de raisonnement qui est complètement étranger à l'antiquité. Il y a un point de vue sous lequel l'individu est complètement assujéti à la loi et il y a un point de vue sous lequel, collectivement, en tant que membre de la communauté, il est complètement législateur. Les deux choses sont l'envers et l'endroit d'un même statut. On ne peut pas faire l'histoire du « sujet moderne » si on ne se pose pas la question de savoir ce que fait le sujet avant et ce qu'il est devenu après la citoyenneté<sup>9</sup>.

~ *Serait-ce trahir ta pensée de dire que, à la différence d'une certaine tradition rousseauiste (dans laquelle on pourrait mettre de ce point de vue J. Habermas), pour laquelle il y a une espèce de cercle harmonieux entre le sujet législateur et le sujet de la loi, et pour laquelle ces deux sujets coïncident, tu mets l'accent sur les tensions et les contradictions de ces deux dimensions qui s'articulent sans jamais coïncider complètement ?*

Je ne veux pas caricaturer J. Habermas. J'ai beaucoup d'admiration pour son engagement, pas au sens d'une activité politique ou civique qui se situerait à côté de son activité théorique, mais justement dans la mesure où il cherche une cohérence et une articulation entre ces différentes dimensions. Même si je ne suis pas d'accord, sa tentative d'élaborer et de retourner contre ses intentions initiales le concept du patriotisme constitutionnel dans la perspective d'une réorganisation postnationale du politique est quelque chose d'intéressant.

Le fait de pouvoir se référer à la fois à Michel Foucault et à Jürgen Habermas est utile parce que leurs univers théorico-politiques sont l'inverse l'un de l'autre. Michel Foucault, qui est incontestablement un de ceux qui ont le plus clairement explicité l'élément d'antagonisme ou d'unité des contraires inhérente à la notion même de sujet,

ne cherche pas directement à se demander en quoi la transformation de la représentation du sujet est liée à celle de la citoyenneté politique – et le discours du pouvoir central est évacué comme s’il ne jouait plus de rôle dans les pratiques concrètes qui sont les objets de son analyse. Inversement, je crois que Habermas ne comprend pas que le mouvement de libération ou d’accès à l’autonomie qui va de la sujétion à la citoyenneté a une face d’ombre, une contrepartie. La citoyenneté moderne, la production d’une subjectivité du citoyen, est pour une part un idéal, mais celui-ci s’inscrit partiellement dans des pratiques. La dimension d’émancipation, la production, à l’intérieur de certaines limites, d’une individualité active comme condition même du fonctionnement du politique, est un aspect des choses. Mais l’autre aspect, dont Habermas ne tient pas suffisamment compte, c’est qu’il y a un assujettissement du citoyen.

~ *Tu as pu décrire ce qui se passait récemment en France et dans d’autres pays européens comme une évolution préoccupante : la citoyenneté, conçue initialement (et idéalement) comme un droit, y redeviendrait tendanciellement un statut et un privilège. Comment rends-tu compte de cette tendance ?*

Pour une part, il s’agit simplement de la reprise d’analyses (weberiennes) sur le fonctionnement des démocraties sociales qui sont en quelque sorte sur la place publique. Mais deux choses sont ici importantes. L’une tourne autour de la question du contrôle du pouvoir, du contre-pouvoir ; l’autre tourne autour de la question de la représentation, ou plus exactement du rapport entre la représentation et la face « sombre » de l’assujettissement idéologique. À partir du moment où l’on abandonne l’idée de la fin ou du dépérissement de l’État, on se rend compte que les épisodes de crise profonde de celui-ci ne coïncident pas avec des moments créatifs de libération des énergies collectives mais plutôt avec des moments de régression politique. D’autre part, on sort de l’idée (rousseauiste?) du pouvoir constituant comme absolu, c’est-à-dire que l’on prend conscience qu’il y a toujours déjà des institutions, qu’il y a une espèce d’avance inéluctable de la production de l’autorité sur l’organisation de la

citoyenneté. À un certain moment, les individus et les groupes se sont trouvés confrontés à l'émergence de pouvoirs d'États nationaux contre lesquels il fallait se défendre, mais qu'il fallait aussi transformer et réinvestir de l'intérieur. Je serais tenté de dire que c'est le fil conducteur de Locke et du radicalisme démocratique anglais, alors que Rousseau explique plutôt qu'on va tout refonder et repartir de zéro.

Aujourd'hui, on voit émerger des pouvoirs sociopolitiques ou politico-économiques à des échelles supranationales, et on est de nouveau en retard. Le problème qui se pose est celui du contrôle et de la transformation interne de ces pouvoirs, qui passe d'abord par le contre-pouvoir. Je pense ici à une notion forte de sujet-citoyen, dans la mesure où il ne faut pas se contenter de dire que partout où il existe un pouvoir qui est détenteur de bribes d'autorité ou de légitimité politique, il faut aussi qu'il existe un contre-pouvoir du peuple : il faut poser la question des situations limites, des moments « insurrectionnels », bref des situations dans lesquelles il faut imposer la reconnaissance et pas simplement la mettre en œuvre.

~ *Mais alors que tu évoquais une sortie de la thématique rousseauiste du fondement absolu, cette possibilité insurrectionnelle permanente ne représente-t-elle pas une sorte d'absolu instaurateur « constituant », contre tous les pouvoirs constitués, historiques, empiriques ?*

Les institutions empiriques qui incarnent l'idée plus ou moins développée de la liberté, dépendent de quelque chose qui n'est pas de l'ordre du naturel ni du contractuel, mais les moments insurrectionnels ne peuvent pas faire l'objet d'une prescription.

Il y a ici quelque chose qui peut paraître limitatif aussi par opposition à l'optimisme d'un Toni Negri par exemple, qui est un théoricien de la révolution permanente. Il semble croire qu'on peut s'installer dans le pouvoir constituant de façon à ce qu'il y ait, sinon absence d'institution stabilisée, de pouvoir établi et d'autorité unilatérale, du moins un primat continu du mouvement d'invention des libertés, des droits nouveaux, des champs nouveaux d'exercice et

d'expression de la puissance collective. Je revendique plutôt une forme de prudence ou de pessimisme fondamental : il faut des insurrections ou des révolutions, mais celles-ci sont provisoires et destinées à se transformer en institutions.

~ *Le pouvoir constituant se situant pour toi toujours en deçà ou au-delà de toute institution, de tout État établi, tu ne thématises guère ce qu'on pourrait appeler l'autolimitation du pouvoir constituant. De même, tu n'as pas beaucoup explicité une réflexion sur l'involution totalitaire ou la dimension autoritaire des révolutions se réclamant du socialisme, et sur le fait que même s'il n'y a pas de garantie naturelle, absolue ou définitive qui permettrait d'éviter les dérives du pouvoir constituant démocratique, il y a tout de même des garde-fous relatifs, et notamment ceux que les marxistes ont souvent décriés comme relevant des mécanismes de la « démocratie bourgeoise ». En l'absence d'une telle réflexion sur l'autolimitation du pouvoir constituant, ne risque-t-on pas de manquer la différence entre ce que tu écrivais dans les années 1970 sur la dictature du prolétariat<sup>10</sup> et ce que tu écris maintenant sur la citoyenneté comme contre-pouvoir ?*

La question est absolument légitime, et j'ai envie d'y répondre sur deux points.

D'une part, en renversant la question, parce qu'on ne va pas la résoudre, même si on peut essayer d'en explorer les tenants et les aboutissants. La question de l'involution totalitaire n'est pas seulement à prendre au sérieux, il faut dire qu'elle est au cœur de l'histoire spécifiquement moderne des démocraties politiques, à partir du moment où l'idée démocratique est devenue l'idée du mouvement de masse qui trouve son identité en se réfléchissant lui-même comme force collective de libération de soi et de toute l'humanité. On a depuis appris que cela ne débouche pas que sur la libération, mais que cela débouche non seulement politiquement mais réellement sur la terreur, sur des dictatures – du prolétariat ou d'autres –, sur l'idée de création de l'homme nouveau, sur le totalitarisme.

Face à cela, il y a deux attitudes possibles : on peut se dire, comme le fond commun de la tradition libérale, qu'il ne faut pas courir ce risque, que par conséquent il faut toujours mettre en place les garde-fous qui éviteront à une institution de la démocratie de se porter aux extrêmes ; la réponse de la tradition révolutionnaire est que malheureusement on n'a pas le choix, et que si on met en place les gardes fous qui visent à empêcher le mouvement démocratique de dépasser certains interdits, alors non seulement on lui coupe les ailes, mais on a toujours déjà mis en place les conditions d'impossibilité d'une vraie démocratisation.

D'où le renversement possible dans l'autre attitude, dont il est inutile de se cacher l'aspect aventuriste et les raisons pour lesquelles elle peut séduire en pratique les individus désespérés qui n'ont rien à perdre que leurs chaînes, comme disait Marx, ou en idée des intellectuels à la recherche d'absolu. C'est l'idée non pas qu'il faut le totalitarisme, mais qu'il faut en courir le risque. Qu'il faut aller, pour instituer la démocratie – ou pour l'inventer, comme dit Claude Lefort – jusqu'à une situation où tout peut être expérimenté. Je laisse la question ouverte parce que je suis tout aussi incapable de la résoudre que quiconque parmi nous. À la limite, on pourrait dire que c'est depuis deux siècles une question de choix individuel et d'engagement personnel – chacun devant ensuite payer sa note. Les gens qui ont la chance de traverser plusieurs époques dans leur vie ou dans l'histoire peuvent se payer le luxe de passer d'une position à l'autre. En général, c'est plutôt de la position aventuriste à la position libérale : ils commencent à écrire des livres sur la dictature du prolétariat, après quoi ils écrivent des livres sur les contre-pouvoirs ! C'est encore un peu de démocratie, c'est moins risqué.

Mais j'aurais quand même envie de renverser la question et de dire la chose suivante. Les mouvements d'invention des droits ou d'initiative démocratique, ceux qui remettent en cause des ordres établis, naissent souvent, et peut-être toujours, au contact de situations collectives, qui touchent à la fois des individus, des sujets dans leur singularité et leur vie quotidienne, et des groupes sociaux importants. Ce sont des situations de l'intenable ou de l'insupportable, de

l'invivable ou de l'abominable — ce n'est pas un hasard si ce mot se trouve chez Michel Foucault, mais aussi d'ailleurs chez Hannah Arendt, chez Claude Lefort ou chez Marx, à d'infimes variantes terminologiques près. Ce n'est pas le totalitarisme mais c'est son image symétrique. Il est juste de se poser la question de savoir pourquoi le risque de l'involution totalitaire est toujours déjà présent dans une tentative politique de masse d'institution des droits, de passage de l'absolu des droits dans la réalité ; mais il faut aussi poser la question de savoir pourquoi des situations de violence extrême, d'oppression massive, de déni de droits fondamentaux sont presque toujours nécessaires pour que des mouvements, des idées et des projets démocratiques surgissent.

Mais à partir du moment où l'on admet qu'une dimension insurrectionnelle, ou révolutionnaire, est périodiquement nécessaire chaque fois que se rencontrent des situations extrêmes, recrées par la normalité même de la domination sociale, le problème de l'autolimitation se pose : qu'est-ce qu'un mouvement démocratique fait de ses propres illusions, des absolus autour desquels il organise la transition de la résistance à l'organisation et de l'organisation à l'action politique de masse ?

Dans cette perspective, les modes de représentation politique, même s'ils ne sont pas fixés une fois pour toutes, sont des formes de relativisation des absolus politiques, ne serait-ce que du fait du pluralisme de la représentation. Ce sont, pour une part au moins, des garde-fous dont le mouvement social a besoin.

~ *Le rapport à la violence n'a-t-il pas fait problème dans la tradition révolutionnaire ? Pour dire les choses en raccourci : pour penser le pouvoir constituant et les mouvements de libération, ne vaut-il pas mieux prendre comme exemple le mouvement de libération des femmes, qui a bouleversé en profondeur les sociétés contemporaines sans pour autant prendre les armes ?*

Le mouvement de libération des femmes a produit ses propres mythes. Une des formes de cette idéalisation a consisté à soutenir que la non-violence caractérise le mouvement de libération

des femmes tout aussi essentiellement que la violence le mouvement d'insurrection contre la propriété bourgeoise ou contre la colonisation. À l'essentialisme de la violence révolutionnaire chez Sartre<sup>11</sup>, qui est fondamentalement masculine, il faudrait ainsi opposer la féminisation de la politique...

Ceci dit, le problème de la violence en politique n'est pas simplement de savoir comment on passe du pacifique au militaire et du militaire au pacifique ou comment on résiste à la violence de l'oppression, mais aussi la question de savoir comment on se prémunit de l'intérieur contre les effets de la contre-violence libératrice. Et cette question n'a de sens que si l'on accepte le fait qu'on ne peut pas faire l'économie de la contre-violence libératrice. C'est pourquoi la tradition libérale anesthésie considérablement le problème – J. Habermas aussi, d'ailleurs. Dire qu'il existe une norme transcendante de la confrontation des opinions, c'est considérer comme toujours déjà résolue la situation dans laquelle un nombre plus ou moins important de gens n'ont pas droit à la parole ou n'ont pas à leur disposition le langage qui permet d'exprimer une position politique – on peut suivre Bourdieu sur ce point. Je ne dis pas que la solution consiste à mettre le feu à la gendarmerie ou à saccager les tramways pour exprimer le malaise des banlieues, mais il ne faut pas non plus s'imaginer que la sphère de la communication s'ouvre d'elle-même.

~ *Il faut prendre en compte la « part des sans-part », comme le dit Jacques Rancière.*

Exactement. D'une certaine façon, le critère d'une communauté politique démocratique, c'est la reconnaissance des droits des « sans-part », ou l'inclusion de ceux qui sont d'abord institutionnellement exclus. Reste cependant ouverte la question de savoir dans quel langage les « sans-part » vont s'exprimer, à travers quelles pratiques ils vont se faire entendre...

~ *Une question liée à ce problème de la violence et de la représentation touche le thème de la « désobéissance civile ». Tu*

*as provoqué un fort débat en France en justifiant théoriquement l'appel à la désobéissance aux lois Debré sur les sans-papiers. Tout en étant d'accord avec toi sur cette prise de position politique, nombre de lecteurs ont pu être surpris par la façon dont tu l'étais philosophiquement, et en particulier par cette phrase sous ta plume : « Un pouvoir est légitime dans la mesure où il n'entre pas en contradiction avec certaines lois supérieures de l'humanité<sup>12</sup>... »*

En effet, je me suis créé là un sérieux problème de cohérence intellectuelle ! J'ai été obligé de prendre à mon compte la justification de la transgression du pouvoir établi en lui donnant une définition minimale, en utilisant une formule traditionnelle. Mais j'ai précisé immédiatement après que cet impératif humain supérieur n'est susceptible dans l'histoire d'aucune définition univoque, universelle.

~ *Tu écrivais en effet : « Sans doute la représentation qu'on se fait de leur origine a-t-elle évolué. » Mais tu ajoutais immédiatement : « Mais leur teneur est toujours la même : ce sont le respect des vivants et des morts, l'hospitalité, l'inviolabilité de l'être humain, l'imprescriptibilité de la vérité »...*

J'ai cependant introduit une précaution supplémentaire qui consistait à dire que le risque de l'erreur était absolument inhérent à un tel mouvement de désobéissance.

~ *Mais lorsque tu écrivais cela, le lecteur pouvait avoir l'impression qu'il fallait penser ces impératifs comme universels et éternels. Tu as d'ailleurs parfois évoqué les « vérités éternelles de la politique », à propos de l'égalité et de la liberté<sup>13</sup>. N'est-ce pas en contradiction avec l'analyse beaucoup plus historiciste que tu pratiques ordinairement ?*

Je suis sans doute aujourd'hui plus sensible à la posture sceptique. Les stratégies sceptiques consistent, vous le savez, à développer des lignes d'argumentations opposées entre elles pour produire un effet que les uns diront rhétorique, les autres plus noblement pragmatique, mais qui évidemment n'est pas celui de la

cohérence sémantique. En l'occurrence, il faut jouer alternativement de stratégies d'historicisation contre l'essentialisme ou les dogmes du discours juridique, et de références à la transcendance pour contourner le conformisme étatique. Parler de « vérités éternelles » se situe de ce côté-là.

Les difficultés théoriques se logent dans l'écart entre les représentations essentialistes ou les absolutisations de la transcendance et les fonctions de rupture, d'ouverture et d'irréversibilité de l'événement. Il y a des noms quasiment sacrés de la vérité en politique, comme les Droits de l'Homme, ou le Communisme, la Révolution, l'État, la Justice ou la Souveraineté<sup>14</sup>. Mais ces « maîtres mots » ont toujours un double usage, une double fonction historique. Prenez la liberté et l'égalité : ce sont des absolutisations de l'idéologie du pouvoir, les plus efficaces d'entre elles, précisément parce que d'un autre côté elles cristallisent le refus de l'ordre établi et la transgression de la loi positive. Les dominations se fabriquent en utilisant des résistances et des insurrections comme matière ; j'essaie de montrer que le pouvoir est constitué, et qu'il se consolide au niveau symbolique autour de la croyance au caractère absolu de valeurs ou de principes universels. Mais il y a toujours dans l'histoire des ruptures avec l'ordre établi, des relances de l'invention démocratique qui prennent la forme d'une croyance idéaliste. Il n'y a pas de politique sans idéal. L'enfermement de la politique dans les expressions institutionnelles de l'idéalisme renforce la domination, mais la lutte contre la domination s'effectue toujours au nom d'une idée et donc d'une certaine référence à la transcendance. C'est ce qui s'est passé avec la liberté ou l'égalité. L'expérience nous montre qu'il est parfois possible de revenir à la radicalité des revendications de liberté et d'égalité pour les investir non dans un discours de légitimation, mais dans des mouvements insurrectionnels. C'est pour cette même raison qu'elles peuvent servir à renforcer des dominations. On ne construit pas la domination en se contentant d'expliquer que l'oppression est naturelle ou que l'exploitation est inévitable. Les dominations réellement efficaces à long terme, celles qui durent des siècles et éventuellement

des millénaires, se construisent sur les mots mêmes de la résistance, de la libération ou de la revendication des « sans-part ».

~ *Au cœur de l'idéologie dominante se logeraient ainsi les représentations des dominés*<sup>15</sup>...

Il doit en tout cas y avoir dans toute idéologie dominante un noyau qui provient des dominés eux-mêmes et qui d'une certaine façon leur renvoie non seulement leur discours mais aussi ce qui l'a inspiré. Cela ne signifie pas que les dominés soient enfermés indéfiniment dans la soumission, comme Bourdieu le théorise dans sa critique du pouvoir en place en montrant que les dominés se forgent un habitus qui exprime la domination elle-même. Partant des analyses de Marx sur l'idéologie dominante, j'ai fini par déboucher sur l'idée qui comporte incontestablement des implications sceptiques, du côté d'un « relativisme de la transcendance » : les deux mécanismes existent, mais celui de l'intériorisation de l'habitus de la domination est sans doute second. Celui qui est secrètement déterminant à long terme, c'est le mécanisme décrit par Nietzsche avec la morale des esclaves – et qui lui faisait horreur –, le fait que le discours de la domination a pour puissance secrète la demande de libération des dominés eux-mêmes.

*Propos recueillis par Yves Sintomer,  
Guillaume Garreta et Hugues Jallon.*

#### NOTES

1. Georges LAVAU, *À quoi sert le Parti communiste français ?*, Fayard, Paris, 1981.
2. Étienne BALIBAR et Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris, 1988.
3. *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris, 1997 et *Droit de Cité. Culture et politique en démocratie*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 1998.
4. Créée en 1982, la Fondation Saint-Simon entendait réconcilier le monde de l'université, de l'entreprise et de la haute administration

en France avec l'objectif affiché de convertir l'élite française aux vertus du libéralisme économique. La fondation Saint-Simon a été dissoute en 1999. [NdE]

5. Étienne BALIBAR, Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe*, op. cit.
6. Michel FOUCAULT, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Seuil, Paris, 1997.
7. Voir Robert CASTEL et Claudine HAROCHE, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*, Fayard, Paris, 2001 [NdE].
8. Cf. *Droit de cité*, op. cit., 1998.
9. Cf. « Citoyen Sujet – Réponse à la question de J.-L. Nancy : Qui vient après le sujet ? », *Cahiers Confrontation*, n° 20, 1989 ; et « Sujet, individu, citoyen. Qu'est-ce que « l'homme » au XVIII<sup>e</sup> siècle ? », in Janet COLEMAN (dir.), *L'Individu dans la théorie politique et dans la pratique*, PUF, Paris, 1996.
10. Étienne BALIBAR, *Sur la dictature du prolétariat*, Maspero, Paris, 1976.
11. Dans sa préface à Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, La Découverte, Paris, 2004 [1961].
12. « Sur la désobéissance civile », *Le Monde*, 19 février 1997, repris in *Droit de cité*, op. cit., p. 18.
13. Cf. *La Crainte des masses*, op. cit., en particulier l'Avertissement et « Trois concepts de la politique : émancipation, transformation, civilité ».
14. Cf. *Lieux et noms de la vérité*, Éditions de L'Aube, La Tour d'Aigues, 1994.
15. Cf. « Le non-contemporain », in *Écrits pour Althusser*, La Découverte, Paris, 1991 ; « Trois concepts de la politique » et « Les universels » in *La Crainte des masses*, op. cit.