

S'agissant de penser la politique (et comment la faire, sans la penser ?) je crois bien que nous ne pouvons pas nous en tirer à moins de trois concepts distincts, dont l'articulation est problématique. Sans doute cette dialectique (car c'en est une, même si elle ne comporte aucune synthèse finale) n'est pas la seule pensable. Les noms et les figures qu'elle désignera pourraient l'être autrement. Provisoires, ils ne tendent qu'à cerner certaines différences. Mais le principe même me semble incontournable.

J'essaierai de caractériser ces concepts d'un point de vue logique et d'un point de vue éthique, en me référant à chaque fois à des formulations typiques, et en esquisant une discussion des problèmes qu'elles posent. J'appellerai le premier *autonomie de la politique*, et je lui ferai correspondre la figure éthique de l'*émancipation*. Par contraste, j'appellerai le second *hétéronomie de la politique*, ou politique rapportée à des *conditions* structurelles et conjoncturelles, et je lui ferai correspondre les figures (nous verrons qu'elles sont elles-mêmes multiples) de la *transformation*. Il faudra alors introduire, à partir de certaines apories du second, mais comme une nouvelle figure de plein droit, un concept que j'appellerai *hétéronomie de l'hétéronomie*, car il montrera que les conditions auxquelles se rapporte une politique ne sont jamais une dernière instance : au contraire, ce qui les rend déterminantes est la façon dont elles portent des sujets ou sont portées par eux. Or les sujets agissent conformément à l'identité qui leur est imposée, ou qu'ils se créent. L'imaginaire des identités, des appartenances et des ruptures, est donc la condition des conditions, il est comme l'autre scène sur laquelle se machinent les effets de l'autonomie et de l'hétéronomie de la politique. À quoi correspond aussi une politique, irréductible à l'émancipation autant qu'à la transformation, et dont je caractériserai l'horizon éthique comme *civilité*.

## Autonomie de la politique : l'émancipation

L'autonomie de la politique n'est pas celle *du* politique. Il ne s'agit ni d'isoler la sphère des pouvoirs et des institutions, ni de faire place dans le ciel des idées à l'essence de la communauté. Mais de comprendre comment se définit la politique lorsqu'elle se réfère à une universalité de droit, qu'on peut dire *intensive*<sup>1</sup>, parce qu'elle exprime le principe, déclaré ou non, que la collectivité (le « peuple », la « nation », la « société », l'« État », mais aussi la « collectivité internationale » ou l'« humanité ») ne peut exister comme telle ni donc se gouverner, aussi longtemps qu'elle est fondée sur l'assujettissement de ses membres à une autorité naturelle ou transcendante, sur l'institution de la contrainte et de la discrimination.

En d'autres lieux, partant de ce qui, à l'évidence, n'est pas la seule, mais bien l'une des énonciations les plus décisives de la politique entendue en ce sens (la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789), j'avais proposé d'appeler « proposition de l'égaliberté<sup>2</sup> » la formulation générique dans laquelle se rassemblent les deux côtés, pratiquement inséparables, de cette proclamation d'autonomie : pas d'égalité sans liberté ni de liberté sans égalité. Il est certain que les révolutions dites bourgeoises (qui le furent bien peu, dans leur moment d'insurrection contre le despotisme et les privilèges, celui que Negri appelle « constituant<sup>3</sup> »), ont donné un tranchant tout particulier à cette proclamation, en la rattachant à une idéologie du retour à l'origine (naturelle et rationnelle) perdue<sup>4</sup>. Mais il n'y a aucune raison de penser, ni qu'elle leur appartienne

1. Par opposition aux universalités extensives, qui visent au rassemblement de l'humanité, ou de la « majeure » partie d'entre elle, sous une autorité, une croyance ou une espérance unique, voire un simple *way of life* commun.

2. Contraction de « égale liberté » : cf. 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*, Éd. La Découverte, Paris, 1992. L'expression vient de l'*aequa libertas* romaine, et ne cesse de courir jusqu'aux débats du néo-contractualisme contemporain.

3. Antonio Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo Edizioni, 1992 (tr. fr. à paraître aux PUF).

4. « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers », avait écrit Rousseau. Et la Déclaration de 1789, de façon qu'on dirait aujourd'hui performative : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. »

exclusivement, ni que les régimes et les États qui en procèdent et qui en ont inscrit les formules dans leur constitution, soient ceux qui en conservent le mieux l'efficacité symbolique et pratique.

Pourquoi considérer que nous avons là une formulation typique de l'autonomie de la politique, dont il nous reviendrait encore aujourd'hui de constater la vérité et de mesurer les difficultés ? Pour deux raisons, me semble-t-il, mais qui ne cessent de se renforcer l'une l'autre. La proposition d'égaliberté, dans son énoncé révolutionnaire<sup>1</sup>, a une forme logique remarquable qu'on appelle depuis les Grecs un *elenchos*, c'est-à-dire une auto-réfutation de sa négation. Elle constate qu'il est *impossible* de soutenir jusqu'au bout, sans absurdité, l'idée d'une liberté civile parfaite reposant sur les discriminations, les privilèges et les inégalités de conditions (et a fortiori de l'instituer), de même qu'il est impossible de penser et d'instituer une égalité entre les hommes reposant sur le despotisme (même « éclairé »), sur le monopole du pouvoir. L'égaliberté est donc *inconditionnée*. Mais ceci se traduit plus concrètement par deux conséquences.

La première, c'est que la politique est un déploiement de l'auto-détermination du peuple (*demos*) (si nous donnons ce nom générique à l'ensemble des citoyens « libres et égaux en droits »), qui se constitue dans et par l'établissement de ses droits. Quelles que soient en effet les conditions dans lesquelles se trouvent placés les individus, les collectivités ou communautés susceptibles de se reconnaître comme sujets politiques, et les causes des restrictions apportées à la liberté et à l'égalité, elles sont de ce fait même illégitimes : leur abolition est immédiatement exigible. Dans l'interprétation la plus profonde de cette situation, il ne s'agit pas tant d'écarter un pouvoir oppressif extérieur, que de *supprimer ce qui sépare le peuple de lui-même* (de sa propre autonomie). Du moins cette génération ou régénération du peuple est-elle la condition de sa « conquête de la démocratie » face à toute domination, elle est donc de sa propre responsabilité, comme l'exprimera Kant dans un texte célèbre inspiré de Saint Paul<sup>2</sup>. D'où

1. C'est-à-dire lorsqu'elle n'est pas « qualifiée » de façon restrictive, par l'introduction d'un *ordre de priorité* entre les deux valeurs ou « principes » qu'elle affirme (la liberté dans l'égalité et l'égalité dans la liberté), comme c'est le cas par exemple chez Rawls (*Théorie de la justice*), qui reprend la formule classique – ce ne peut être un hasard –, mais pour poser aussitôt que le premier est inconditionnel, le second ne pouvant être que conditionnel.

2. « Qu'est-ce que les Lumières ? La sortie de l'homme de sa Minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son

l'étroite affinité qui, tout au long de l'histoire (du moins l'histoire occidentale), unit la politique d'autonomie aux principes philosophiques du Droit Naturel.

Mais la forme inconditionnée de la proposition emporte encore une autre conséquence nécessaire, qu'on peut appeler la *clause de réciprocité*. Je l'exprimerai pour ma part en disant qu'une telle proposition implique un droit universel à la politique : nul(le) ne peut être libéré ni promu à l'égalité – disons *être émancipé* – par une décision extérieure, unilatérale, ou par une grâce supérieure, mais seulement de façon réciproque, par une reconnaissance mutuelle. Les droits qui forment le contenu de l'égalité et la matérialisent sont par définition des droits individuels, des droits des personnes. Mais ne pouvant être octroyés, ils doivent être conquis, et ils ne se conquièrent que collectivement. Leur essence est d'être des droits que les individus se confèrent, se garantissent les uns les autres<sup>1</sup>. Par ce biais nous débouchons de l'auto-détermination du peuple dans l'autonomie de la politique elle-même. L'autonomie de la politique (en ce qu'elle représente un processus n'ayant d'origine et de fin que lui-même, ou ce qu'on appellera la citoyenneté) n'est pas concevable sans l'autonomie de son sujet, et celle-ci en retour n'est pas autre chose que le fait pour le peuple de se « faire » lui-même, en même temps que les individus qui le constituent se confèrent mutuellement des droits fondamentaux. Il n'y a d'autonomie de la politique que dans la mesure où les sujets sont les uns pour les autres la source et la référence ultime de l'émancipation.

Les sujets de la politique entendue en ce sens sont par définition porteurs de l'universel dans lequel ils se trouvent impliqués. Cela veut dire d'abord qu'ils en portent *actuellement* la revendication : dans le moment actuel (qui, on l'a vu, est *tout* moment, c'est-à-dire qu'il est toujours déjà temps d'exiger l'émancipation pour soi-même et pour les autres), et de façon *effective*, dans un système d'institutions et de pratiques citoyennes qui ne représentent pas autre chose que la dignité accomplie de chaque homme. Pour être citoyen, il suffit d'être *homme, ohne Eigenschaften*. Du même coup les sujets de la

entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui » (I. Kant, Réponse à la question : qu'est-ce que « les Lumières » ?, in *La philosophie de l'histoire* (*opuscules*), trad. S. Piobetta, Paris, 1947, p. 83).

1. Le préambule des Statuts de l'Internationale, rédigé par Marx en 1864, est dans la droite ligne de cette conception lorsqu'il écrit : « L'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes. »

politique sont les porte-parole de l'universel, dans la mesure où ils se « représentent eux-mêmes » (ce qui n'exclut évidemment aucune procédure institutionnelle de délégation de pouvoir, à condition qu'elle soit contrôlable et révocable).

Ne nous le cachons pas cependant, ces propositions, bien qu'elles aient la même effectivité que tous les mouvements d'émancipation qui ont traversé et traverseront l'histoire, sont grosses de contradictions et d'apories. C'est le cas en particulier pour l'idée de se représenter soi-même et de se faire le porte-parole de l'universel, dès lors qu'une parole est aussi un rapport de pouvoir, et que la distribution inégale des capacités de parole ne se laisse pas simplement corriger par la reconnaissance du titre de citoyen. Mais il y a d'autres exemples. Il faut donc esquisser une dialectique interne à l'émancipation.

Dans son livre, *La Mécontente*, Rancière a longuement analysé une aporie (il dit « un scandale de pensée ») qui me paraît réelle, et l'un des aspects importants de cette dialectique<sup>1</sup>. Il montre que la politique droite, celle qui oppose en permanence la logique égalitaire à la logique policière (et qui se distingue par là de l'antipolitique, procédant au mouvement inverse), consiste non pas dans la formation d'un consensus universel au sein du *demos*, mais au contraire dans l'institution d'une « part des sans part » (les pauvres dans la cité antique, ailleurs les ouvriers, les immigrés ou les femmes, mais l'expression désigne une *place*, elle ne peut être enfermée dans aucune condition sociologique particulière) dont l'existence signale la présence irréductible d'un litige, ou l'impossibilité de constituer le *demos* comme une totalité, une simple distribution ou réciprocité de parties.

De ce qu'il n'y a pas de politique démocratique sans un tel litige, peut cependant résulter, à mon point de vue, qu'il n'y en ait pas du tout, car les « sans part » (ou les non-propriétaires, *die Eigentumslosen*, les « dépropriés » au sens le plus général de ce terme) ne peuvent être ni les sujets *de* la politique, ce qui supposerait par exemple qu'ils s'organisent en vue de la conquête de l'égalité, se concevant eux-mêmes comme *le tout* virtuel de l'humanité citoyenne, ni des sujets *dans* la politique, ce qui supposerait par exemple qu'ils forcent l'entrée de l'institution, de façon à faire entendre leur voix en dénonçant le tort qui leur est fait, instituant ainsi une publicité dont ils sont exclus, et qui cependant n'existe pas sans eux. Les « sans part » en ce sens radical ne peuvent donc être *ni tout ni partie*,

1. J. Rancière, *La Mécontente. Politique et philosophie*, Éd. Galilée, Paris, 1995.