

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Galilée

LA MÉSENTENTE. *Politique et philosophie*, 1995.
LA CHAIR DES MOYS. *Politiques de l'écriture*, 1998.
L'INCONSCIENT ESTHÉTIQUE, 2001.
MALAISE DANS L'ESTHÉTIQUE, 2004.
POLITIQUE DE LA LITTÉRATURE, 2007.

Chez d'autres éditeurs

LA LEÇON D'ALTHUSSER, Gallimard, 1974.
LA NUIT DES PROLÉTAIRES. *Archives du rêve ouvrier*, Fayard, 1981 ;
rééd. Hachette, coll. « Pluriel », 1997.
LE PHILOSOPHE ET SES PAUVRES, Fayard, 1983.
LE MAÎTRE IGNORANT. *Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*,
Fayard, 1987 ; rééd. 10/18, 2004.
COURTS VOYAGES AU PAYS DU PEUPLE, Le Seuil, 1990.
LES NOMS DE L'HISTOIRE. *Essai de poétique du savoir*, Le Seuil, 1992.
MALLARMÉ. *La politique de la sirène*, Hachette, 1996 ; rééd. coll.
« Pluriel », 2006.
ARRÊT SUR HISTOIRE, avec Jean-Louis Comolli, Centre Georges
Pompidou, 1997.
AUX BORDS DU POLITIQUE, La Fabrique, 1998 ; rééd. Gallimard, coll.
« Folio », 2004.
LA PAROLE MUETTE. *Essai sur les contradictions de la littérature*,
Hachette, 1998 ; rééd. coll. « Pluriel », 2005.
LE PARTAGE DU SENSIBLE. *Esthétique et politique*, La Fabrique, 2000.
LA FABLE CINÉMATOGRAPHIQUE, Le Seuil, 2001.
LE DESTIN DES IMAGES, La Fabrique, 2003.
LES SCÈNES DU PEUPLE, Horlieu, 2003.
L'ESPACE DES MOTS. *De Mallarmé à Broodthaers*, Musée des Beaux-
Arts de Nantes, 2005.
LA HAINE DE LA DÉMOCRATIE, La Fabrique, 2005.
CHRONIQUES DES TEMPS CONSENSUELS, Le Seuil, 2005.

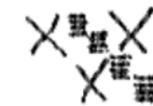
Édition

LA PAROLE OUVRIÈRE, 1830-1851, avec Alain Faure, 10/18, 1975.
LOUIS GABRIEL GAUNY. *Le philosophe plébéien*, Presses universitaires
de Vincennes, 1985.

Jacques Rancière

La Méésentente

Politique et philosophie



Galilée

Avant-propos

« Ποίων δ' ἰσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ
λανθάνειν· ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν
μολιτικὴν. »

« De quoi il y a égalité et de quoi il y a inégalité, c'est ce qu'il
ne faut pas manquer. Car la chose porte à aporie et à philoso-
phie politique. »

ARISTOTE, *Politique*, 1282 b 21

La philosophie politique existe-t-elle ? Une telle question semble incongrue pour deux raisons. La première est que la réflexion sur la communauté et sa fin, sur la loi et son fondement est présente à l'origine de notre tradition philosophique et n'a cessé de l'animer. La seconde est que, depuis quelque temps, la philosophie politique affirme bruyamment son retour et sa vitalité nouvelle. Entravée longtemps par le marxisme qui faisait de la politique l'expression ou le masque de rapports sociaux, soumise aux empiétements du social et des sciences sociales, elle retrouverait aujourd'hui, dans l'effondrement des marxismes d'État et la fin des utopies, sa pureté de réflexion sur les principes et les formes d'une politique elle-même rendue à sa pureté par le recul du social et de ses ambiguïtés.

Ce retour pourtant pose quelques problèmes. Lorsqu'elle ne se borne pas à commenter quelques textes, illustres ou oubliés,

© 1995, ÉDITIONS GALILÉE, 9 rue Linné, 75005 Paris.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris.

ISBN : 978-2-7186-0450-3 ISSN : 0768-2395

de sa propre histoire, la philosophie politique restaurée ne semble guère pousser sa réflexion au-delà de ce que les gestionnaires de l'État peuvent arguer sur la démocratie et la loi, sur le droit et l'État de droit. En bref, elle semble surtout assurer la communication entre les grandes doctrines classiques et les formes de légitimation ordinaires des États dits de démocratie libérale. Mais aussi la concordance supposée entre le retour de la philosophie politique et le retour de son objet, la politique, manque d'évidence. Au temps où la politique était contestée au nom du social, du mouvement social ou de la science sociale, elle se manifestait pourtant dans une multiplicité de modes et de lieux, de la rue à l'usine ou à l'université. La restauration de la politique s'énonce aujourd'hui dans la discrétion de ces modes ou l'absentement de ces lieux. On dira que précisément la politique purifiée a retrouvé les lieux propres de la délibération et de la décision sur le bien commun, les assemblées où l'on discute et légifère, les sphères de l'État où l'on décide, les juridictions suprêmes qui vérifient la conformité des délibérations et des décisions aux lois fondatrices de la communauté. Le malheur est que, dans ces lieux mêmes, se répand l'opinion désenchantée qu'il y a peu à délibérer et que les décisions s'imposent d'elles-mêmes, le travail propre de la politique n'étant que d'adaptation ponctuelle aux exigences du marché mondial et de répartition équitable des profits et des coûts de cette adaptation. La restauration de la philosophie politique se déclare ainsi en même temps que l'absentement de la politique par ses représentants autorisés.

Cette concordance singulière oblige à revenir sur l'évidence première de la philosophie politique. Qu'il y ait (presque) toujours eu de la politique *dans* la philosophie ne prouve aucunement que la philosophie politique soit une ramification naturelle de l'arbre-philosophie. Chez Descartes précisément la politique n'est point nommée parmi les branches de l'arbre, la médecine et la morale couvrant apparemment tout le

champ où d'autres philosophies la rencontraient. Et le premier de notre tradition qui l'ait rencontrée, Platon, ne l'a fait que sous la forme de l'exceptionnalité radicale. Socrate n'est pas un philosophe qui réfléchit sur la politique d'Athènes. Il est le seul Athénien à « pratiquer le véritable art politique¹ », à faire la politique *en vérité* qui s'oppose à tout ce qui se fait à Athènes sous le nom de politique. La rencontre première de la politique et de la philosophie est celle d'une alternative : ou la politique des politiques ou celle des philosophes.

La brutalité de la disjonction platonicienne éclaire alors ce que laisse entrevoir le rapport ambigu entre l'assurance de notre philosophie politique et la discrétion de notre politique. Il n'y a point d'évidence à ce que la philosophie politique soit une division naturelle de la philosophie, accompagnant la politique de sa réflexion, fût-elle critique. Il n'y a point d'évidence d'abord à la figuration d'une philosophie venant doubler de sa réflexion ou fonder de sa législation toute grande forme de l'agir humain, scientifique, artistique, politique ou autre. La philosophie n'a pas de divisions qui s'emprunteraient soit à son concept propre soit aux domaines où elle porte sa réflexion ou sa législation. Elle a des objets singuliers, des nœuds de pensée nés de telle rencontre avec la politique, l'art, la science ou telle autre activité de pensée, sous le signe d'un paradoxe, d'un conflit, d'une aporie spécifiques. Aristote nous l'indique en une phrase qui est une des premières rencontres entre le substantif « philosophie » et l'adjectif « politique » : « De quoi il y a égalité et de quoi il y a inégalité, c'est ce qu'il ne faut pas manquer. Car la chose porte à aporie et à philosophie politique². » La philosophie devient « politique » quand elle accueille l'aporie ou l'embarras propre à la politique. La politique – on y reviendra – est l'activité qui a pour principe

1. Platon, *Gorgias*, 521 d.

2. Aristote, *Politique*, IV, 1282 b 21.

l'égalité, et le principe de l'égalité se transforme en répartition des parts de communauté sur le mode d'un embarras : de quelles choses y a-t-il et n'y a-t-il pas égalité entre quels et quels ? Que sont ces « quelles », qui sont ces « quels » ? Comment l'égalité consiste-t-elle en égalité *et* inégalité ? Tel est l'embarras propre de la politique par lequel la politique devient un embarras pour la philosophie, un objet de la philosophie. N'entendons pas par là la pieuse vision selon laquelle la philosophie vient secourir le praticien de la politique, de la science ou de l'art en lui expliquant la raison de son embarras par la mise au jour du principe de sa pratique. La philosophie ne secourt personne et personne ne lui demande secours, même si les règles de convenance de la demande sociale ont institué l'habitude que politiciens, juristes, médecins ou toute autre corporation, lorsqu'elle se réunit pour réfléchir, invitent le philosophe comme spécialiste de la réflexion en général. Pour que l'invitation produise quelque effet de pensée, il faut que la rencontre trouve son point de mésestente.

Par mésestente on entendra un type déterminé de situation de parole : celle où l'un des interlocuteurs à la fois entend et n'entend pas ce que dit l'autre. La mésestente n'est pas le conflit entre celui qui dit blanc et celui qui dit noir. Elle est le conflit entre celui qui dit blanc et celui qui dit blanc mais n'entend point la même chose ou n'entend point que l'autre dit la même chose sous le nom de la blancheur. La généralité de la formule appelle évidemment quelques précisions et oblige à quelques distinctions. La mésestente n'est point la méconnaissance. Le concept de méconnaissance suppose que l'un ou l'autre des interlocuteurs ou les deux – par l'effet d'une simple ignorance, d'une dissimulation concertée ou d'une illusion constitutive – ne sachent pas ce qu'il dit ou ce que dit l'autre. Elle n'est pas non plus le malentendu reposant sur l'imprécision des mots. Une vieille sagesse aujourd'hui particulièrement en honneur déplore que l'on s'entende mal

parce que les mots échangés sont équivoques. Et elle réclame que, partout au moins où le vrai, le bien et le juste sont en jeu, on tâche d'attribuer à chaque mot un sens bien défini qui le sépare des autres, en laissant tomber les mots qui ne désignent aucune propriété définie ou ceux qui ne peuvent échapper à la confusion homonymique. Il arrive que cette sagesse prenne le nom de philosophie et donne cette règle d'économie linguistique pour l'exercice privilégié de la philosophie. Il arrive à l'inverse qu'elle dénonce dans la philosophie la pourvoyeuse même des mots vides et des homonymes irréductibles et propose à chaque activité humaine de s'entendre enfin elle-même en épurant son lexique et sa conceptualité de tous les empiètements de la philosophie.

L'argument de la méconnaissance comme celui du malentendu appellent ainsi deux médecines du langage, consistant pareillement à apprendre ce que parler veut dire. On en voit aisément les limites. La première doit présupposer constamment cette méconnaissance dont elle est l'envers, le savoir réservé. La seconde frappe trop de domaines d'un interdit de rationalité. Nombre de situations de parole où la raison est à l'œuvre peuvent être pensées dans une structure spécifique de mésestente qui n'est ni de méconnaissance appelant un supplément de savoir ni de malentendu appelant une raréfaction des mots. Les cas de mésestente sont ceux où la dispute sur ce que parler veut dire constitue la rationalité même de la situation de parole. Les interlocuteurs y entendent et n'y entendent pas la même chose dans les mêmes mots. Il y a toutes sortes de raisons pour qu'un X entende et n'entende pas à la fois un Y : parce que, tout en entendant clairement ce que lui dit l'autre, il ne *voit* pas l'objet dont l'autre lui parle ; ou encore, parce qu'il entend et doit entendre, voit et veut faire voir un autre objet sous le même mot, une autre raison dans le même argument. Ainsi, dans la *République*, la « philosophie politique » commence son existence par le long protocole de

la méésentente sur un argument sur lequel tous s'accordent : que la justice est de rendre à chacun ce qui lui est dû. Il serait sans doute commode que, pour dire ce qu'il entend de la justice, le philosophe disposât de mots entièrement différents de ceux du poète, du négociant, de l'orateur et du politique. La divinité apparemment n'y a point pourvu et l'amoureux des langages propres ne la suppléerait qu'au prix de n'être pas du tout entendu. Là où la philosophie rencontre la poésie, la politique et la sagesse des négociants honnêtes, il lui faut prendre les mots des autres pour dire qu'elle dit tout autre chose. C'est en cela qu'il y a méésentente et non pas seulement malentendu, relevant d'une simple explication de ce que dit la phrase de l'autre et que l'autre ne sait pas.

C'est dire aussi que la méésentente ne porte point sur les seuls mots. Elle porte généralement sur la situation même de ceux qui parlent. En cela, la méésentente se distingue de ce que Jean-François Lyotard a conceptualisé sous le nom de différend¹. La méésentente ne concerne pas la question de l'hétérogénéité des régimes de phrases et de la présence ou de l'absence d'une règle pour juger des genres de discours hétérogènes. Elle concerne moins l'argumentation que l'argumentable, la présence ou l'absence d'un objet commun entre un X et un Y. Elle concerne la présentation sensible de ce commun, la qualité même des interlocuteurs à le présenter. La situation extrême de méésentente est celle où X ne voit pas l'objet commun que lui présente Y parce qu'il n'entend pas que les sons émis par Y composent des mots et des agencements de mots semblables aux siens. Comme on le verra, cette situation extrême concerne, au premier chef, la politique. Là où la philosophie rencontre en même temps la politique et la poésie, la méésentente porte sur ce que c'est qu'être un être qui se sert de la parole pour discuter. Les structures de méésentente

sont celles où la discussion d'un argument renvoie au litige sur l'objet de la discussion et sur la qualité de ceux qui en font un objet.

Les pages qui suivent tenteront donc de définir quelques repères pour une entente de la méésentente selon laquelle l'aporie de la politique se trouve accueillie au titre d'objet philosophique. On y mettra à l'épreuve l'hypothèse suivante : ce qu'on appelle « philosophie politique » pourrait bien être l'ensemble des opérations de pensée par lesquelles la philosophie essaie d'en finir avec la politique, de supprimer un scandale de pensée propre à l'exercice de la politique. Ce scandale théorique n'est lui-même que la rationalité de la méésentente. Ce qui fait de la politique un objet scandaleux, c'est que la politique est l'activité qui a pour rationalité propre la rationalité de la méésentente. La méésentente de la politique par la philosophie a alors pour principe la réduction même de la rationalité de la méésentente. Cette opération par laquelle la philosophie expulse d'elle-même la méésentente s'identifie alors naturellement au projet de faire « vraiment » de la politique, de réaliser l'essence vraie de ce dont parle la politique. La philosophie ne devient pas « politique » parce que la politique est une chose importante qui nécessite son intervention. Elle le devient parce que régler la situation de rationalité de la politique est une condition pour définir le propre de la philosophie.

Ainsi se détermine l'ordre de cet ouvrage. Il partira des lignes supposées fondatrices où Aristote définit le *logos* propre de la politique. On essaiera de mettre en évidence dans la détermination de l'animal logico-politique le point où le *logos* se divise, laissant apparaître ce *propre* de la politique que la philosophie rejette avec Platon et essaie avec Aristote de s'approprier. À partir donc du texte d'Aristote et ce qu'il indique en deçà de lui-même, on cherchera à répondre à la question : qu'y a-t-il de spécifique à penser sous le nom de politique ? Penser cette spécificité obligera à la séparer de ce qu'on met

1. Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Minuit, 1983.

ordinairement sous ce nom et pour lequel je propose de réserver le nom de « police ». À partir de cette distinction on essaiera de définir d'abord la logique de la méésentente propre à la rationalité politique, ensuite le principe et les grandes formes de la « philosophie politique » comprise comme recouvrement spécifique de la distinction. On essaiera alors de penser l'effet en retour de la « philosophie politique » dans le champ de la pratique politique. Se déduiront de là quelques repères de pensée proposés pour distinguer ce qui peut être entendu sous le nom de démocratie et sa différence avec les pratiques et les légitimations du système consensuel, pour apprécier ce qui se pratique et se dit au titre de la fin de la politique ou de son retour, ce qui s'exalte au titre de l'humanité sans frontières et se déplore au titre du règne de l'inhumain.

L'auteur doit ici déclarer une double dette : d'abord envers ceux qui, en l'invitant généreusement à parler sur les questions de la politique, de la démocratie et de la justice ont fini par le convaincre qu'il avait quelque chose de spécifique à en dire ; envers ceux aussi avec lesquels le dialogue public, privé ou parfois silencieux a stimulé son effort pour tenter de définir cette spécificité. Chacun d'eux reconnaîtra la part qui lui revient de cet anonyme remerciement.

Le commencement de la politique

Commençons donc par le commencement, soit les phrases illustres qui définissent au livre I de la *Politique* d'Aristote le caractère éminemment politique de l'animal humain et posent, du même coup, le fondement de la cité.

« Seul de tous les animaux, l'homme possède la parole. Sans doute la voix est-elle le moyen d'indiquer la douleur et le plaisir. Aussi est-elle donnée aux autres animaux. Leur nature va seulement jusque-là : ils possèdent le sentiment de la douleur et du plaisir et ils peuvent se l'indiquer entre eux. Mais la parole est là pour manifester l'utile et le nuisible et, en conséquence, le juste et l'injuste. C'est cela qui est propre aux hommes, en regard des autres animaux : l'homme est seul à posséder le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Or c'est la communauté de ces choses qui fait la famille et la cité¹. »

Ainsi se résume l'idée d'une nature politique de l'homme : chimère des Anciens, selon Hobbes, qui entend y substituer une science exacte des ressorts de la nature humaine ; ou, à l'inverse, principe éternel d'une politique du bien commun et de l'éducation citoyenne que Leo Strauss oppose au ravalement utilitariste moderne des exigences de la communauté. Mais avant de récuser ou d'exalter cette nature, il convient

1. Aristote, *Politique*, I, 1253 a 9-18.

d'entrer un peu plus avant dans la singularité de sa déduction. La destination suprêmement politique de l'homme s'atteste par un *indice* : la possession du *logos*, c'est-à-dire de la parole, qui *manifeste*, alors que la voix *indique* simplement. Ce que la parole manifeste, ce qu'elle rend évident pour une communauté de sujets qui l'entendent, c'est l'utile et le nuisible et, *en conséquence*, le juste et l'injuste. La possession de cet organe de manifestation marque la séparation entre deux sortes d'animaux comme différence de deux manières d'avoir part au sensible : celle du plaisir et de la souffrance, commune à tous les animaux doués de voix ; et celle du bien et du mal, propre seulement aux hommes et présente déjà dans la perception de l'utile et du nuisible. Par là se fonde non l'exclusivité de la politique mais une politique d'un type supérieur qui s'accomplit dans la famille et la cité.

Dans cette claire démonstration, plusieurs points restent obscurs. Sans doute tout lecteur de Platon comprend-il que l'objectivité du bien se sépare de la relativité de l'agréable. Mais le partage de leur *aisthesis* n'est pas aussi évident : où se marque exactement la frontière entre le sentiment désagréable d'un coup reçu et le sentiment de la « nuisance » subie par ce même coup ? On dira que la différence se marque précisément dans le *logos* qui sépare l'articulation discursive d'un grief de l'articulation phonique d'un gémissement. Encore faut-il que la différence du désagrément à la nuisance soit ressentie et ressentie comme communicable, comme définissant une sphère de communauté du bien et du mal. L'indice qui se tire de la possession de l'organe – le langage articulé – est une chose. La manière dont cet organe exerce sa fonction, dont le langage manifeste une *aisthesis* partagée, en est une autre. Le raisonnement téléologique implique que le *telos* du bien commun est immanent à la sensation et à l'expression comme « nuisance » de la douleur infligée par un autre. Mais comment comprendre exactement la conséquence entre l'« utile » et le « nui-

sible » ainsi manifestés et l'ordre proprement politique de la justice ? À première vue, le honteux utilitariste pourrait faire remarquer au noble partisan des « classiques » que ce passage de l'utile et du nuisible à la justice communautaire n'est pas si éloigné de sa propre déduction d'une utilité commune faite de l'optimisation des utilités respectives et de la réduction des nuisibilités. La ligne de partage entre la communauté du Bien et le contrat utilitariste semble ici bien difficile à tracer.

Accordons-le pourtant aux partisans des « classiques » : cette ligne peut et doit être tracée. Seulement, son tracé passe par quelques défilés où risquent de se perdre non seulement le présumé « utilitariste » dénoncé par Leo Strauss mais aussi celui qu'il partage lui-même avec les utilitaristes : celui qui assimile le *logos* manifestant le juste à la délibération par laquelle les particularités des individus se trouvent subsumées sous l'universalité de l'État. Le problème ici n'est pas d'ennoblir l'acceptation de l'utile pour le rapprocher de l'idéalité du juste qui est sa fin. Il est de voir que le passage du premier au second ne se fait que par la médiation de leurs contraires et que c'est dans le jeu de ces contraires, dans le rapport obscur du « nuisible » et de l'injuste, que réside le cœur du problème politique, du problème que la politique pose à la pensée philosophique de la communauté. Entre l'utile et le juste, la conséquence est en effet contrariée par deux hétérogénéités. C'est d'abord celle qui sépare les termes faussement mis en balance par les termes de l'« utile » et du « nuisible ». Car l'usage grec n'établit aucune claire opposition de ce type entre les termes d'Aristote qui sont *sumpheron* et *blaberon*. *Blaberon* a, en fait, deux acceptions : en un sens, il est la part de désagrément qui échoit à un individu pour quelque raison que ce soit, catastrophe naturelle ou action humaine. En un autre, il est la conséquence négative qu'un individu reçoit de son acte ou, le plus souvent, de l'action d'autrui. *Blabè* désigne ainsi couramment le dommage au sens judiciaire du terme, le tort objecti-

vement déterminable fait par un individu à un autre. La notion implique donc ordinairement l'idée d'un rapport entre deux parties. *Sumpheron*, en revanche, désigne essentiellement un rapport à soi, l'avantage qu'un individu ou une collectivité obtient ou compte obtenir d'une action. Le *sumpheron* donc n'implique pas la relation à un autre. Les deux termes ainsi sont de faux opposés. Dans l'usage grec courant, ce qui s'oppose habituellement au *blaberon* comme tort subi, c'est *ôphelimon*, le secours que l'on reçoit. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, ce qu'Aristote lui-même oppose au *blaberon* comme mauvaise part, c'est *aïreton*, la part bonne à prendre. Mais du *sumpheron*, de l'avantage qu'un individu reçoit, ne se déduit aucunement le dommage qu'un autre subit. Cette fausse conclusion n'est que celle de Thrasymaque quand, au livre I de la *République*, il traduit en termes de profits et pertes son énigmatique et polysémique formule : la justice est l'avantage du supérieur (*to sumpheron tou kreittonos*). Disons-le au passage : traduire comme il est d'usage par l'« intérêt du plus fort », c'est s'enfermer d'emblée dans la position où Platon enferme Thrasymaque, c'est court-circuiter toute la démonstration platonicienne, laquelle joue de la polysémie de la formule pour opérer une double disjonction : non seulement le « profit » de l'un n'est pas le « dommage » de l'autre, mais, en plus, la supériorité exactement entendue n'a jamais qu'un bénéficiaire : l'« inférieur » sur lequel elle s'exerce. Dans cette démonstration, un terme disparaît, celui du tort. Ce qu'anticipe la réfutation de Thrasymaque, c'est une cité sans tort, une cité où la supériorité exercée selon l'ordre naturel produit la réciprocité des services entre les gardiens protecteurs et les artisans nourriciers.

Car là est le second problème et la seconde hétérogénéité : pour Platon comme pour Aristote qui est là-dessus fidèle à son maître, le juste de la cité est fondamentalement un état où le *sumpheron* n'a pour corrélat aucun *blaberon*. La bonne ré-

partition des « avantages » suppose la suppression préalable d'un certain tort, d'un certain régime du tort. « Quel tort m'as-tu fait, quel tort t'ai-je fait ? », c'est là, selon le *Théétète*, parole d'avocat, expert en transactions et tribunaux, *c'est-à-dire* définitivement ignorant de la justice qui fonde la cité. Celle-ci ne commence que là où l'on cesse de répartir des utilités, d'équilibrer des profits et des pertes. La justice comme principe de communauté n'existe pas encore là où l'on s'occupe seulement d'empêcher que les individus qui vivent ensemble ne se fassent des torts réciproques et de rééquilibrer, là où ils le font, la balance des profits et des dommages. Elle commence seulement là où il est question de ce que les citoyens possèdent *en commun* et là où l'on s'occupe de la manière dont sont réparties les formes d'exercice et de contrôle de l'exercice de ce pouvoir commun. D'une part, la justice comme vertu n'est pas le simple équilibre des intérêts entre les individus ou la réparation des dommages que les uns font aux autres. Elle est le choix de la mesure même selon laquelle chaque partie ne prend que la part qui lui revient. D'autre part, la justice politique n'est pas simplement l'ordre qui tient ensemble les rapports mesurés entre les individus et les biens. Elle est l'ordre qui détermine le partage du commun. Or, dans cet ordre, la déduction de l'utile au juste ne se fait pas de la même manière que dans l'ordre des individus. Pour les individus, on peut encore résoudre simplement le problème du passage entre l'ordre de l'utile et celui du juste. Le livre V de l'*Éthique à Nicomaque* donne en effet une solution à notre problème : la justice consiste à ne pas prendre plus que sa part des choses avantageuses et moins que sa part des choses désavantageuses. À condition de réduire le *blaberon* au « nuisible » et d'identifier comme le *sumpheron* ces choses « avantageuses », il est possible de donner un sens précis au passage de l'ordre de l'utile à celui du juste : l'avantageux et le désavantageux sont alors la matière sur laquelle s'exerce la vertu de jus-

tice qui consiste à prendre la part convenable, la part moyenne des unes et des autres.

Le problème est évidemment qu'aucun ordre politique n'est encore défini par là. La politique précisément commence là où l'on cesse d'équilibrer des profits et des pertes, où l'on s'occupe de répartir les parts du *commun*, d'harmoniser selon la proportion géométrique les parts de communauté et les titres à obtenir ces parts, les *axiai* qui donnent droit à communauté. Pour que la communauté politique soit plus qu'un contrat entre des échangeurs de biens ou de services, il faut que l'égalité qui y règne soit radicalement différente de celle selon laquelle les marchandises s'échangent et les dommages se répartent. Mais le partisan des « classiques » se réjouirait trop tôt à reconnaître là la supériorité du bien commun dont la nature humaine porte en elle le *telos* sur le marchandage des intérêts individuels. Car le fond du problème se présente alors : pour les fondateurs de la « philosophie politique », cette soumission de la logique échangiste au bien commun s'exprime d'une manière bien déterminée : elle est soumission de l'égalité arithmétique qui préside aux échanges marchands et aux peines judiciaires, à l'égalité géométrique proportionnant, pour l'harmonie commune, les parts de la chose commune possédées par chaque partie de la communauté à la part qu'elle apporte au bien commun. Mais ce passage de l'arithmétique vulgaire à la géométrie idéale implique lui-même un étrange compromis avec l'empiricité, un singulier compte des « parties » de la communauté. Pour que la cité soit ordonnée selon le bien, il faut que les parts de communauté soient strictement proportionnées à l'*axia* de chaque partie de la communauté : à la *valeur* qu'elle apporte à la communauté et au *droit* que cette valeur lui donne de détenir une partie de la puissance commune. Derrière l'opposition problématique du *sumpheron* et du *blaberon* se tient la question politique essentielle. Pour que la philosophie politique existe, il faut que l'ordre des

idéalités politiques se lie à une composition des « parties » de la cité, à un compte dont les complexités cachent peut-être un mécompte fondamental, un mécompte qui pourrait être le *blaberon*, le tort constitutif de la politique elle-même. Ce que les « classiques » nous apprennent est d'abord ceci : la politique n'est pas affaire de liens entre les individus et de rapports entre les individus et la communauté, elle relève d'un compte des « parties » de la communauté, lequel est toujours un faux compte, un double compte ou un mécompte.

Voyons en effet ces *axiai*, ces titres de communauté, de plus près. Aristote en dénombre trois : la richesse du petit nombre (les *oligoï*) ; la vertu ou l'excellence (*arété*) qui donne aux meilleurs (aux *aristoï*) leur nom ; et la liberté (*eleutheria*) qui appartient au peuple (*demos*). Unilatéralement conçu, chacun de ces titres donne un régime particulier, menacé par la sédition des autres : l'oligarchie des riches, l'aristocratie des gens de bien ou la démocratie du peuple. En revanche, l'exacte combinaison de leurs titres de communauté procure le bien commun. Un déséquilibre secret pourtant trouble cette belle construction. Sans doute peut-on mesurer la contribution respective des compétences oligarchiques et aristocratiques et du contrôle populaire à la recherche du bien commun. Et le livre III de la *Politique* s'efforce de concrétiser ce calcul, de définir les quantités de capacité politique qui sont détenues par la minorité des hommes de « mérite » et par la majorité des hommes quelconques. La métaphore du mélange permet de figurer une communauté nourrie de l'addition proportionnée des qualités respectives « de la même manière, dit Aristote, qu'une nourriture impure mêlée à une nourriture pure rend le tout plus profitable que la petite quantité initiale¹ ». Le pur et l'impur peuvent mélanger leurs effets. Mais comment peuvent-ils se mesurer l'un à l'autre dans leur principe ? Qu'est-ce

1. Aristote, *Politique*, III, 1281 b 36.

au juste que le titre détenu par chacune de ces parties ? Dans la belle harmonie des *axiai*, un seul titre se laisse aisément reconnaître : la richesse des *oligoï*. Mais c'est aussi celui qui relève de la seule arithmétique des échanges. Qu'est-ce donc en revanche que la liberté apportée par les gens du peuple à la communauté ? Et en quoi leur est-elle propre ? C'est ici que se révèle le mécompte fondamental. Premièrement la liberté du *démos* n'est aucune propriété déterminable mais une pure facticité : derrière l'« autochtonie », mythe d'origine revendiqué par le *démos* athénien, s'impose ce fait brut qui fait de la démocratie un objet scandaleux pour la pensée : par le simple fait d'être né dans telle cité, et tout spécialement dans la cité athénienne, après que l'esclavage pour dettes y a été aboli, n'importe lequel de ces corps parlants voués à l'anonymat du travail et de la reproduction, de ces corps parlants qui n'ont pas plus de valeur que les esclaves – et moins même, puisque, dit Aristote, l'esclave reçoit sa vertu de la vertu de son maître –, n'importe quel artisan ou boutiquier est compté dans cette partie de la cité qui se nomme peuple, comme participant aux affaires communes en tant que telles. La simple impossibilité pour les *oligoï* de réduire en esclavage leurs débiteurs s'est transformée en l'apparence d'une liberté qui serait la propriété positive du peuple comme partie de la communauté.

Certains ont attribué cette promotion du peuple et de sa liberté à la sagesse du bon législateur dont Solon fournit l'archétype. D'autres l'ont renvoyée à la « démagogie » de certains nobles, se faisant de la populace un soutien pour écarter leurs concurrents. Ces explications supposent déjà chacune une certaine idée de la politique. Plutôt donc que de trancher en faveur de l'une ou de l'autre, il vaut mieux s'arrêter sur ce qui les motive : le nœud originaire du fait et du droit et le rapport singulier qu'il établit entre deux maîtres mots de la politique, l'égalité et la liberté. La sagesse « libérale » nous décrit complaisamment les effets pervers d'une égalité artificielle venant

contrarier la liberté naturelle d'entreprendre et d'échanger. Les classiques, eux, rencontrent, aux origines de la politique, un phénomène d'une tout autre profondeur : c'est la liberté, comme propriété vide, qui vient mettre une limite aux calculs de l'égalité marchande, aux effets de la simple loi du *doit* et de l'*avoir*. La liberté vient en somme séparer l'oligarchie d'elle-même, l'empêcher de gouverner par le simple jeu arithmétique des profits et des dettes. La loi de l'oligarchie, c'est en effet que l'égalité « arithmétique » commande sans entrave, que la richesse soit immédiatement identique à la domination. On dira que les pauvres d'Athènes étaient soumis au pouvoir des nobles, non à celui des marchands. Mais, précisément, la liberté du peuple d'Athènes ramène la domination naturelle des nobles, fondée sur le caractère illustre et antique de leur lignée, à leur simple domination comme riches propriétaires et accapareurs de la propriété commune. Elle ramène les nobles à leur condition de riches et transforme leur droit absolu, ramené au pouvoir des riches, en une *axia* particulière.

Mais le mécompte ne s'arrête pas là. Non seulement ce « propre » du *démos* 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. Les gens du peuple en effet sont simplement libres *comme* les autres. Or c'est de cette simple identité avec ceux qui par ailleurs leur sont en tout supérieurs qu'ils font un titre spécifique. Le *démos* 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. Car la liberté – qui est simplement la qualité de ceux qui n'en ont

aucune autre – ni mérite, ni richesse – est comptée en même temps comme la vertu commune. Elle permet au *démos* – c'est-à-dire au rassemblement factuel des hommes sans qualité, de ces hommes qui, nous dit Aristote, « n'avaient part à rien »¹ – de s'identifier par homonymie au tout de la communauté. Tel est le tort fondamental, le nœud originel du *blaberon* et de l'*adikon* dont la « manifestation » vient couper toute déduction de l'utile au juste : le peuple s'approprie la qualité commune comme qualité propre. Ce qu'il apporte à la communauté, c'est proprement le litige. Il faut entendre ceci en un double sens : le titre qu'il apporte est une propriété litigieuse puisqu'il ne lui appartient pas en propre. Mais cette propriété litigieuse n'est proprement que l'institution d'un commun-litigieux. La masse des hommes sans propriétés s'identifie à la communauté au nom du tort que ne cessent de lui faire ceux dont la qualité ou la propriété ont pour effet naturel de la rejeter dans l'inexistence de ceux qui n'ont « part à rien ». 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 – les pauvres antiques, le tiers état ou le prolétariat moderne – ne peut en effet avoir d'autre part que le rien ou le tout. Mais aussi c'est 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.

C'est ainsi que, au grand scandale des gens de bien, le *démos*, le ramassis des gens de rien, devient le peuple, la communauté politique des libres Athéniens, celle qui parle, se

1. Aristote, *Constitution d'Athènes*, II, 3.

compte et décide à l'Assemblée, après quoi les logographes écrivent : *Ἔδοξε τῷ δήμῳ* : il a plu au peuple, le peuple a décidé. Pour l'inventeur de notre philosophie politique, Platon, cette formule se laisse aisément traduire dans l'équivalence de deux termes : *démos* et *doxa* : il a plu à ceux qui ne connaissent que ces illusions du plus et du moins qui se nomment plaisir et peine ; il y a eu simple *doxa*, « apparence » pour le peuple, apparence de peuple. Peuple n'est que l'apparence produite par les sensations de plaisir et de peine maniées par rhéteurs et sophistes pour caresser ou effrayer le gros animal, la masse indistincte des gens de rien réunis à l'assemblée.

Disons-le d'emblée : la haine résolue de l'antidémocrate Platon voit plus juste dans les fondements de la politique et de la démocratie que les tièdes amours de ces apologistes fatigués qui nous assurent qu'il convient d'aimer « raisonnablement », c'est-à-dire « modérément » la démocratie. Il voit en effet ce que ceux-ci ont oublié : le mécompte de la démocratie qui n'est en dernière instance que le mécompte fondateur de la politique. Il y a de la politique – et pas simplement de la domination – parce qu'il y a un mauvais compte dans les parties du tout. C'est cette impossible équation que résume la formule prêtée par Hérodote au Perse Otanès : *ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἐνὶ τὰ πάντα* : le tout est dans le multiple¹. Le *démos* est le multiple identique au tout : le multiple comme un, la partie comme tout. La différence qualitative inexistante de la liberté produit cette impossible équation qui ne se laisse pas comprendre dans le partage de l'égalité arithmétique commandant la compensation des profits et des pertes et de l'égalité géométrique qui doit associer une qualité à un rang. Le peuple, du même coup, est toujours plus ou moins que lui-même. Les gens de bien s'amuse ou s'affligent de toutes les manifestations de ce qui est pour eux fraude et usurpation : le

1. Hérodote, *Histoires*, III, 80, 30.

démos, c'est la majorité au lieu de l'assemblée, l'assemblée au lieu de la communauté, les pauvres au nom de la cité, des applaudissements en guise d'accord, des cailloux comptés au lieu d'une décision prise. Mais toutes ces manifestations d'inégalité du peuple à lui-même ne sont que la menue monnaie d'un mécompte fondamental : cette impossible égalité du multiple et du tout que produit l'appropriation de la liberté comme propre du peuple. Cette impossible égalité ruine en chaîne toute la déduction des parties et des titres qui constituent la cité. À la suite de cette singulière propriété du *démos*, c'est la propriété des *aristoï*, la vertu, qui apparaît comme le lieu d'une étrange équivoque. Qui sont au juste ces gens de bien ou d'excellence qui apportent la vertu au pot commun comme le peuple y apporte une liberté qui n'est pas la sienne ? S'ils ne sont pas le rêve du philosophe, le compte de son rêve de proportion transformé en partie du tout, ils pourraient bien n'être autre chose que l'autre nom des *oligoï*, c'est-à-dire tout bonnement des riches. Le même Aristote qui s'efforce, dans l'*Éthique à Nicomaque* ou au livre III de la *Politique*, de donner consistance aux trois parties et aux trois titres nous l'avoue sans mystère au livre IV ou bien dans la *Constitution d'Athènes* : la cité n'a, à la vérité, que deux parties : les riches et les pauvres. « À peu près partout, ce sont les nantis qui semblent tenir lieu de gens de bien¹. » C'est donc aux arrangements qui distribuent entre ces deux seules parties, ces parties irréductibles de la cité, les pouvoirs ou les apparences de pouvoir, qu'il faut demander la réalisation de cette *arété* communautaire pour laquelle les *aristoï* manqueront toujours.

Faut-il simplement entendre par là que les comptes savants de la proportion géométrique ne sont que les constructions idéales par lesquelles la bonne volonté philosophique cherche originairement à corriger la réalité première et incontournable

1. Aristote, *Politique*, IV, 1294 a 17-19.

de la lutte des classes ? La réponse à cette question ne peut se faire qu'en deux temps. Il faut tout d'abord le souligner : ce sont les Anciens, bien plus que les Modernes, qui ont reconnu au principe de la politique la lutte des pauvres et des riches. Mais, précisément, ils en ont reconnu – quitte à vouloir l'effacer – la réalité proprement politique. La lutte des riches et des pauvres n'est pas la réalité sociale avec laquelle la politique devrait compter. Elle ne fait qu'un avec son institution. Il y a de la politique quand il y a une part des sans-part, une partie ou un parti des pauvres. Il n'y a pas de la politique simplement parce que les pauvres s'opposent aux riches. Il faut bien plutôt dire que c'est la politique – c'est-à-dire l'interruption des simples effets de la domination des riches – qui fait exister les pauvres comme entité. La prétention exorbitante du *démos* à être le tout de la communauté ne fait qu'effectuer à sa manière – celle d'un *parti* – la condition de la politique. La politique existe lorsque l'ordre naturel de la domination est interrompu par l'institution d'une part des sans-part. Cette institution est le tout de la politique comme forme spécifique de lien. Elle définit le commun de la communauté comme communauté politique, c'est-à-dire divisée, fondée sur un tort échappant à l'arithmétique des échanges et des réparations. En dehors de cette institution, il n'y a pas de politique. Il n'y a que l'ordre de la domination ou le désordre de la révolte.

C'est cette pure alternative que nous présente un récit d'Hérodote en forme d'apologue. Ce récit-apologue exemplaire est consacré à la révolte des esclaves des Scythes. Les Scythes, nous dit-il, ont coutume de crever les yeux de ceux qu'ils réduisent en esclavage pour mieux les assujettir à leur tâche servile qui est de traire le bétail. Cet ordre normal des choses se trouva troublé par leurs grandes expéditions. Partis à la conquête de la Médie, les guerriers scythes s'enfoncèrent loin en Asie et y furent retenus le temps d'une génération. Pendant ce même temps, une génération de fils d'esclaves était née et

avait grandi les yeux ouverts. De leur regard sur le monde, ils avaient conclu qu'ils n'avaient pas de raisons particulières d'être esclaves, étant nés de la même manière que leurs maîtres lointains et avec les mêmes attributs. Les femmes restées à demeure s'étant chargées de leur confirmer cette identité de nature, ils décidèrent, jusqu'à preuve du contraire, qu'ils étaient les égaux des guerriers. En conséquence, ils entourèrent le territoire d'un grand fossé et s'armèrent pour attendre de pied ferme le retour des conquérants. Lorsque ceux-ci rentrèrent, ils pensèrent venir facilement à bout, avec leurs lances et leurs arcs, de cette révolte de vachers. L'attaque fut un échec. C'est alors qu'un guerrier plus avisé prit la mesure de la situation et l'exposa à ses frères d'armes :

« Je suis d'avis que nous laissons là nos lances et nos arcs et que nous les abordions tenant chacun le fouet dont nous fouaillons nos chevaux. Jusqu'ici, ils nous voyaient avec des armes et ils s'imaginaient qu'ils étaient nos égaux et d'égale naissance. Mais quand ils nous verront avec des fouets au lieu d'armes ils sauront qu'ils sont nos esclaves et, l'ayant compris, ils céderont¹. »

Ainsi fut fait, et avec plein succès : frappés par ce spectacle, les esclaves s'enfuirent sans combattre.

Le récit d'Hérodote nous aide à comprendre comment le paradigme de la « guerre servile » et de l'« esclave révolté » a pu accompagner comme son négatif toute manifestation de la lutte des « pauvres » contre les « riches ». Le paradigme de la guerre servile est celui d'une réalisation purement guerrière de l'égalité des dominés et des dominants. Les esclaves des Scythes constituent en camp retranché le territoire de leur ancienne servitude et opposent armes à armes. Cette démonstra-

1. Hérodote, *Histoires*, IV, 3.

tion égalitaire dérouta d'abord ceux qui se considéraient comme leurs maîtres naturels. Mais quand ceux-ci exhibent à nouveau les insignes de la différence de nature, les révoltés n'ont plus de réplique. Ce qu'ils ne peuvent faire, c'est transformer l'égalité guerrière en liberté politique. Cette égalité, littéralement marquée sur le territoire et défendue par les armes, ne crée pas de communauté divisée. Elle ne se transforme pas dans la propriété impropre de cette liberté qui institue le *démocras* en même temps comme partie et comme tout de la communauté. Or il n'y a de politique que par l'interruption, la torsion première qui institue la politique comme le déploiement d'un tort ou d'un litige fondamental. Cette torsion est le tort, le *blaberon* fondamental que rencontre la pensée philosophique de la communauté. *Blaberon* signifie « ce qui arrête le courant », dit l'une des étymologies de fantaisie du *Cratyle*¹. Or il arrive plus d'une fois que ces étymologies de fantaisie touchent un nœud de pensée essentiel. *Blaberon* signifie le courant interrompu, la torsion première qui bloque la logique naturelle des « propriétés ». Cette interruption oblige à penser la proportion, l'*analogia* du corps communautaire. Mais aussi elle ruine par avance le rêve de cette proportion.

Car le tort, ce n'est pas simplement la lutte des classes, la dissension interne à corriger en donnant à la cité son principe d'unité, en fondant la cité sur l'*arkhè* de la communauté. C'est l'impossibilité même de l'*arkhè*. Les choses seraient trop simples s'il y avait seulement le malheur de la lutte qui oppose les riches et les pauvres. La solution du problème a été tôt trouvée. Il suffit de supprimer la cause de la dissension, c'est-à-dire l'inégalité des richesses, en donnant à chacun une part de terre égale. Le mal est plus profond. De même que le peuple n'est pas vraiment le peuple mais les pauvres, les pauvres eux-mêmes ne sont pas vraiment les pauvres. Ils sont

1. Platon, *Cratyle*, 417 d/e.

seulement le règne de l'absence de qualité, l'effectivité de la disjonction première qui porte le nom vide de liberté, la propriété impropre, le titre du litige. Ils sont eux-mêmes par avance l'union tordue du propre qui n'est pas vraiment propre et du commun qui n'est pas vraiment commun. Ils sont simplement le tort ou la torsion constitutifs de la politique comme telle. Le parti des pauvres n'incarne rien d'autre que la politique elle-même comme institution d'une part des sans-part. Symétriquement, le parti des riches n'incarne rien d'autre que l'antipolitique. De l'Athènes du v^e siècle avant Jésus-Christ jusqu'à nos gouvernements, le parti des riches n'aura jamais dit qu'une seule chose – qui est très exactement la négation de la politique : *il n'y a pas de part des sans-part*.

Cette proposition fondamentale peut bien sûr se moduler différemment selon ce que l'on nomme l'évolution des mœurs et des mentalités. Dans la franchise antique qui subsiste encore chez les « libéraux » du XIX^e siècle, elle s'exprime ainsi : il y a seulement des chefs et des subordonnés, des gens de bien et des gens de rien, des élites et des multitudes, des experts et des ignorants. Dans les euphémismes contemporains, la proposition s'énonce autrement : il y a seulement des *parties* de la société : des majorités et des minorités sociales, des catégories socio-professionnelles, des groupes d'intérêt, des communautés, etc. Il n'y a que des parties dont il faut faire des partenaires. Mais, sous les formes policées de la société contractuelle et du gouvernement de concertation comme sous les formes brutales de l'affirmation inégalitaire, la proposition fondamentale reste inchangée : il n'y a pas de part des sans-part. Il n'y a que les parts des parties. Autrement dit : il n'y a pas de politique, il ne devrait pas y en avoir. La guerre des pauvres et des riches est ainsi la guerre sur l'existence même de la politique. Le litige sur le compte des pauvres comme peuple, et du peuple comme communauté, c'est le litige sur l'existence de la politique par lequel il y a de la politique. La politique, c'est la sphère d'acti-

tivité d'un commun qui ne peut être que litigieux, le rapport entre des parties qui ne sont que des partis et des titres dont l'addition est toujours inégale au tout.

Tel est le scandale premier de la politique que la factualité démocratique donne à considérer à la philosophie. Le projet nucléaire de la philosophie, tel qu'il se résume chez Platon, est de remplacer l'ordre arithmétique, l'ordre du plus et du moins qui norme l'échange des biens périssables et des maux humains, par l'ordre divin de la proportion géométrique qui norme le vrai bien, le bien commun qui est virtuellement l'avantage de chacun sans être le désavantage de personne. De cela, une science, la science mathématique fournit le modèle, le modèle d'un ordre du nombre dont la rigueur même tient à ce qu'il échappe à la mesure commune. La voie du bien passe par la substitution d'une mathématique des incommensurables à l'arithmétique des boutiquiers et des chicaniers. Le problème est qu'il existe un domaine au moins où le simple ordre du plus et du moins a été suspendu, remplacé par un ordre, par une proportion spécifique. Ce domaine s'appelle politique. La politique existe par le fait d'une grandeur qui échappe à la mesure ordinaire, cette part des sans-part qui est rien et tout. Cette grandeur paradoxale a déjà arrêté le « courant » des grandeurs marchandes, suspendu les effets de l'arithmétique dans le corps social. La philosophie veut remplacer dans la cité et dans l'âme, comme dans la science des surfaces, des volumes et des astres, l'égalité arithmétique par l'égalité géométrique. Or ce que la liberté vide des Athéniens lui présente, c'est l'effet d'une autre égalité, qui suspend l'arithmétique simple sans fonder aucune géométrie. Cette égalité est simplement l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, c'est-à-dire, en dernière instance, l'absence d'*arkhè*, la pure contingence de tout ordre social. L'auteur du *Gorgias* met toute sa rage à prouver que cette égalité-là n'est pas autre chose que l'égalité arithmétique des oligarques, c'est-à-dire

l'inégalité du désir, l'appétit sans mesure qui fait tourner les âmes vulgaires dans le cercle du plaisir que la peine accompagne indéfiniment et les régimes dans le cercle infernal de l'oligarchie, de la démocratie et de la tyrannie. L'« égalité » que les chefs du parti populaire ont donnée au peuple d'Athènes n'est pour lui que la fringale jamais assouvie du toujours plus : toujours plus de ports et de vaisseaux, de marchandises et de colonies, d'arsenaux et de fortifications. Mais il sait bien que le mal est plus profond. Le mal, ce n'est pas cette faim insatiable de vaisseaux et de fortifications. C'est qu'à l'Assemblée du peuple, n'importe quel cordonnier ou forgeron puisse se lever pour donner son avis sur la manière de conduire ces vaisseaux ou de construire ces fortifications et plus encore sur la manière juste ou injuste d'en user pour le bien commun. Le mal n'est pas le *toujours plus* mais le *n'importe qui*, la révélation brutale de l'anarchie dernière sur quoi toute hiérarchie repose. Le débat sur la nature ou la convention qui oppose Socrate à Protagoras ou à Calliclès est encore une manière rassurante de présenter le scandale. Le fondement de la politique n'est en effet pas plus la convention que la nature : il est l'absence de fondement, la pure contingence de tout ordre social. Il y a de la politique simplement parce qu'aucun ordre social n'est fondé en nature, qu'aucune loi divine n'ordonne les sociétés humaines. Telle est la leçon que Platon donne lui-même dans le grand mythe du *Politique*. Il est vain de vouloir chercher des modèles dans l'âge de Chronos et les niaises rêveries de rois pasteurs. Entre l'âge de Chronos et nous, la coupure du tort est toujours déjà passée. Quand on s'avise de fonder en son principe la proportion de la cité, c'est que la démocratie est déjà passée par là. Notre monde tourne « en sens contraire », et qui voudra guérir la politique de ses maux n'aura qu'une solution : le mensonge qui invente une nature sociale pour donner à la communauté une *arkhè*.

Il y a de la politique parce que – lorsque – l'ordre naturel des rois pasteurs, des seigneurs de guerre ou des possédants est interrompu par une liberté qui vient actualiser l'égalité dernière sur laquelle repose tout ordre social. Avant le *logos* qui discute sur l'utile et le nuisible, il y a le *logos* qui ordonne et qui donne droit d'ordonner. Mais ce *logos* premier est mordu par une contradiction première. Il y a de l'ordre dans la société parce que les uns commandent et que les autres obéissent. Mais pour obéir à un ordre deux choses au moins sont requises : il faut comprendre l'ordre et il faut comprendre qu'il faut lui obéir. Et pour faire cela, il faut déjà être l'égal de celui qui vous commande. C'est cette égalité qui ronge tout ordre naturel. Sans doute les inférieurs obéissent-ils dans la quasi-totalité des cas. Reste que l'ordre social est renvoyé par là à sa contingence dernière. L'inégalité n'est en dernière instance possible que par l'égalité. Il y a de la politique lorsque la logique supposée naturelle de la domination est traversée par l'effet de cette égalité. Cela veut dire qu'il n'y a pas toujours de la politique. Il y en a même peu et rarement. Ce qu'on met communément au compte de l'histoire politique ou de la science du politique relève en effet le plus souvent d'autres machineries qui tiennent à l'exercice de la majesté, au vicariat de la divinité, au commandement des armées ou à la gestion des intérêts. Il n'y a de la politique que lorsque ces machineries sont interrompues par l'effet d'une présupposition qui leur est tout à fait étrangère et sans laquelle pourtant, en dernière instance, aucune d'elles ne pourrait fonctionner : la présupposition de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, soit, en définitive, l'effectivité paradoxale de la pure contingence de tout ordre.

Ce secret dernier de la politique, c'est un « moderne », Hobbes, qui l'énoncera, quitte à le rebaptiser, pour les besoins de sa cause, guerre de tous contre tous. Les « classiques », eux, cernent très exactement cette égalité, tout en se dérochant à

son énoncé. C'est que leur liberté se définit par rapport à un contraire bien spécifique qui est l'esclavage. Et l'esclave est très précisément celui qui a la capacité de comprendre un *logos* sans avoir la capacité du *logos*. Il est cette transition spécifique entre l'animalité et l'humanité qu'Aristote définit très exactement : « ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν » : l'esclave est celui qui participe à la communauté du langage sous la seule forme de la compréhension (*aisthesis*), non de la possession (*hexis*)¹. La naturalité contingente de la liberté de l'homme du peuple et la naturalité de l'esclavage peuvent alors se partager sans renvoyer à la contingence dernière de l'égalité. Cela veut dire aussi que cette égalité peut être posée comme sans conséquence sur quelque chose comme la politique. C'est la démonstration que Platon déjà avait opérée en faisant découvrir par l'esclave de Ménon la règle de doublement du carré. Que le petit esclave puisse arriver aussi bien que Socrate à cette opération qui sépare l'ordre géométrique de l'ordre arithmétique, qu'il participe donc à la même intelligence, ne définit pour lui aucune forme d'inclusion communautaire.

Les « classiques » cernent donc l'égalité première du *logos* sans la nommer. Ce qu'ils définissent en revanche d'une manière qui restera incompréhensible aux penseurs modernes du contrat et de l'état de nature, c'est la torsion que ce principe qui n'en est pas un produit, lorsqu'il fait effet comme « liberté » des gens de rien. Il y a de la politique quand la contingence égalitaire interrompt comme « liberté » du peuple l'ordre naturel des dominations, quand cette interruption produit un dispositif spécifique : une division de la société en parties qui ne sont pas de « vraies » parties ; l'institution d'une partie qui s'égalise au tout au nom d'une « propriété » qui ne lui est point propre, et d'un « commun » qui est la commu-

1. Aristote, *Politique*, I, 1254 b 22.

nauté d'un litige. Tel est en définitive le tort qui, passant entre l'utile et le juste, interdit toute déduction de l'un à l'autre. L'institution de la politique est identique à l'institution de la lutte des classes. La lutte des classes n'est pas le moteur secret de la politique ou la vérité cachée derrière ses apparences. Elle est la politique elle-même, la politique telle que la rencontrent, toujours déjà là, ceux qui veulent fonder la communauté sur son *arkhè*. Il ne faut point entendre par là que la politique existe parce que des groupes sociaux entrent en lutte pour leurs intérêts divergents. La torsion par laquelle il y a de la politique, c'est aussi bien celle qui institue les classes comme différentes d'elles-mêmes. Le prolétariat n'est pas une classe mais la dissolution de toutes les classes, et en cela consiste son universalité, dira Marx. Il faut donner à cet énoncé toute sa généralité. La politique est l'institution du litige entre des classes qui ne sont pas vraiment des classes. Des « vraies » classes, cela veut dire – voudrait dire – des parties réelles de la société, des catégories correspondant à ses fonctions. Or il en est du *dèmos* athénien qui s'identifie à la communauté entière comme du prolétariat marxiste qui s'avoue comme exception radicale à la communauté. L'un et l'autre unissent au nom d'une partie de la société le pur titre de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui par quoi toutes les classes se disjoignent et par quoi la politique existe. L'universalité de la politique est celle d'une différence à soi de chaque partie et du différend comme communauté. Le tort qui institue la politique, ce n'est pas d'abord la dissension des classes, c'est la différence à soi de chacune qui impose à la division même du corps social la loi du mélange, la loi du n'importe qui faisant n'importe quoi. Platon a pour cela un mot : *polupragmosunè*, le fait d'en faire « beaucoup », d'en faire « trop », de faire n'importe quoi. Si le *Gorgias* est l'interminable démonstration que l'égalité démocratique n'est que l'inégalité tyrannique, l'organisation de la *République* est, elle, une chasse

interminable à cette *polupragmosunè*, à cette confusion des activités propre à détruire toute répartition ordonnée des fonctions de la cité et à faire passer les classes les unes dans les autres. Le livre IV de la *République*, au moment de définir la justice – la vraie justice, celle qui exclut le tort –, nous en avertit solennellement : cette confusion « causerait à la cité le plus grand tort et c'est à juste titre qu'elle passerait pour le crime majeur¹ ».

La politique commence par un tort majeur : le suspens mis par la liberté vide du peuple entre l'ordre arithmétique et l'ordre géométrique. Ce n'est pas l'utilité commune qui peut fonder la communauté politique non plus que l'affrontement et la composition des intérêts. Le tort par lequel il y a de la politique n'est aucune faute appelant réparation. C'est l'introduction d'un incommensurable au cœur de la distribution des corps parlants. Cet incommensurable ne rompt pas seulement l'égalité des profits et des pertes. Il ruine aussi par avance le projet de la cité ordonnée selon la proportion du *kosmos*, fondée sur l'*arkhè* de la communauté.

Le tort : politique et police

1. Platon, *République*, IV, 433 c.

La belle déduction des propriétés de l'animal logique aux fins de l'animal politique recouvre donc une déchirure. Entre l'utile et le juste, il y a l'incommensurable du tort qui seul institue la communauté politique comme antagonisme de parties de la communauté qui ne sont pas de vraies parties du corps social. Mais, à son tour, la fausse continuité de l'utile au juste vient dénoncer la fausse évidence de l'opposition bien tranchée qui sépare les hommes doués du *logos* des animaux limités au seul instrument de la voix (*phônè*). La voix, dit Aristote, est un instrument destiné à une fin limitée. Elle sert aux animaux en général à indiquer (*semainein*) leur sensation de la douleur et de l'agrément. Agrément et douleur se situent en deçà du partage qui réserve aux humains et à la communauté politique le sentiment du profitable et du dommageable, *donc* la mise en commun du juste et de l'injuste. Mais, en partageant si clairement les fonctions ordinaires de la voix et les privilèges de la parole, Aristote peut-il oublier la fureur des accusations lancées par son maître Platon contre le « gros animal » populaire? Le livre VI de la *République* se complait en effet à nous montrer le gros animal répondant aux paroles qui le caressent par le tumulte de ses acclamations et à celles qui l'irritent par le vacarme de ses réprobations. Aussi la « science » de ceux qui se présentent dans son enceinte consiste-t-elle tout entière à connaître les effets de voix qui font grogner le gros animal et ceux qui le rendent doux et docile. De même que le *demos* usurpe le titre de la communauté,

la démocratie est le régime – le mode de vie – où la voix qui n'exprime pas seulement mais procure aussi les sentiments illusoires du plaisir et de la peine usurpe les privilèges du *logos* qui fait reconnaître le juste et en ordonne la réalisation dans la proportion communautaire. La métaphore du gros animal n'est pas une simple métaphore. Elle sert rigoureusement à rejeter du côté de l'animalité ces êtres parlants sans qualité qui introduisent le trouble dans le *logos* et dans sa réalisation politique comme *analogia* des parties de la communauté.

La simple opposition des animaux logiques et des animaux phoniques n'est donc aucunement le donné sur lequel se fonderait la politique. Elle est au contraire un enjeu du litige même qui institue la politique. Au cœur de la politique, il y a un double tort, un conflit fondamental et jamais mené comme tel sur le rapport entre la capacité de l'être parlant sans propriété et la capacité politique. Pour Platon, la multiplicité des êtres parlants anonymes qui se nomme peuple fait tort à toute distribution ordonnée des corps en communauté. Mais inversement « peuple » est le nom, la forme de subjectivation, de ce tort immémorial et toujours actuel par lequel l'ordre social se symbolise en rejetant la majorité des êtres parlants dans la nuit du silence ou le bruit animal des voix qui expriment agrément ou souffrance. Car avant les dettes qui mettent les gens de rien dans la dépendance des oligarques, il y a la distribution symbolique des corps qui les partage entre deux catégories : ceux qu'on voit et ceux qu'on ne voit pas, ceux dont il y a un *logos* – une parole mémoriale, un compte à tenir –, et ceux dont il n'y a pas de *logos*, ceux qui parlent vraiment et ceux dont la voix, pour exprimer plaisir et peine, imite seulement la voix articulée. Il y a de la politique parce que le *logos* n'est jamais simplement la parole, parce qu'il est toujours indissolublement le *compte* qui est fait de cette parole : le compte par lequel une émission sonore est entendue comme de la parole, apte à énoncer le juste, alors qu'une

autre est seulement perçue comme du bruit signalant plaisir ou douleur, consentement ou révolte.

C'est ce que raconte un penseur français du XIX^e siècle en ré-écrivant le récit fait par Tite-Live de la sécession des plébéiens romains sur l'Aventin. En 1829, Pierre-Simon Ballanche publie dans la *Revue de Paris* une série d'articles sous le titre « Formule générale de l'histoire de tous les peuples appliquée à l'histoire du peuple romain ». À sa manière donc, Ballanche fait le lien entre la politique des « classiques » et celle des « modernes ». Le récit de Tite-Live enchaînait la fin de la guerre contre les Volsques, la retraite de la plèbe sur l'Aventin, l'ambassade de Menenius Agrippa, sa fable célèbre et le retour des plébéiens à l'ordre. Ballanche reproche à l'historien latin son incapacité à penser l'événement autrement que comme une révolte, un soulèvement de la misère et de la colère instituant un rapport de force privé de sens. Tite-Live est incapable de donner au conflit son sens parce qu'il est incapable de situer la fable de Menenius Agrippa dans son vrai contexte : celui d'une querelle sur la question de la parole elle-même. En centrant son récit-apologue sur les discussions des sénateurs et les actes de parole des plébéiens, Ballanche opère une remise en scène du conflit où toute la question en jeu est de savoir s'il existe une scène commune où plébéiens et patriciens puissent débattre de quelque chose.

La position des patriciens intransigeants est simple : il n'y a pas lieu de discuter avec les plébéiens, pour la simple raison que ceux-ci ne parlent pas. Et ils ne parlent pas parce qu'ils sont des êtres sans nom, privés de *logos*, c'est-à-dire d'inscription symbolique dans la cité. Ils vivent d'une vie purement individuelle qui ne transmet rien, sinon la vie elle-même, réduite à sa faculté reproductive. Celui qui est sans nom ne *peut* pas parler. C'est par une erreur fatale que le député Menenius s'est imaginé qu'il sortait des *paroles* de la bouche des plébéiens alors qu'il n'en peut logiquement sortir que du bruit.

« Ils ont la parole comme nous, ont-ils osé dire à Menenius ! Est-ce un dieu qui a fermé la bouche de Menenius, qui a ébloui son regard, qui a fait tinter son oreille ? Est-ce un vertige sacré qui l'a saisi ? [...] il n'a pas su leur répondre qu'ils avaient une parole transitoire, une parole qui est un son fugitif, sorte de beuglement, signe du besoin et non manifestation de l'intelligence. Ils sont privés de la parole éternelle qui était dans le passé, qui sera dans l'avenir¹. »

Le discours que Ballanche prête à Appius Claudius dispose parfaitement l'argument de la querelle. Entre le langage de ceux qui ont un nom et le beuglement des êtres sans nom, il n'y a pas de situation d'échange linguistique qui puisse être constituée, pas de règles ni de code pour la discussion. Ce verdict ne reflète pas simplement l'entêtement des dominants ou leur aveuglement idéologique. Il exprime strictement l'ordre du sensible qui organise leur domination, qui est cette domination même. Avant d'être un traître à sa classe, le député Menenius, qui croit avoir entendu les plébéiens parler, est victime d'une illusion des sens. L'ordre qui structure la domination des patriciens ne connaît pas de *logos* qui puisse être articulé par des êtres privés de *logos*, pas de *parole* qui puisse être proferée par des êtres sans nom, par des êtres dont il n'y a pas de *compte*.

Face à cela, que font les plébéiens réunis sur l'Aventin ? Ils ne font pas de camp retranché à la manière des esclaves des Scythes. Ils font ce qui était impensable pour ceux-ci : ils instituent un autre ordre, un autre partage du sensible en se constituant non comme des guerriers égaux à d'autres guerriers mais comme des êtres parlants partageant les mêmes propriétés que ceux qui les leur nient. Ils exécutent ainsi une série d'actes de

1. Ballanche, « Formule générale de tous les peuples appliquée à l'histoire du peuple romain », *Revue de Paris*, septembre 1830, p. 94.

parole qui miment ceux des patriciens : ils prononcent des imprécations et des apothéoses ; ils délèguent l'un d'entre eux pour aller consulter *leurs* oracles ; ils se donnent des représentants en les rebaptisant. En bref, ils se conduisent comme des êtres ayant des noms. Ils se découvrent, sur le mode de la transgression, comme des êtres parlants, doués d'une parole qui n'exprime pas simplement le besoin, la souffrance et la fureur, mais manifeste l'intelligence. Ils écrivent, dit Ballanche, « un nom dans le ciel » : une place dans un ordre symbolique de la communauté des êtres parlants, dans une communauté qui n'a pas encore d'effectivité dans la cité romaine.

Le récit nous présente ces deux scènes et nous montre entre les deux des observateurs et des émissaires qui circulent – dans un seul sens, bien sûr : ce sont des patriciens atypiques qui viennent voir et entendre ce qui se passe sur cette scène en droit inexistante. Et ils observent ce phénomène incroyable : les plébéiens ont transgressé par le fait l'ordre de la cité. Ils se sont donné des noms. Ils ont exécuté une série d'actes de parole qui lient la vie de leurs corps à des mots et à des usages des mots. En bref, dans le langage de Ballanche, ils sont, de « mortels » qu'ils étaient, devenus des « hommes », c'est-à-dire des êtres qui engagent sur des mots un destin collectif. Ils sont devenus des êtres susceptibles de faire des promesses et de passer des contrats. La conséquence en est que, lorsque Menenius Agrippa raconte son apologue, ils l'écoutent poliment et le remercient mais pour lui demander ensuite un traité. Il se récrie bien en disant que la chose est logiquement impossible. Malheureusement, nous dit Ballanche, son apologue avait, en une seule journée, « vieilli d'un cycle ». La chose est simple à formuler : du moment que les plébéiens pouvaient comprendre son apologue – l'apologue de l'inégalité nécessaire entre le principe vital patricien et les membres exécutants de la plèbe –, c'est qu'ils étaient déjà, tout aussi nécessairement, égaux. L'apologue veut donner à comprendre un

partage inégalitaire du sensible. Or le sens nécessaire pour comprendre ce partage présuppose un partage égalitaire qui ruine le premier. Mais seul le déploiement d'une scène de manifestation spécifique donne à cette égalité une effectivité. Seul ce dispositif mesure l'écart du *logos* à lui-même et fait effet de cette mesure en organisant un autre espace sensible où il est avéré que les plébéiens parlent *comme* les patriciens et que la domination de ceux-ci n'a d'autre fondement que la pure contingence de tout ordre social.

Le Sénat romain, dans le récit de Ballanche, est animé par un Conseil secret de vieillards sages. Ceux-ci savent que lorsqu'un cycle est fini, que cela plaise ou non, il est fini. Et ils concluent que, puisque les plébéiens sont devenus des êtres de parole, il n'y a rien d'autre à faire que de parler avec eux. Cette conclusion est conforme à la philosophie que Ballanche tient de Vico : le passage d'un âge de la parole à un autre n'est pas affaire de révolte qu'on puisse réprimer, il est affaire de révélation progressive, qui se reconnaît à ses signes et contre laquelle on ne lutte pas. Mais ce qui nous importe ici, plus que cette philosophie déterminée, est la manière dont l'apologue cerne le rapport entre le privilège du *logos* et le jeu du litige qui institue la scène politique. Avant toute mesure des intérêts et des titres à telle ou telle part, le litige concerne l'existence des parties comme parties, l'existence d'un rapport qui les constitue comme telles. Et le double sens du *logos*, comme parole et comme compte, est le lieu où se joue ce conflit. L'apologue de l'Aventin nous permet de reformuler l'énoncé aristotélicien sur la fonction politique du *logos* humain et sur la signification du tort qu'il manifeste. La parole par laquelle il y a de la politique est celle qui mesure l'écart même de la parole et de son compte. Et l'*aisthesis* qui se manifeste dans cette parole, c'est la querelle même sur la constitution de l'*aisthesis*, sur le partage du sensible par lequel des corps se trouvent en communauté. On entendra ici partage au double sens

du mot : communauté et séparation. C'est le rapport de l'une et de l'autre qui définit un partage du sensible. Et c'est ce rapport qui est en jeu dans le « double sens » de l'apologue : celui qu'il fait entendre et celui qu'il faut pour l'entendre. Savoir si les plébéiens parlent, c'est savoir s'il y a quelque chose « entre » les parties. Pour les patriciens, il n'y a pas de scène politique *puisque* il n'y a pas de parties. Il n'y a pas de parties puisque les plébéiens, n'ayant pas de *logos*, ne *sont* pas. « Votre malheur est de n'être pas, dit un patricien aux plébéiens, et ce malheur est inéluctable¹. » C'est là le point décisif qui est obscurément désigné par la définition aristotélicienne ou la polémique platonicienne, mais clairement occulté en revanche par toutes les conceptions échangistes, contractuelles ou communicationnelles de la communauté politique. La politique est d'abord le conflit sur l'existence d'une scène commune, sur l'existence et la qualité de ceux qui y sont présents. Il faut d'abord établir que la scène existe à l'usage d'un interlocuteur qui ne la voit pas et qui n'a pas de raisons de la voir *puisque* elle n'existe pas. Les parties ne préexistent pas au conflit qu'elles nomment et dans lequel elles se font compter comme parties. La « discussion » du tort n'est pas un échange – même violent – entre partenaires constitués. Elle concerne la situation de parole elle-même et ses acteurs. Il n'y a pas de la politique parce que les hommes, par le privilège de la parole, mettent en commun leurs intérêts. Il y a de la politique parce que ceux qui n'ont pas droit à être comptés comme êtres parlants s'y font compter et instituent une communauté par le fait de mettre en commun le tort qui n'est rien d'autre que l'affrontement même, la contradiction de deux mondes logés en un seul : le monde où ils sont et celui où ils ne sont pas, le monde où il y a quelque chose « entre » eux et ceux qui ne les connaissent point comme êtres parlants et comptables

1. Ballanche, art. cit., p. 75.

et le monde où il n'y a rien. La facticité de la liberté athénienne et l'extraordinaire de la sécession plébéienne mettent ainsi en scène un conflit fondamental qui est à la fois marqué et manqué par la guerre servile de Scythie. Le conflit sépare deux modes de l'être-ensemble humain, deux types de partage du sensible, opposés dans leur principe et pourtant noués l'un à l'autre dans les comptes impossibles de la proportion, comme dans les violences du conflit. Il y a le mode d'être-ensemble qui met les corps à leur place et dans leur fonction selon leurs « propriétés », selon leur nom ou leur absence de nom, le caractère « logique » ou « phonique » des sons qui sortent de leur bouche. Le principe de cet être-ensemble est simple : il donne à chacun la part qui lui revient selon l'évidence de ce qu'il est. Les manières d'être, les manières de faire et les manières de dire – ou de ne pas dire – y renvoient exactement les unes aux autres. Les Scythes, en crevant les yeux de ceux qui n'ont qu'à exécuter de leurs mains la tâche qu'ils leur commandent, en donnent l'exemple sauvage. Les patriciens qui ne peuvent pas entendre la parole de ceux qui ne peuvent pas en avoir en donnent la formule classique. Les « politiques » de la communication et du sondage qui, à chaque instant, donnent à chacun d'entre nous le spectacle entier d'un monde devenu indifférent et le compte exact de ce que chaque classe d'âge et chaque catégorie socio-professionnelle pensent de l'« avenir politique » de tel ou tel ministre pourraient bien en être une formule moderne exemplaire. Il y a d'un côté donc cette logique qui compte les parts des seules parties, qui distribue les corps dans l'espace de leur visibilité ou de leur invisibilité et met en concordance les modes de l'être, les modes du faire et les modes du dire qui conviennent à chacun. Et il y a l'autre logique, celle qui suspend cette harmonie par le simple fait d'actualiser la contingence de l'égalité, ni arithmétique ni géométrique, des êtres parlants quelconques.

Dans le conflit premier qui met en litige la déduction entre la capacité de l'être parlant quelconque et la communauté du juste et de l'injuste, il faut alors reconnaître deux logiques de l'être-ensemble humain que l'on confond généralement sous le nom de politique, alors que l'activité politique n'est rien d'autre que l'activité qui les partage. On appelle généralement du nom de politique l'ensemble des processus par lesquels s'opèrent l'agrégation et le consentement des collectivités, l'organisation des pouvoirs, la distribution des places et fonctions et les systèmes de légitimation de cette distribution. Je propose de donner un autre nom à cette distribution et au système de ces légitimations. Je propose de l'appeler *police*. Sans doute cette désignation pose-t-elle quelques problèmes. Le mot de *police* évoque ordinairement ce qu'on appelle la basse police, les coups de matraque des forces de l'ordre et les inquisitions des polices secrètes. Mais cette identification restrictive peut être tenue pour contingente. Michel Foucault a montré que, comme technique de gouvernement, la police définie par les auteurs du XVII^e et du XVIII^e s'étendait à tout ce qui concerne l'« homme » et son « bonheur »¹. La basse police n'est qu'une forme particulière d'un ordre plus général qui dispose le sensible dans lequel les corps sont distribués en communauté. C'est la faiblesse et non la force de cet ordre qui enfle dans certains états la basse police jusqu'à la charger de l'ensemble des fonctions de police. C'est ce dont témoigne *a contrario* l'évolution des sociétés occidentales qui fait du policier un élément d'un dispositif social où se nouent le médical, l'assistanciel et le culturel. Le policier est voué à y devenir conseiller et animateur autant qu'agent de l'ordre public et sans doute son nom lui-même sera-t-il un jour changé, pris dans ce processus d'euphémisation par lequel nos sociétés re-

1. Michel Foucault, « *Omnes et singulatim* : vers une critique de la raison politique », *Dits et Écrits*, Gallimard, 1994, t. IV, p. 134-161.

valorisent, au moins en image, toutes les fonctions traditionnellement méprisées. J'utiliserai donc désormais le mot *police* et l'adjectif *policier* dans ce sens élargi qui est aussi un sens « neutre », non péjoratif. Je n'identifie pas pour autant la police à ce que l'on désigne sous le nom d'« appareil d'État ». La notion d'appareil d'État se trouve en effet prise dans la présupposition d'une opposition entre État et société où le premier est figuré comme la machine, le « monstre froid » imposant la rigidité de son ordre à la vie de la seconde. Or cette figuration présuppose déjà une certaine « philosophie politique », c'est-à-dire une certaine confusion de la politique et de la police. La distribution des places et des fonctions qui définit un ordre policier relève autant de la spontanéité supposée des relations sociales que de la rigidité des fonctions étatiques. La police est, en son essence, la loi, généralement implicite, qui définit la part ou l'absence de part des parties. Mais pour définir cela, il faut d'abord définir la configuration du sensible dans lequel les unes et les autres s'inscrivent. La police est ainsi d'abord un ordre des corps qui définit les partages entre les modes du faire, les modes d'être et les modes du dire, qui fait que tels corps sont assignés par leur nom à telle place et à telle tâche ; c'est un ordre du visible et du dicible qui fait que telle activité est visible et que telle autre ne l'est pas, que telle parole est entendue comme du discours et telle autre comme du bruit. C'est par exemple une loi de police qui fait traditionnellement du lieu de travail un espace privé non régi par les modes du voir et du dire propres à ce qu'on appelle l'espace public, où l'*avoir part* du travailleur est strictement défini par la rémunération de son travail. La police n'est pas tant une « disciplinarisation » des corps qu'une règle de leur apparaître, une configuration des *occupations* et des propriétés des espaces où ces occupations sont distribuées.

Je propose maintenant de réserver le nom de politique à une activité bien déterminée et antagonique à la première : celle

qui rompt la configuration sensible où se définissent les parties et les parts ou leur absence par une présupposition qui n'y a par définition pas de place : celle d'une part des sans-part. Cette rupture se manifeste par une série d'actes qui refigurent l'espace où les parties, les parts et les absences de parts se définissaient. L'activité politique est celle qui déplace un corps du lieu qui lui était assigné ou change la destination d'un lieu ; elle fait voir ce qui n'avait pas lieu d'être vu, fait entendre un discours là où seul le bruit avait son lieu, fait entendre comme discours ce qui n'était entendu que comme bruit. Ce peut être l'activité des plébéiens de Ballanche qui font usage d'une parole qu'ils « n'ont » pas. Ce peut être celle de ces ouvriers du XIX^e siècle qui mettent en raisons collectives des relations de travail qui ne relèvent que d'une infinité de rapports individuels privés. Ou encore celle de ces manifestants ou barricadiers qui littéralisent en « espace public » les voies de communication urbaines. Spectaculaire ou non, l'activité politique est toujours un mode de manifestation qui défait les partages sensibles de l'ordre policier par la mise en acte d'une présupposition qui lui est par principe hétérogène, celle d'une part des sans-part, laquelle manifeste elle-même, en dernière instance, la pure contingence de l'ordre, l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre être parlant. Il y a de la politique quand il y a un lieu et des formes pour la rencontre entre deux processus hétérogènes. Le premier est le processus policier au sens que l'on a tenté de définir. Le second est le processus de l'égalité. Entendons provisoirement sous ce terme l'ensemble ouvert des pratiques guidées par la supposition de l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre être parlant et par le souci de vérifier cette égalité.

La formulation de cette opposition oblige à quelques précisions et entraîne quelques corollaires. Tout d'abord, on ne fera pas de l'ordre policier ainsi défini la nuit où tout se vaut. La pratique des Scythes crevant les yeux de leurs esclaves et celle

des modernes stratégies de l'information et de la communication qui, à l'inverse, donnent à voir sans limite relèvent toutes deux de la police. On n'en tirera aucunement la conclusion nihiliste que l'une et l'autre se valent. Notre situation est en tous points préférable à celle des esclaves des Scythes. Il y a de la moins bonne et de la meilleure police – la meilleure, au demeurant, n'étant pas celle qui suit l'ordre supposé naturel des sociétés ou la science des législateurs mais celle que les effractions de la logique égalitaire sont venues le plus souvent écarter de sa logique « naturelle ». La police peut procurer toutes sortes de biens, et une police peut être infiniment préférable à une autre. Cela ne change pas sa nature qui seule est ici en question. Le régime de l'opinion sondée et de l'exhibition permanente du réel est aujourd'hui la forme ordinaire de la police dans les sociétés occidentales. La police peut être douce et aimable. Elle n'en reste pas moins le contraire de la politique et il convient de circonscrire ce qui revient à chacune. C'est ainsi que beaucoup de questions traditionnellement répertoriées comme questions sur les rapports de la morale et de la politique ne portent en toute rigueur que sur les rapports de la morale et de la police. Savoir par exemple si tous les moyens sont bons pour assurer la tranquillité de la population et la sécurité de l'État est une question qui ne relève pas de la pensée politique – ce qui ne veut pas dire qu'elle ne puisse pas fournir le lieu d'une intervention transversale de la politique. C'est ainsi également que la plupart des mesures que nos clubs et laboratoires de « réflexion politique » imaginent sans trêve pour changer ou renouveler la politique en rapprochant le citoyen de l'État ou l'État du citoyen offrent, de fait, à la politique sa plus simple alternative : celle de la simple police. Car c'est une figuration de la communauté propre à la police que celle qui identifie la citoyenneté comme propriété des individus définissable dans un rapport de plus ou moins grande proximité entre leur lieu et celui de la puissance publique. La

politique, elle, ne connaît pas de rapport entre les citoyens et l'État. Elle ne connaît que des dispositifs et des manifestations singuliers par lesquels il y a parfois une citoyenneté qui n'appartient jamais aux individus comme tels.

On n'oubliera pas davantage que, si la politique met en œuvre une logique entièrement hétérogène à celle de la police, elle est toujours nouée à elle. La raison en est simple. La politique n'a pas d'objets ou de questions qui lui soient propres. Son seul principe, l'égalité, ne lui est pas propre et n'a rien de politique en lui-même. Tout ce qu'elle fait est de lui donner une actualité sous forme de cas, d'inscrire, sous la forme du litige, la vérification de l'égalité au cœur de l'ordre policier. Ce qui fait le caractère politique d'une action, ce n'est pas son objet ou le lieu où elle s'exerce mais uniquement sa forme, celle qui inscrit la vérification de l'égalité dans l'institution d'un litige, d'une communauté n'existant que par la division. La politique rencontre partout la police. Encore faut-il penser cette rencontre comme rencontre des hétérogènes. Il faut pour cela renoncer au profit de certains concepts qui assurent par avance le passage entre les deux domaines. Le concept de pouvoir est le premier de ces concepts. C'est lui qui permit naguère à une certaine bonne volonté militante d'assurer que « tout est politique » puisqu'il y a partout des rapports de pouvoir. À partir de là peuvent se partager la vision sombre d'un pouvoir partout et, à tout instant présent, la vision héroïque de la politique comme résistance ou la vision ludique des espaces d'affirmation créés par ceux et celles qui tournent le dos à la politique et à ses jeux de pouvoir. Le concept de pouvoir permet de conclure d'un « tout est policier » à un « tout est politique ». Or la conséquence n'est pas bonne. Si tout est politique, rien ne l'est. S'il est donc important de montrer, comme l'a magistralement fait Michel Foucault, que l'ordre policier s'étend bien au-delà de ses institutions et techniques spécialisées, il est également important de dire qu'aucune chose n'est en elle-

même politique, par le seul fait que s'y exercent des rapports de pouvoir. Pour qu'une chose soit politique, il faut qu'elle donne lieu à la rencontre de la logique policière et de la logique égalitaire, laquelle n'est jamais préconstituée.

Aucune chose donc n'est par elle-même politique. Mais n'importe laquelle peut le devenir si elle donne lieu à la rencontre des deux logiques. Une même chose – une élection, une grève, une manifestation – peut donner lieu à politique ou n'y donner aucun lieu. Une grève n'est pas politique quand elle demande des réformes plutôt que des améliorations ou s'en prend aux rapports d'autorité plutôt qu'à l'insuffisance des salaires. Elle l'est quand elle refigure les rapports qui déterminent le lieu du travail dans son rapport à la communauté. Le ménage a pu devenir un lieu politique, non par le simple fait que s'y exercent des rapports de pouvoir mais parce qu'il s'est trouvé argumenté dans un litige sur la capacité des femmes à la communauté. Un même concept – l'opinion ou le droit par exemple – peut désigner une structure de l'agir politique ou une structure de l'ordre policier. C'est ainsi que le même mot d'opinion désigne deux processus opposés : la reproduction des légitimations étatiques sous forme de « sentiments » des gouvernés ou la constitution d'une scène de mise en litige de ce jeu des légitimations et des sentiments ; le choix entre des réponses proposées ou l'invention d'une question que personne ne se posait. Mais il faut ajouter que ces mots peuvent aussi désigner et qu'ils désignent le plus souvent l'entrelacement même des logiques. La politique agit sur la police. Elle agit dans des lieux et avec des mots qui leur sont communs, quitte à refigurer ces lieux et à changer le statut de ces mots. Ce qui est habituellement posé comme le lieu du politique, à savoir l'ensemble des institutions de l'État, n'est précisément pas un lieu homogène. Sa configuration est déterminée par un état des rapports entre la logique politique et la logique policière. Mais c'est aussi, bien sûr, le lieu privilégié

où leur différence se dissimule dans la présupposition d'un rapport direct entre l'*arkhè* de la communauté et la distribution des institutions, des *arkhai* qui effectuent le principe.

Aucune chose n'est en elle-même politique car la politique n'existe que par un principe qui ne lui est pas propre, l'égalité. Le statut de ce « principe » doit être précisé. L'égalité n'est pas un donné que la politique mette en application, une essence que la loi incarne ni un but qu'elle se propose d'atteindre. Elle n'est qu'une présupposition qui doit être discernée dans les pratiques qui la mettent en œuvre. Ainsi, dans l'apologue de l'Aventin, la présupposition égalitaire doit être discernée jusque dans le discours qui prononce la fatalité de l'inégalité. Menenius Agrippa explique aux plébéiens qu'ils ne sont que les membres stupides d'une cité dont les patriciens sont le cœur. Mais, pour leur enseigner ainsi leur place, il doit supposer que les plébéiens entendent son discours. Il doit supposer cette égalité des êtres parlants qui contredit la distribution policière des corps mis à leur place et assignés à leur fonction.

Accordons-le par avance aux esprits rassis pour qui égalité rime avec utopie tandis que l'inégalité évoque la saine robustesse des choses naturelles : cette présupposition est bien aussi vide qu'ils la décrivent. Elle n'a par elle-même aucun effet particulier, aucune consistance politique. On peut même douter qu'elle prenne jamais cet effet et cette consistance. Mieux encore, ceux qui ont poussé ce doute à sa limite extrême sont les partisans les plus résolus de l'égalité. Pour qu'il y ait politique, il faut que la logique policière et la logique égalitaire aient un point de rencontre. Cette consistance de l'égalité vide ne peut être elle-même qu'une propriété vide, comme l'est la liberté des Athéniens. La possibilité ou l'impossibilité de la politique se joue là. C'est ici aussi que les esprits rassis perdent leurs repères : pour eux, ce sont les notions vides d'égalité et de liberté qui empêchent la politique. Or le problème est strictement inverse : pour qu'il y ait de la politique, il faut que le vide poli-

tique de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui produise le vide d'une propriété politique comme la liberté du *démos* athénien. C'est une supposition que l'on peut rejeter. J'ai analysé ailleurs la forme pure de ce rejet chez le théoricien de l'égalité des intelligences et de l'émancipation intellectuelle, Joseph Jacotot¹. Celui-ci oppose radicalement la logique de la présupposition égalitaire à celle de l'agrégation des corps sociaux. Il est pour lui toujours possible de faire acte de cette égalité sans laquelle aucune inégalité n'est pensable, mais à la stricte condition que cet acte soit toujours singulier, qu'il soit à chaque fois la réitération du pur tracé de sa vérification. Cet acte toujours singulier de l'égalité ne peut consister dans aucune forme de lien social. L'égalité se change en son contraire dès qu'elle veut s'inscrire à une place de l'organisation sociale et étatique. C'est ainsi que l'émancipation intellectuelle ne peut s'institutionnaliser sans devenir instruction du peuple, c'est-à-dire organisation de sa minorité perpétuelle. Aussi les deux processus doivent-ils rester absolument étrangers l'un à l'autre, constituant deux communautés radicalement différentes, fussent-elles composées des mêmes individus, la communauté des intelligences égales et celle des corps sociaux agrégés par la fiction inégalitaire. Ils ne peuvent jamais faire nœud sauf à transformer l'égalité en son contraire. L'égalité des intelligences, condition absolue de toute communication et de tout ordre social, ne saurait faire effet dans cet ordre par la liberté vide d'aucun sujet collectif. Tous les individus d'une société peuvent être émancipés. Mais cette émancipation – qui est le nom moderne de l'effet d'égalité – ne produira jamais le vide d'aucune liberté appartenant à un *démos* ou à tout autre sujet du même type. Dans l'ordre social, il ne saurait y avoir de vide. Il n'y a que du plein, que des poids et des contre-poids. La politique n'est ainsi le nom de rien. Elle ne peut être

1. J. Rancière, *Le Maître ignorant*, Fayard, 1987.

rien d'autre que la police, c'est-à-dire le déni de l'égalité. Le paradoxe de l'émancipation intellectuelle nous permet de penser le nœud essentiel du *logos* au tort, la fonction constitutive du tort pour transformer la logique égalitaire en logique politique. Ou bien l'égalité ne fait aucun effet dans l'ordre social. Ou bien elle y fait effet sous la forme spécifique du tort. La « liberté » vide qui fait des pauvres d'Athènes le sujet politique *démos* n'est rien d'autre que la rencontre des deux logiques. Elle n'est rien d'autre que le tort qui institue la communauté comme communauté du litige. La politique est la pratique dans laquelle la logique du trait égalitaire prend la forme du traitement d'un tort, où elle devient l'argument d'un tort principiel qui vient se nouer à tel litige déterminé dans le partage des occupations, des fonctions et des places. Elle existe par des sujets ou des dispositifs de subjectivation spécifiques. Ceux-ci mesurent les incommensurables, la logique du trait égalitaire et celle de l'ordre policier. Ils le font en unissant au titre de tel groupe social le pur titre vide de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui. Ils le font en surimposant à l'ordre policier qui structure la communauté une autre communauté qui n'existe que par et pour le conflit, une communauté qui est celle du conflit sur l'existence même du commun entre ce qui a part et ce qui est sans part.

La politique est affaire de sujets, ou plutôt de modes de subjectivation. Par *subjectivation* on entendra la production par une série d'actes d'une instance et d'une capacité d'énonciation qui n'étaient pas identifiables dans un champ d'expérience donné, dont l'identification donc va de pair avec la refiguration du champ de l'expérience. Formellement l'*ego sum, ego existo* cartésien est le prototype de ces sujets indissociables d'une série d'opérations impliquant la production d'un nouveau champ d'expérience. Toute subjectivation politique tient de cette formule. Elle est un *nos sumus, nos existimus*. Ce qui veut dire que le sujet qu'elle fait exister a ni plus ni moins que

la consistance de cet ensemble d'opérations et de ce champ d'expérience. La subjectivation politique produit un multiple qui n'était pas donné dans la constitution policière de la communauté, un multiple dont le compte se pose comme contradictoire avec la logique policière. Peuple est le premier de ces multiples qui disjoignent la communauté d'elle-même, l'inscription première d'un sujet et d'une sphère d'apparence de sujet sur le fond duquel d'autres modes de subjectivation proposent l'inscription d'autres « existants », d'autres sujets du litige politique. Un mode de subjectivation ne crée pas des sujets *ex nihilo*. Il les crée en transformant des identités définies dans l'ordre naturel de la répartition des fonctions et des places en instances d'expérience d'un litige. « Ouvriers » ou « femmes » sont des identités apparemment sans mystère. Tout le monde voit de *qui* il s'agit. Or la subjectivation politique les arrache à cette évidence, en posant la question du rapport entre un *qui* et un *quel* dans l'apparente redondance d'une proposition d'existence. « Femme » en politique est le sujet d'expérience – le sujet dénaturé, dé-féminisé – qui mesure l'écart entre une part reconnue – celle de la complémentarité sexuelle – et une absence de part. « Ouvrier » ou mieux « prolétaire » est de même le sujet qui mesure l'écart entre la part du travail comme fonction sociale et l'absence de part de ceux qui l'exécutent dans la définition du commun de la communauté. Toute subjectivation politique est la manifestation d'un écart de ce type. La logique policière bien connue qui juge que les prolétaires militants *ne sont pas* des travailleurs mais des déclassés, et que les militantes des droits des femmes sont des créatures étrangères à leur sexe est, somme toute, fondée. Toute subjectivation est une désidentification, l'arrachement à la naturalité d'une place, l'ouverture d'un espace de sujet où n'importe qui peut se compter parce qu'il est l'espace d'un compte des incomptés, d'une mise en rapport d'une part et d'une absence de part. La subjectivation politique « prolé-

taire », comme j'ai essayé ailleurs de le montrer, n'est aucune forme de « culture », d'*ethos* collectif qui prendrait voix. Elle présuppose au contraire une multiplicité de fractures séparant les corps ouvriers de leur *ethos* et de la voix qui est censée en exprimer l'âme, une multiplicité d'événements de parole, c'est-à-dire d'expériences singulières du litige sur la parole et la voix, sur le partage du sensible. La « prise de parole » n'est pas conscience et expression d'un soi affirmant son propre. Elle est occupation du lieu où le *logos* définit une autre nature que la *phônè*. Cette occupation suppose que des destins de « travailleurs » soient d'une manière ou d'une autre détournés par une expérience du pouvoir des *logoï* où la reviviscence d'inscriptions politiques anciennes peut se combiner avec le secret découvert de l'alexandrin. L'animal politique moderne est d'abord un animal littéraire, pris dans le circuit d'une littérarité qui défait les rapports entre l'ordre des mots et l'ordre des corps qui déterminaient la place de chacun. Une subjectivation politique est le produit de ces lignes de fracture multiples par lesquelles des individus et des réseaux d'individus subjectivent l'écart entre leur condition d'animaux doués de voix et la rencontre violente de l'égalité du *logos*¹.

La différence que le désordre politique vient inscrire dans l'ordre policier peut donc, en première analyse, s'exprimer comme différence d'une subjectivation à une identification. Elle inscrit un nom de sujet comme différent de toute partie identifiée de la communauté. Ce point peut s'illustrer d'un épisode historique, une scène de parole qui est l'une des premières occurrences politiques du sujet prolétaire moderne. Il

1. Qu'elle en soit en même temps la perte, le passage-au-delà, au sens de l'*Untergang* nietzschéen, c'est ce que j'ai essayé de montrer dans *La Nuit des prolétaires*, Fayard, 1981. Sur la logique des événements de parole, je me permets de renvoyer aussi à mon livre *Les Noms de l'histoire*, Le Seuil, 1992. Cette notion ne me semble pas sans rapport avec ce que Jean-Luc Nancy pense sous la notion de « prise de parole » dans *Le Sens du monde*, Galilée, 1993.

s'agit d'un dialogue exemplaire occasionné par le procès fait en 1832 au révolutionnaire Auguste Blanqui. Prié par le président de décliner sa profession, celui-ci répond simplement : « prolétaire ». À cette réponse le président objecte immédiatement : « Ce n'est pas là une profession », quitte à entendre aussitôt l'accusé répliquer : « C'est la profession de trente millions de Français qui vivent de leur travail et qui sont privés de droits politiques¹. » À la suite de quoi le président consent à faire inscrire par le greffier cette « profession » nouvelle. En ces deux répliques peut se résumer le conflit entier de la politique et de la police. Tout y tient à la double acception d'un même mot, celui de *profession*. Pour le procureur, incarnant la logique policière, profession veut dire métier : l'activité qui met un corps à sa place et dans sa fonction. Or il est clair que prolétaire ne désigne aucun métier, tout au plus un état vaguement défini de travailleur manuel misérable qui, en tout état de cause, ne convient pas à l'accusé. Mais, en politique révolutionnaire, Blanqui donne au même mot une autre acception : une profession est un aveu, une déclaration d'appartenance à un collectif. Seulement, ce collectif a une nature bien particulière. La classe des prolétaires dans laquelle Blanqui fait profession de se ranger n'est aucunement identifiable à un groupe social. Les prolétaires ne sont ni les travailleurs manuels, ni les classes laborieuses. Ils sont la classe des incomptés qui n'existe que dans la déclaration même par laquelle ils se comptent comme ceux qui ne sont pas comptés. Le nom de prolétaire ne définit ni un ensemble de propriétés (travailleur manuel, travail industriel, misère, etc.) qui seraient également détenues par une multitude d'individus, ni un corps collectif, incarnant un principe, dont ces individus seraient les membres. Il appartient à un processus de subjectivation qui

1. *Défense du citoyen Louis-Auguste Blanqui devant la Cour d'assises*, Paris, 1832, p. 4.

est identique au processus d'exposition d'un tort. La subjectivation « prolétaire » définit, en surimpression par rapport à la multitude des travailleurs, un sujet du tort. Ce qui est subjectivé, ce n'est ni le travail ni la misère, mais le pur compte des incomptés, la différence entre la distribution inégalitaire des corps sociaux et l'égalité des êtres parlants.

C'est aussi pourquoi le tort qu'expose le nom de prolétaire ne s'identifie aucunement à la figure historiquement datée de la « victime universelle » et à son *pathos* spécifique. Le tort exposé par le prolétariat souffrant des années 1830 a la même structure logique que le *blaberon* impliqué dans la liberté sans principes de ce *démos* athénien qui s'identifiait insolemment au tout de la communauté. Simplement cette structure logique, dans le cas de la démocratie athénienne, fonctionne sous sa forme élémentaire, dans l'unité immédiate du *démos* comme tout et comme partie. La déclaration d'appartenance prolétarienne, en revanche, explicite l'écart entre deux peuples : celui de la communauté politique déclarée et celui qui se définit d'être exclu de cette communauté. « Démos » est le sujet de l'identité de la partie et du tout. « Prolétaire » au contraire subjective cette part des sans-part qui rend le tout différent de lui-même. Platon s'insurgeait contre ce *démos* qui est le compte de l'incomptable. Blanqui inscrit, sous le nom de prolétaires, les incomptés dans l'espace où ils sont comptables comme incomptés. La politique en général est faite de ces *mécomptes*, elle est l'œuvre de classes qui ne sont pas des classes, qui inscrivent sous le nom particulier d'une partie exceptionnelle ou d'un tout de la communauté (les pauvres, le prolétariat, le peuple) le tort qui sépare et réunit deux logiques hétérogènes de la communauté. Le concept du tort ne se lie donc à aucune dramaturgie de « victimisation ». Il appartient à la structure originelle de toute politique. Le tort est simplement le mode de subjectivation dans lequel la vérification de l'égalité prend figure politique. Il y a de la politique en

raison d'un seul universel, l'égalité, laquelle prend la figure spécifique du tort. Le tort institue un universel singulier, un universel polémique, en nouant la présentation de l'égalité, comme part des sans-part, au conflit des parties sociales.

Le tort fondateur de la politique est donc d'une nature bien particulière, qu'il convient de distinguer des figures auxquelles on l'assimile volontiers, faisant ainsi disparaître la politique dans le droit, la religion ou la guerre. Il se distingue d'abord du litige juridique objectivable comme rapport entre des parties déterminées, réglable par des procédures juridiques appropriées. Cela tient simplement à ce que les parties n'existent pas antérieurement à la déclaration du tort. Le prolétariat n'a, avant le tort que son nom expose, aucune existence comme partie réelle de la société. Aussi le tort qu'il expose ne saurait-il se régler sous forme d'accord entre des parties. Il ne se règle pas parce que les sujets que le tort politique met en jeu ne sont pas des entités auxquelles il arriverait par accident tel ou tel tort mais des sujets dont l'existence même est le mode de manifestation de ce tort. La persistance de ce tort est infinie parce que la vérification de l'égalité est infinie et que la résistance de tout ordre policier à cette vérification est principielle. Mais ce tort qui n'est pas réglable n'est pas pour autant intraitable. Il ne s'identifie ni à la guerre inexpiable ni à la dette irrachetable. Le tort politique ne se règle pas – par objectivation du litige et compromis entre les parties. Mais il se traite – par des dispositifs de subjectivation qui le font consister comme rapport modifiable entre des parties, comme modification même du terrain sur lequel le jeu se tient. Les incommensurables de l'égalité des êtres parlants et de la distribution des corps sociaux se mesurent l'un à l'autre et cette mesure fait effet sur cette distribution même. Entre le règlement juridique et la dette inexpiable, le litige politique révèle un inconciliable qui est pourtant traitable. Simplement, ce traitement excède tout dialogue d'intérêts respectifs comme toute réciprocité de droits

et de devoirs. Il passe par la constitution de sujets spécifiques qui prennent le tort en charge, lui donnent une figure, inventent ses formes et ses noms nouveaux et conduisent son traitement dans un montage spécifique de *démonstrations* : d'arguments « logiques » qui sont en même temps des réagencements du rapport entre la parole et son *compte*, de la configuration sensible qui découpe les domaines et les pouvoirs du *logos* et de la *phônè*, les lieux du visible et de l'invisible, et les articule à la répartition des parties et des parts. Une subjectivation politique redécoupe le champ de l'expérience qui donnait à chacun son identité avec sa part. Elle défait et recompose les rapports entre les modes du *faire*, les modes de l'*être* et les modes du *dire* qui définissent l'organisation sensible de la communauté, les rapports entre les espaces où l'on fait telle chose et ceux où l'on en fait une autre, les capacités liées à ce *faire* et celles qui sont requises pour un autre. Elle demande si le travail ou la maternité par exemple sont une affaire privée ou une affaire sociale, si cette fonction sociale est ou n'est pas une fonction publique, si cette fonction publique implique une capacité politique. Un sujet politique, ce n'est pas un groupe qui « prend conscience » de lui-même, se donne une voix, impose son poids dans la société. C'est un opérateur qui joint et disjoint les régions, les identités, les fonctions, les capacités existant dans la configuration de l'expérience donnée, c'est-à-dire dans le nœud entre les partages de l'ordre policier et ce qui s'y est déjà inscrit d'égalité, si fragiles et fugaces que soient ces inscriptions. C'est ainsi par exemple qu'une grève ouvrière, dans sa forme classique, peut mettre ensemble deux choses qui n'ont « rien à voir » l'une avec l'autre : l'égalité proclamée par les Déclarations des droits de l'homme et une obscure affaire d'heures de travail ou de règlement d'atelier. L'acte politique de la grève est alors de construire le rapport entre ces choses qui n'ont pas de rapport, de faire voir ensemble comme objet du litige le rapport et le non-rapport. Cette construction im-

plique toute une série de déplacements dans l'ordre qui définit la « part » du travail : elle suppose qu'une multiplicité de rapports d'individu (l'employeur) à individu (chacun de ses employés) soit posé comme rapport collectif, que le lieu privé du travail soit posé comme appartenant au domaine d'une visibilité publique, que le statut même du rapport entre le bruit (des machines, des cris ou des souffrances) et la parole argumentative qui configure la place et la part du travail comme rapport privé soit refiguré. Une subjectivation politique, c'est une capacité de produire ces scènes polémiques, ces scènes paradoxales qui font voir la contradiction de deux logiques, en posant des existences qui sont en même temps des inexistences ou des inexistences qui sont en même temps des existences. Ainsi fait exemplairement Jeanne Deroin lorsque, en 1849, elle se présente à une élection législative à laquelle elle ne peut pas se présenter, c'est-à-dire qu'elle démontre la contradiction d'un suffrage universel qui exclut son sexe de cette universalité. Elle se montre et elle montre le sujet « les femmes » comme nécessairement inclus dans le peuple français souverain qui jouit du suffrage universel et de l'égalité de tous devant la loi et en même temps comme radicalement exclu. Cette démonstration n'est pas simplement la dénonciation d'une inconséquence ou d'un mensonge de l'universel. Elle est aussi la mise en scène de la contradiction même de la logique policière et de la logique politique qui est au cœur de la définition républicaine de la communauté. La démonstration de Jeanne Deroin n'est pas politique au sens où elle dirait que le foyer et le ménage sont eux aussi chose « politique ». Le foyer et le ménage ne sont pas plus politiques en eux-mêmes que la rue, l'usine ou l'administration. Elle est politique parce qu'elle met en évidence l'extraordinaire imbroglio qui marque le rapport républicain entre la part des femmes et la définition même du commun de la communauté. La république est à la fois le régime fondé sur une déclaration égalitaire qui ne connaît pas de

différence des sexes et l'idée d'une complémentarité des lois et des mœurs. Selon cette complémentarité, la part des femmes est celle des mœurs et de l'éducation par lesquelles se forment les esprits et les cœurs des citoyens. La femme est mère et éducatrice, non seulement des futurs citoyens que sont ses enfants mais aussi, tout particulièrement pour la femme pauvre, de son mari. L'espace domestique est ainsi à la fois l'espace privé, séparé de l'espace de la citoyenneté et un espace compris dans la complémentarité des lois et des mœurs qui définit l'accomplissement de la citoyenneté. L'apparition induite d'une femme sur la scène électorale transforme en mode d'exposition d'un tort, au sens logique, ce *topos* républicain des lois et des mœurs qui enroule la logique policière dans la définition du politique. En construisant l'universalité singulière, polémique, d'une démonstration, elle fait apparaître l'universel de la république comme universel particularisé, tordu dans sa définition même par la logique policière des fonctions et des parts. Cela veut dire, inversement, qu'elle transforme en arguments du *nos sumus, nos existimus* féminin toutes ces fonctions, « privilèges » et capacités que la logique policière, ainsi politisée, attribue aux femmes mères, éducatrices, soignantes et civilisatrices de la classe des citoyens législateurs.

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 en général. 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. Elle produit à la fois des inscriptions nouvelles de l'égalité en liberté et une sphère de visibilité nouvelle pour d'autres démonstrations. La politique n'est pas faite de rapports de pouvoir, elle est faite de rapports de mondes.

La raison de la mésestimation

L'incommensurable qui fonde la politique ne s'identifie donc à aucune « irrationalité ». Il est bien plutôt la mesure même du rapport entre un *logos* et l'*alogia* qu'il définit – au double sens de l'*alogia* qui, dans le grec de Platon et d'Aristote, signifie deux choses : l'animalité de la créature purement vouée au bruit du plaisir et de la douleur, mais aussi l'incommensurabilité qui sépare l'ordre géométrique du bien de la simple arithmétique des échanges et des réparations. Il y a bien une logique de la politique. Mais cette logique doit être fondée sur la dualité même du *logos*, parole et compte de la parole, et elle doit être rapportée à la fonction spécifique de cette logique : rendre manifeste (*deloun*) une *aisthesis* dont l'apologue ballanchien nous a montré qu'elle était le lieu d'un partage, d'une communauté et d'une division. Perdre de vue cette double spécificité du « dialogue » politique, c'est s'enfermer dans les fausses alternatives qui demandent de choisir entre les lumières de la rationalité communicative et les ténèbres de la violence originaire ou de la différence irréductible. La rationalité politique n'est précisément pensable qu'à la condition d'être dégagée de l'alternative où un certain rationalisme veut l'enfermer : ou bien l'échange entre partenaires mettant en discussion leurs intérêts ou leurs normes, ou bien la violence de l'irrationnel.

Poser une telle alternative, c'est en effet présupposer un peu vite comme acquis ce qui est en question : l'identification de la discussion propre à la rationalité politique et à sa *manifesta-*

tion du juste et de l'injuste avec une certaine situation de l'acte de parole. On identifie ainsi la rationalité du dialogue avec le rapport de locuteurs qui s'adressent l'un à l'autre, sur le mode grammatical de la première et de la deuxième personne, pour confronter leurs intérêts et leurs systèmes de valeurs et mettre leur validité à l'épreuve. On tient trop facilement pour acquis que cela constitue une description exacte des formes du *logos* politique rationnel et que c'est, en conséquence, ainsi que la justice se fraie un chemin dans les relations sociales : par la rencontre de partenaires qui, d'un même mouvement, entendent un énoncé, comprennent l'acte qui l'a fait énoncer et prennent en charge la relation intersubjective qui soutient cette compréhension. Ainsi la pragmatique du langage en général (les conditions requises pour qu'un énoncé fasse sens et effet pour celui qui l'émet) donnerait le *telos* de l'échange raisonnable et juste.

Est-ce bien ainsi que le *logos* circule dans les relations sociales et qu'il y fait effet : dans cette identité de la compréhension et de l'intercompréhension ? On peut répondre, bien sûr, que cette identification est une anticipation, qu'elle doit anticiper une situation idéale, non encore donnée, de l'interlocution. Accordons qu'une illocution réussie est toujours l'anticipation d'une situation de parole qui n'est pas encore donnée. Mais il ne s'ensuit aucunement que le vecteur de cette anticipation soit l'identité entre comprendre et comprendre. C'est au contraire l'écart entre deux acceptions de « comprendre » qui institue la rationalité de l'interlocution politique et fonde le type de « succès » qui lui est propre : non pas l'accord des partenaires sur la répartition optimale des parts, mais la manifestation optimale du partage. L'usage courant suffit en effet à nous instruire d'un fait de langage singulier : les expressions contenant le verbe « comprendre » comptent parmi les expressions qui doivent le plus couramment être interprétées de manière non littérale, et même, le plus souvent, être entendues

strictement par antiphrase. Dans l'usage social ordinaire, une expression comme « Vous m'avez compris ? » est une fausse interrogation dont le contenu affirmatif est celui-ci : « Vous n'avez rien à comprendre, vous n'avez pas besoin de comprendre », et même, éventuellement : « Vous n'êtes pas en mesure de comprendre. Vous n'avez qu'à obéir. » Ainsi, « Vous m'avez compris » est une expression qui nous dit que précisément « comprendre » veut dire deux choses différentes, sinon opposées : comprendre un problème et comprendre un ordre. Dans la logique pragmatique, le locuteur est obligé, pour le succès de sa propre performance, de la soumettre à des conditions de validité relevant de l'intercompréhension. Faute de quoi, il tombe dans la « contradiction performative » qui ruine la force de son énoncé. Or « Vous m'avez compris ? » est un performatif qui se moque de la « contradiction performative », parce que sa performance propre, sa manière de se faire comprendre, est de tracer la ligne de partage entre deux sens du même mot et deux catégories d'êtres parlants. Ce performatif fait entendre à ceux auxquels il s'adresse qu'il y a des gens qui comprennent les problèmes et des gens qui ont à comprendre les ordres que les premiers leur donnent. Il est un désignateur du partage du sensible, opérant sans avoir à la conceptualiser, la distinction aristotélicienne entre ceux qui ont seulement l'*aisthesis* du *logos* et ceux qui en ont l'*hexis*¹.

Dire cela, ce n'est pas invoquer la fatalité d'une loi du pouvoir qui viendrait toujours par avance frapper de son sceau la langue de la communication et marquer de sa violence toute rationalité argumentative. C'est seulement dire que cette rationalité politique de l'argumentation ne peut jamais être la simple explicitation de ce que parler veut dire. Soumettre les énoncés aux conditions de leur validité, c'est mettre en litige le mode sur lequel le *logos* est participé par chacune des par-

1. Cf. Aristote, *Politique*, I, 1254 b 22, commenté plus haut.

ties. Une situation d'argumentation politique doit toujours se gagner sur le partage préexistant et constamment reproduit d'une langue des problèmes et d'une langue des ordres. La tromperie du « Vous m'avez compris » n'est pas la nuit du pouvoir où s'abîmeraient les capacités de l'argumentation – et en particulier celles de l'argumentation du droit. Mais elle oblige à complexifier la scène. Aussi bien la réponse à « Vous m'avez compris ? » va-t-elle nécessairement se démultiplier. Le destinataire de cette illocution va en effet répondre en réfléchissant à plusieurs niveaux l'énoncé et son double sens. Il va répondre, à un premier niveau : « Nous vous comprenons puisque nous comprenons. » Ce qui veut dire : « Puisque nous comprenons vos ordres, nous partageons avec vous le même pouvoir de comprendre. » Mais, au second degré, cette tautologie se complique précisément par la mise en évidence – la mise en un commun litigieux – de l'écart présupposé par la question : l'écart entre langue des ordres et langue des problèmes qui est aussi l'écart intérieur du *logos* : celui qui sépare la compréhension d'un énoncé et la compréhension du compte de la parole de chacun qu'elle implique. La réponse va donc se compliquer ainsi : « Nous comprenons ce que vous dites quand vous dites "vous m'avez compris?". Nous comprenons qu'en disant "vous m'avez compris", vous dites en fait : "vous n'avez pas besoin de me comprendre, pas les moyens de me comprendre, etc." »

Mais cette compréhension au second degré peut elle-même se comprendre et s'universaliser de deux manières opposées, selon la manière dont elle articule la communauté et la non-communauté impliquées par l'écart de la capacité parlante et du compte de la parole. La première manière met ce compte en position d'interprétant dernier du sens de l'énoncé. Elle se résumera donc ainsi : « Nous comprenons que vous utilisez le médium de la communication pour nous imposer votre langage. Nous comprenons que vous mentez en posant comme

langue commune la langue de vos ordres. Nous comprenons, en bref, que tout universel de la langue et de la communication n'est qu'un leurre, qu'il n'y a que des idiomes de pouvoir et que nous devons, nous aussi, forger le nôtre. » La deuxième manière raisonnera à l'inverse, en faisant de la communauté (de capacité) la raison dernière de la non-communauté (du compte) : « Nous comprenons que vous voulez nous signifier qu'il y a deux langues et que nous ne pouvons pas vous comprendre. Nous percevons que vous faites cela pour partager le monde entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Nous disons au contraire qu'il y a un seul langage qui nous est commun et qu'en conséquence nous vous comprenons même si vous ne le voulez pas. Bref nous comprenons que vous mentez en niant qu'il y ait un langage commun. »

La réponse à la fausse question « Vous m'avez compris ? » implique donc la constitution d'une scène de parole spécifique où il s'agit de construire un autre rapport en explicitant la position de l'énonciateur. L'énoncé ainsi complété se trouve alors extrait de la situation de parole où il fonctionnait naturellement. Il est mis dans une autre situation où il ne fonctionne plus, où il est objet d'examen, rendu au statut d'énoncé d'une langue commune. C'est dans cet espace du commentaire qui objective et universalise l'énoncé « fonctionnel » que les prétentions de validité de cet énoncé sont radicalement mises à l'épreuve. Dans l'institution du commun litigieux propre à la politique, le *cum* du *commentaire* qui objective l'écart du *logos* à lui-même, dans l'écart polémique d'une première et d'une troisième personne, ne se sépare pas en effet de celui de la *communication* entre une première et une deuxième personne. Sans doute est-ce la méfiance envers cette démultiplication des personnes qui contrarie les efforts faits par Jürgen Habermas pour distinguer la rationalité argumentative créatrice de communauté de la simple discussion et composition des intérêts particuliers. Dans *Le Discours philo-*

sophique de la modernité, il reproche à ceux qu'il combat de prendre sur la scène argumentative et communicationnelle le point de vue de l'observateur, de la troisième personne, qui gèle la rationalité communicative dont le travail s'opère dans le jeu d'une première personne engagée à épouser le point de vue de la deuxième personne¹. Mais une telle opposition bloque la rationalité argumentative de la discussion politique sur la même situation de parole que celle qu'elle veut dépasser : la simple rationalité du dialogue des intérêts. En méconnaissant cette démultiplication des personnes qui est liée à la démultiplication du *logos* politique, elle oublie aussi que la troisième personne est autant une personne d'interlocution directe et indirecte qu'une personne d'observation et d'objectivation. Elle oublie que l'on parle couramment aux partenaires à la troisième personne, non pas seulement dans les formules de politesse de plusieurs langues, mais partout où il s'agit de poser le rapport entre les interlocuteurs comme l'enjeu même de la situation d'interlocution. Notre théâtre résume ce jeu dans quelques dialogues exemplaires, comme celui du cuisinier/cocher d'Harpagon et de son intendant :

« – Maître Jacques fait bien le raisonnable !

– Monsieur l'intendant fait bien le nécessaire ! »

Ces conflits de théâtre qui sont des conflits de domesticité sont propres à nous montrer le lien entre la « troisième personne de politesse » et cette troisième personne d'identification qui institutionnalise le conflit social, celle du représentant ouvrier qui déclare : « Les travailleurs n'accepteront pas, etc. ». On manque la logique du jeu des personnes ici impli-

1. « Sous le regard de la troisième personne, que ce regard soit tourné vers l'extérieur ou vers l'intérieur, tout se gèle en objet », *Le Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988, p. 352.

quée si l'on ramène cette troisième personne énoncée par une première personne soit au processus naturel – au processus « animal » – de l'*aisthesis* d'un corps collectif qui prend voix, soit à la tromperie d'une identification à un corps collectif impossible ou absent. Les jeux de la troisième personne sont essentiels à la logique de la discussion politique. Celle-ci précisément n'est jamais un simple dialogue. Elle est toujours moins et plus. Elle est moins, car c'est toujours sous forme de monologue que se déclare le litige, l'écart du *logos* à lui-même. Elle est plus car le commentaire institue une démultiplication des personnes. Dans ce jeu, le « ils » exerce une triple fonction. Premièrement, il désigne l'autre, comme celui avec lequel est en débat non seulement un conflit d'intérêts mais la situation même des interlocuteurs comme êtres parlants. Deuxièmement, il s'adresse à une troisième personne auprès de laquelle il porte virtuellement cette question. Troisièmement, il institue la première personne, le « je » ou le « nous » de l'interlocuteur comme représentant d'une communauté. C'est l'ensemble de ces jeux que veut dire en politique « opinion publique ». Une opinion publique *politique* – distincte de la gestion policière des processus de légitimation étatiques –, ce n'est pas d'abord le réseau des esprits éclairés qui discutent des problèmes communs. C'est plutôt une opinion savante d'un type particulier : une opinion qui juge de la manière même dont on se parle et dont l'ordre social tient au fait de parler et à son interprétation. Par là peut se comprendre le lien historique entre la fortune de quelques valets de comédie et la formation de l'idée même d'opinion publique.

Au cœur de toute argumentation et de tout litige argumentatif politiques, il y a une querelle première qui porte sur ce qu'implique l'entente du langage. Assurément, toute interlocution suppose une compréhension d'un contenu de l'illocution. Mais que cette compréhension présuppose un *telos* de l'intercompréhension, c'est là la question litigieuse. Par

« question litigieuse », on veut dire deux choses. Premièrement il y a là une présupposition qui reste pour nous à prouver. Mais aussi, c'est là précisément le litige premier qui est en jeu derrière tout litige argumentatif particulier. Toute situation d'interlocution et d'argumentation est clivée au départ par la question litigieuse – irrésolue et conflictuelle – de savoir ce qui se déduit de l'entente d'un langage.

De cette entente, en effet, il peut se déduire quelque chose ou bien rien. De ce qu'un ordre est compris par un inférieur, il peut se déduire simplement que cet ordre a été bien donné, que celui qui ordonne a bien réussi son travail propre et qu'en conséquence celui qui reçoit l'ordre exécutera bien le sien qui en est le prolongement, conformément au partage entre la simple *aisthesis* et la plénitude de l'*hexis*. Mais il peut aussi se déduire une conséquence tout à fait renversante : puisque l'inférieur a compris l'ordre du supérieur, c'est qu'il participe à la même communauté des êtres parlants, qu'il est, en cela, son égal. Il s'en déduit, en bref, que l'inégalité des rangs sociaux ne fonctionne qu'en raison de l'égalité même des êtres parlants.

Cette déduction est, au sens propre du terme, renversante. Quand on s'avise de la faire, en effet, il y a longtemps que les sociétés tournent. Et elles tournent sur l'idée que l'entente du langage est sans conséquence pour la définition de l'ordre social. Elles marchent avec leurs fonctions et leurs ordres, leurs répartitions des parts et des parties, sur la base de l'idée qui semble confirmée par la plus simple logique, à savoir que l'inégalité existe en raison de l'inégalité. La conséquence de cela, c'est que la logique de l'entente ne se présente « normalement » que sous la forme du paradoxe renversant et du conflit interminable. Dire qu'il y a une scène commune de la parole *puisque* l'inférieur entend ce que dit le supérieur, cela ne se fait que par institution d'un discord, d'un affrontement de principe entre deux camps : il y a ceux qui pensent qu'il y a de l'entente dans l'entente, c'est-à-dire que tous les êtres parlants sont

égaux en tant qu'êtres parlants. Et il y a ceux qui ne le pensent pas. Mais le paradoxe réside en ceci : ceux qui pensent qu'il y a de l'entente dans l'entente ne peuvent précisément faire valoir cette déduction que sous la forme du conflit, de la mésestente, puisqu'ils doivent faire voir une conséquence que rien ne laisse voir. Par ce fait, la scène politique, la scène de communauté paradoxale qui met en commun le litige, ne saurait s'identifier à un modèle de communication entre partenaires constitués sur des objets ou des fins appartenant à un langage commun. Elle n'est pas pour autant renvoyée à une incommunicabilité des langages, à une impossibilité d'entente liée à l'hétérogénéité des jeux de langage. L'interlocution politique a toujours mélangé les jeux de langage et les régimes de phrases et elle a toujours singularisé l'universel dans des séquences démonstratives faites de la rencontre des hétérogènes. Avec des jeux de langage et des régimes de phrases hétérogènes, on a toujours construit des intrigues et des argumentations compréhensibles. Car le problème n'est pas de s'entendre entre gens parlant, au propre ou au figuré, des « langues différentes », pas plus que de remédier à des « pannes du langage » par l'invention de langages nouveaux. Il est de savoir si les sujets qui se font compter dans l'interlocution « sont » ou « ne sont pas », s'ils parlent ou s'ils font du bruit. Il est de savoir s'il y a lieu de voir l'objet qu'ils désignent comme l'objet visible du conflit. Il est de savoir si le langage commun dans lequel ils exposent le tort est bien un langage commun. La querelle ne porte pas sur des contenus de langage plus ou moins transparents ou opaques. Elle porte sur la considération des êtres parlants comme tels. C'est pourquoi il n'y a pas lieu d'opposer un âge moderne du litige, lié au grand récit d'hier et à la dramaturgie de la victime universelle et un âge moderne du différend, lié à l'éclatement contemporain des jeux de langage et des petits récits¹. L'hété-

1. Cf. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Minuit, 1983.

rogénéité des jeux de langage n'est pas un destin des sociétés actuelles qui viendrait suspendre le grand récit de la politique. Elle est au contraire constitutive de la politique, elle est ce qui la sépare de l'égal échange juridique et marchand d'une part, de l'altérité religieuse ou guerrière d'autre part.

Tel est le sens de la scène sur l'Aventin. Cette scène exceptionnelle n'est pas simplement un « récit d'origine ». Cette « origine » ne cesse de se répéter. Le récit de Ballanche se présente sous la forme singulière d'une prophétie rétrospective : un moment de l'histoire romaine est réinterprété d'une manière qui le transforme en prophétie du destin historique des peuples en général. Mais cette prophétie rétrospective est aussi une anticipation du futur immédiat. Le texte de Ballanche paraît dans la *Revue de Paris* entre le printemps et l'automne de 1830. Entre ces deux dates éclate la révolution parisienne de Juillet qui apparaît à beaucoup comme la démonstration *hic et nunc* de cette « formule générale de tous les peuples » dont parlait Ballanche. Et cette révolution est suivie par toute une série de mouvements sociaux qui affectent exactement la même forme que celle de son récit. Le nom des acteurs, du décor et des accessoires peut changer. Mais la formule est la même. Elle consiste, autour de tout conflit singulier, à créer une scène où se met en jeu l'égalité ou l'inégalité des partenaires du conflit comme êtres parlants. Sans doute, à l'époque où Ballanche écrit son apologue, ne dit-on plus que les équivalents des plébéiens anciens, les prolétaires modernes, *ne sont pas* des êtres parlants. Simplement, on présuppose que le fait qu'ils parlent n'a pas de rapport avec le fait qu'ils travaillent. On n'a pas besoin d'explicitier la non-conséquence, il suffit qu'on ne voie pas la conséquence. Ceux qui font fonctionner l'ordre existant, comme maîtres, magistrats ou gouvernants, ne voient pas la conséquence d'un terme à l'autre. Ils ne voient pas le moyen terme entre deux identités qui pourrait réunir l'être parlant, co-partageant d'un langage commun, et

l'ouvrier qui exerce une profession déterminée, est employé dans une usine ou travaille pour le compte d'un fabricant. Ils ne voient pas, en conséquence, comment la part reçue par un ouvrier sous le nom de salaire pourrait devenir une affaire de la communauté, l'objet d'une discussion publique.

La querelle porte donc toujours sur la question préjudicielle : le monde commun d'une interlocution sur ce sujet a-t-il lieu d'être constitué ? Et la mésentente qui s'installe dans les années qui suivent l'apologue de Ballanche, cette mésentente qui s'appellera mouvement social ou mouvement ouvrier, a consisté à dire que ce monde commun existait ; que la qualité commune à l'être parlant en général et à l'ouvrier employé à telle fonction déterminée existait ; et que cette qualité commune était aussi commune aux ouvriers et à leurs employeurs, qu'elle était leur appartenance à une même sphère de communauté déjà reconnue, déjà écrite – fût-ce en inscriptions idéales et fugaces : celle de la déclaration révolutionnaire de l'égalité en droit des hommes et des citoyens. La mésentente destinée à mettre en acte l'entente a consisté en ceci : affirmer que l'inscription de l'égalité sous forme d'« égalité des hommes et des citoyens » devant la loi définissait une sphère de communauté et de publicité incluant les « affaires » du travail et déterminant l'espace de son exercice comme relevant de la discussion publique entre sujets spécifiques.

Or cette affirmation implique une scène d'argumentation très singulière. Le sujet ouvrier qui s'y fait compter comme interlocuteur doit faire *comme si* la scène existait, comme s'il y avait un monde commun d'argumentation, ce qui est éminemment raisonnable *et* éminemment déraisonnable, éminemment sage et résolument subversif, puisque ce monde n'existe pas. Les grèves de ce temps tiennent de l'exaspération de ce paradoxe leur structure discursive singulière : elles s'attachent à montrer que c'est bien en tant qu'êtres parlants raisonnables que les ouvriers font la grève, que l'acte qui les fait

cesser ensemble le travail n'est pas un *bruit*, une réaction violente à une situation pénible, mais qu'il exprime un *logos*, lequel n'est pas seulement l'état d'un rapport de forces mais constitue une *démonstration* de leur droit, une *manifestation* du juste qui peut être comprise par l'autre partie.

Les manifestes ouvriers de ce temps présentent ainsi une structuration discursive remarquable dont le premier élément peut se schématiser ainsi : « Voici nos arguments. Vous pouvez, ou plutôt, "ils" peuvent les reconnaître. N'importe qui peut les reconnaître » : démonstration qui s'adresse en même temps au « ils » de l'opinion publique et au « ils » qui lui est ainsi désigné. Bien sûr, cette reconnaissance n'a pas lieu, parce que ce qu'elle présuppose elle-même n'est pas reconnu, à savoir qu'il y ait un monde commun, sous la forme d'un espace public où deux groupes d'êtres parlants, les maîtres et les ouvriers, échangeraient leurs arguments. Or le monde du travail est censé être un univers privé où un individu propose des conditions à *n* individus qui, chacun pour son compte, les acceptent ou les refusent. Les arguments dès lors ne peuvent être reçus puisqu'ils sont adressés par des sujets qui n'existent pas à des sujets qui n'existent pas davantage à propos d'un objet commun également inexistant. Il y a donc là seulement une révolte, un bruit de corps irrités. Et il suffit d'attendre qu'il cesse ou de prier l'autorité de le faire cesser.

La structuration discursive du conflit s'enrichit alors d'un deuxième élément, d'un deuxième moment qui s'énonce ainsi : « Nous avons raison d'argumenter nos droits et de poser ainsi l'existence d'un monde commun d'argumentation. Et nous avons raison de le faire précisément parce que ceux qui devraient le reconnaître ne le font pas, parce qu'ils agissent comme des gens qui ignorent l'existence de ce monde commun. » C'est dans ce second moment de la structure argumentative que la fonction objectivante du commentaire joue un rôle essentiel. Les manifestes ouvriers du temps commen-

tent la parole des maîtres qui ne s'exerce que pour appeler la répression des pouvoirs publics, la parole des magistrats qui condamnent ou celle des journalistes qui commentent, pour démontrer que leurs propos vont à l'encontre de l'*évidence* d'un monde commun de la raison et de l'argumentation. Ils démontrent ainsi que les propos des maîtres ou des magistrats qui dénie le droit des ouvriers à faire grève sont une confirmation de ce droit *puisque* ces propos impliquent une non-communauté, une inégalité qui est impossible, contradictoire. Si la « contradiction performative » peut ici intervenir, c'est au sein de cette scène argumentative qui doit d'abord l'ignorer pour mettre en évidence son ignorance.

Soit donc une situation de mésestente de ce type, transposant en conflit ouvrier la scène ballanchienne. L'argumentation situe d'abord, à l'usage de la troisième personne de l'opinion publique, la scène de la mésestente, soit la qualification même du rapport entre les parties : bruit de la révolte ou parole qui expose le tort.

« Ces messieurs nous traitent avec mépris. Ils sollicitent du pouvoir des persécutions contre nous ; ils osent nous accuser de *révolte*. Mais sommes-nous donc leurs nègres ? De la révolte ! quand nous demandons l'élévation de notre tarif, quand nous nous associons pour abolir l'exploitation dont nous sommes victimes, pour adoucir les rigueurs de notre condition ! En vérité il y a de l'impudeur dans ce mot. Il justifie seul la détermination que nous avons prise¹. »

Le ton de la lettre des maîtres qui qualifie la manifestation gréviste comme révolte justifie cette manifestation, puisqu'elle montre que les maîtres ne parlent pas de ceux qu'ils emploient

1. « Réponse au manifeste des maîtres tailleurs », *La Tribune politique et littéraire*, 7 novembre 1833 (souligné dans le texte).

comme d'êtres parlants unis à eux par l'entente du même langage, mais comme d'animaux bruyants ou d'esclaves seulement capables de comprendre des ordres, puisqu'elle montre ainsi que la non-prise en compte impliquée dans leur manière de parler est un non-droit. La scène de la méésentente étant alors dressée, il est possible d'argumenter *comme si* avait lieu cette discussion entre partenaires qui est récusée par l'autre partie, en bref d'établir, par raisonnement et calcul, la validité des revendications ouvrières. Cette démonstration du « droit » des grévistes étant faite, il est possible de lui en ajouter une seconde tirée précisément du refus de prendre en compte ce droit, de l'accueillir au titre d'une parole qui compte.

« Faut-il encore une preuve de notre droit ? Voyez le ton de la lettre de ces messieurs (...) C'est en vain qu'ils terminent en parlant de modération : nous les avons compris¹ ».

Ce « nous les avons compris » résume bien ce qu'est comprendre dans une structure politique de méésentente. Cette compréhension implique une structure d'interlocution complexe qui reconstitue deux fois une scène de communauté deux fois niée. Mais cette scène de communauté n'existe que dans le rapport d'un « nous » à un « ils ». Et ce rapport est aussi bien un non-rapport. Il inclut deux fois dans la situation d'argumentation celui qui en refuse l'existence — et qui est justifié par l'ordre existant des choses à en refuser l'existence. Il l'inclut une première fois, sous la supposition qu'il est bien compris dans la situation, qu'il est capable d'entendre l'argument (et que d'ailleurs il l'entend puisqu'il ne trouve rien à lui répondre). Il l'inclut là comme la seconde personne implicite d'un dialogue. Et il l'inclut une seconde fois dans la démonstration du fait qu'il se soustrait à cette situation, qu'il ne veut

1. « Réponse au manifeste [...] », *op. cit.*

pas entendre l'argument, opérer les nominations et les descriptions adéquates à une scène de discussion entre des êtres parlants.

Dans toute discussion sociale où il y a effectivement quelque chose à discuter, c'est cette structure qui est impliquée, cette structure où le lieu, l'objet et les sujets de la discussion sont eux-mêmes en litige et ont d'abord à être prouvés. Avant toute confrontation d'intérêts et de valeurs, avant toute soumission d'affirmations à des requêtes de validité entre partenaires constitués, il y a le litige sur l'objet du litige, le litige sur l'existence du litige et des parties qui s'y affrontent. Car l'idée que les êtres parlants sont égaux par leur capacité commune de parler est une idée raisonnable/déraisonnable, déraisonnable par rapport à la manière dont se structurent les sociétés, depuis les antiques royautés sacrées jusqu'aux modernes sociétés d'experts. L'affirmation d'un monde commun s'effectue ainsi dans une mise en scène paradoxale qui met ensemble la communauté et la non-communauté. Et une telle conjonction relève toujours du paradoxe et du scandale qui bouleverse les situations légitimes de communication, les partages légitimes des mondes et des langages, et redistribue la manière dont les corps parlants sont distribués dans une articulation entre l'ordre du dire, l'ordre du faire et l'ordre de l'être. La *démonstration* du droit ou *manifestation* du juste est refiguration du partage du sensible. Dans les termes de Jürgen Habermas, cette démonstration est indissolublement un agir communicationnel qui met en jeu les prétentions de validité de certains énoncés et un agir stratégique qui déplace le rapport de force déterminant la recevabilité des énoncés comme arguments sur une scène commune. C'est que cette communication échappe aussi aux distinctions qui fondent les règles supposées « normales » de la discussion. Jürgen Habermas insiste dans *Le Discours philosophique de la modernité* sur la tension entre deux types d'actes de langage : des

langages « poétiques » d'ouverture au monde et des formes intramondaines d'argumentation et de validation. Il reproche à ceux qu'il critique de méconnaître cette tension et la nécessité pour les langages esthétiques d'ouverture au monde de se légitimer aussi dans les règles de l'activité communicationnelle¹. Mais précisément la *démonstration* propre à la politique est toujours en même temps argumentation et ouverture du monde où l'argumentation peut être reçue et faire effet, argumentation sur l'existence même de ce monde. Et c'est là que se joue la question de l'universel avant de se jouer dans les questions d'universalisation possible ou impossible des intérêts et de vérification des formes de l'argumentation dans une situation supposée normale. La première requête d'universalité est celle de l'appartenance universelle des êtres parlants à la communauté du langage. Et elle se traite toujours dans des situations « anormales » de communication, dans des situations qui instaurent des cas. Ces situations polémiques sont celles où l'un des partenaires de l'interlocution refuse de reconnaître un de ses éléments (son lieu, son objet, ses sujets...). L'universel y est toujours en jeu singulièrement, sous la forme de cas où son existence et sa pertinence sont en litige. Il est toujours en jeu localement et polémiqement, à la fois comme obligeant et comme n'obligeant pas. Il faut d'abord reconnaître et faire reconnaître qu'une situation présente un cas d'universalité qui oblige. Et cette reconnaissance n'autorise pas à séparer un ordre rationnel de l'argumentation d'un ordre poétique, sinon irrationnel, du commentaire et de la métaphore. Elle est produite par des actes de langage qui sont en même temps des argumentations rationnelles et des métaphores « poétiques ».

1. J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 241 et suiv. (ces pages sont particulièrement consacrées à la critique de la déconstruction derridienne).

Il faut en effet le dire, pour paraphraser Platon, « sans s'effaroucher » : les formes d'interlocution sociale qui font effet sont à la fois des argumentations dans une situation et des métaphores de cette situation. Que l'argumentation ait communauté avec la métaphore et la métaphore avec l'argumentation, cela n'entraîne en soi aucune des conséquences catastrophiques que l'on décrit parfois. Cette communauté n'est pas une découverte de la modernité épuisée qui dénoncerait l'universalité de la discussion et du conflit sociaux comme l'artefact produit par un grand récit. L'argumentation qui enchaîne deux idées et la métaphore qui fait voir une chose dans une autre ont toujours eu de la communauté. Simplement, cette communauté est plus ou moins forte selon les domaines de rationalité et les situations d'interlocution. Il y a des domaines où elle peut se réduire jusqu'à exténuation. Ce sont les domaines où la présupposition de l'entente ne pose pas de problème, où l'on suppose soit que tout le monde s'entend ou peut s'entendre sur ce qu'on dit, soit que cela n'a aucune importance. Le premier cas est celui des langages symboliques qui ne renvoient à rien d'extérieur à eux-mêmes, le second est celui du bavardage qui peut librement renvoyer à n'importe quoi. Il y a des domaines, en revanche, où cette communauté atteint son maximum. Ce sont ceux où la présupposition de l'entente est en litige, où il faut produire en même temps l'argumentation et la scène où elle doit être entendue, l'objet de la discussion et le monde où il figure comme objet.

L'interlocution politique est par excellence un tel domaine. Concernant le nœud même du *logos* et de sa *prise en compte* avec l'*aisthesis* – le partage du sensible –, sa logique de la *démonstration* est indissolublement une esthétique de la *manifestation*. La politique n'a pas subi à une date récente le malheur d'être esthétisée ou spectacularisée. La configuration esthétique où s'inscrit la parole de l'être parlant a toujours été l'enjeu même du litige que la politique vient inscrire dans l'ordre

policier. C'est dire combien il est faux d'identifier l'« esthétique » au domaine de l'« autoréférentialité » qui dérouterait la logique de l'interlocution. L'« esthétique » est au contraire ce qui met en communication des régimes séparés d'expression. Ce qui est vrai en revanche, c'est que l'histoire moderne des formes de la politique est liée aux mutations qui ont fait apparaître l'*esthétique* comme partage du sensible et discours sur le sensible. L'apparition moderne de l'esthétique comme discours autonome déterminant un découpage autonome du sensible, c'est l'apparition d'une appréciation du sensible qui se sépare de tout jugement sur son usage et définit ainsi un monde de communauté virtuelle – de communauté exigée – en surimpression sur le monde des ordres et des parts qui donne à toute chose son usage. Qu'un palais puisse être l'objet d'une appréciation qui ne porte ni sur la commodité d'un logement ni sur les privilèges d'une fonction ou les emblèmes d'une majesté, c'est là pour Kant ce qui singularise la communauté esthétique et l'exigence d'universalité qui lui est propre¹. L'esthétique ainsi autonomisée, c'est premièrement l'affranchissement par rapport aux normes de la représentation, deuxièmement la constitution d'un type de communauté du sensible fonctionnant sur le monde de la présomption, du *comme si* qui inclut ceux qui ne sont pas inclus en faisant voir un mode d'existence du sensible soustrait à la répartition des parties et des parts.

Il n'y a donc pas eu « esthétisation » de la politique à l'âge moderne, parce que celle-ci est esthétique en son principe. Mais l'autonomisation de l'esthétique comme nœud nouveau entre l'ordre du *logos* et le partage du sensible fait partie de la configuration moderne de la politique. La politique antique se jouait dans des notions indistinctes comme cette *doxa*, cette *apparence* qui instituait le peuple en position de sujet *décidant*

1. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Vrin, 1979, p. 50.

de la communauté. La politique moderne se joue d'abord dans cette distinction d'une communauté sensible virtuelle ou exigible par-dessus la distribution des ordres et des fonctions. La politique antique tenait au seul concept du *démos* et de ses propriétés impropres, ouvrant l'espace public comme espace du litige. La politique moderne tient à la multiplication de ces opérations de subjectivation qui inventent des mondes de communauté qui sont des mondes de dissentiment, à ces dispositifs de démonstration qui sont, à chaque fois, en même temps des argumentations et des ouvertures de monde, l'ouverture de mondes communs – ce qui ne veut pas dire consensuels –, de mondes où le sujet qui argumente est compté comme argumentateur. Ce sujet est toujours un *un-en-plus*. Le sujet qui écrit dans notre manifeste « Nous les avons compris » n'est pas la collection des ouvriers, n'est pas un corps collectif. C'est un sujet excédentaire qui se définit dans l'ensemble des opérations qui *démontrent* cette compréhension en *manifestant* sa structure d'écart, sa structure de rapport entre le commun et le non-commun. La politique moderne existe par la multiplication des mondes communs/litigieux prélevables sur la surface des activités et des ordres sociaux. Elle existe par les sujets que cette multiplication autorise, sujets dont le compte est toujours surnuméraire. La politique antique tenait au seul mécompte de ce *démos* qui est partie et tout, et de cette liberté qui n'appartient qu'à lui tout en appartenant à tous. La politique moderne tient au déploiement de dispositifs de subjectivation du litige qui lient le compte des incomptés à l'écart à soi de tout sujet propre à l'énoncer. Ce n'est pas seulement que les citoyens, les travailleurs ou les femmes désignés dans une séquence du type « nous, citoyens » « nous, travailleurs » ou « nous, femmes » ne s'identifient à aucune collection, à aucun groupe social. C'est aussi que le rapport du « nous », du sujet d'énonciation qui ouvre la séquence, au sujet d'énoncé dont l'identité est dé-

clinée (citoyens, travailleurs, femmes, prolétaires) est défini seulement par l'ensemble des relations et des opérations de la séquence démonstrative. Ni le *nous* ni l'identité qui lui est affectée, ni l'apposition des deux ne définissent un sujet. Il n'y a de sujets ou plutôt de modes de subjectivation politiques que dans l'ensemble de relations que le *nous* et son *nom* entretiennent avec l'ensemble des « personnes », le jeu complet des identités et des altérités impliquées dans la démonstration et des mondes, communs ou séparés, où elles se définissent.

Sans doute la démonstration s'en opère-t-elle plus clairement lorsque les noms de sujets se séparent de tout groupe social identifiable comme tel. Lorsque les opposants de l'Est reprenaient à leur compte le terme de « hooligans » par lesquels les dirigeants de ces régimes les stigmatisaient, lorsque les manifestants parisiens de 1968 affirmaient, contre toute évidence policière, « Nous sommes tous des juifs allemands », ils mettaient en pleine clarté l'écart de la subjectivation politique, définie dans le nœud d'une énonciation logique et d'une manifestation esthétique, avec toute identification. Le dialogisme de la politique tient de l'hétérologie littéraire, de ses énoncés dérobés et retournés à leurs auteurs, de ses jeux de la première et de la troisième personne, bien plus que de la situation supposée idéale du dialogue entre une première et une deuxième personne. L'invention politique s'opère dans des actes qui sont à la fois argumentatifs et poétiques, des coups de force qui ouvrent et rouvrent autant de fois qu'il est nécessaire les mondes dans lesquels ces actes de communauté sont des actes de communauté. C'est pourquoi le « poétique » ne s'y oppose pas à l'argumentatif. C'est aussi pourquoi la création des mondes esthétiques litigieux n'est pas la simple invention de langages propres à reformuler des problèmes intraitables dans les langages existants. Dans *Contingence, Ironie et Solidarité*, Richard Rorty distingue les situations ordinaires de communication où l'on s'entend à peu près sur ce dont on discute et les situations

exceptionnelles où les motifs et les termes de la discussion sont eux-mêmes en question¹. Ces derniers définiraient des moments poétiques où des créateurs forment de nouveaux langages permettant la redescription de l'expérience commune, inventent des métaphores nouvelles, appelées plus tard à entrer dans le domaine des outils linguistiques communs et de la rationalité consensuelle. Ainsi, selon Richard Rorty, s'élaborerait un accord entre la métaphorisation poétique et la consensualité libérale : consensualité non exclusive parce qu'elle est la sédimentation de vieilles métaphores et de vieilles interventions de l'ironie poétique. Mais ce n'est pas seulement à des moments d'exception et par le fait de spécialistes de l'ironie que le consensus exclusif se défait. Il se défait autant de fois que s'ouvrent des mondes singuliers de communauté, des mondes de méésentente et de dissentiment. Il y a politique si la communauté de la capacité argumentative et de la capacité métaphorique est n'importe quand et par le fait de n'importe qui susceptible d'advenir.

1. R. Rorty, *Contingence, Ironie et Solidarité*, Armand Colin, 1992.

De l'archi-politique à la
méta-politique

Il est maintenant possible de déterminer le rapport de la philosophie à la politique impliqué dans le terme de « philosophie politique ». Le mot « philosophie politique » ne désigne aucun genre, aucun territoire ou spécification de la philosophie. Il ne désigne pas non plus la réflexion de la politique sur sa rationalité immanente. Il est le nom d'une rencontre – et d'une rencontre polémique – où s'expose le paradoxe ou le scandale de la politique : son absence de fondement propre. La politique n'existe que par l'effectuation de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui en liberté vide d'une partie de la communauté qui dérègle tout compte des parties. L'égalité qui est la condition non politique de la politique ne s'y présente pas en propre. Elle n'y apparaît que sous la figure du tort. La politique est toujours tordue par la réfraction de l'égalité en liberté. Elle n'est jamais pure, jamais fondée sur une essence propre de la communauté et de la loi. Elle n'existe que lorsque la communauté et la loi changent de statut par l'adjonction de l'égalité à la loi (*l'isonomie* athénienne qui n'est pas simplement le fait que la loi soit « égale pour tous » mais le fait que le sens de loi de la loi soit de représenter l'égalité) et par l'apparition d'une partie identique au tout.

La « philosophie politique » commence par l'exhibition de ce scandale. Et cette exposition se fait sous le signe d'une idée présentée comme alternative à cet état infondé de la politique. C'est le mot d'ordre par lequel Socrate exprime sa différence avec les hommes de la cité démocratique : faire vraiment de la

politique, faire de la politique en vérité, faire de la politique comme effectuation de l'essence propre de la politique. Ce mot d'ordre suppose un certain constat et un certain diagnostic : le constat est celui d'une factualité toujours antécédente de la politique à l'égard de tout principe de la communauté. C'est d'abord par rapport à la politique que la philosophie, dès le début, « vient trop tard ». Seulement ce « retard » est pensé par elle comme le tort de la démocratie. Sous la forme de la démocratie, la politique est déjà là, sans attendre son principe ou son *arkhè*, sans attendre le bon commencement qui la ferait naître comme effectuation de son principe propre. Le *dèmos* est déjà là avec ses trois caractères : la constitution d'une sphère d'apparence pour le nom du peuple ; le compte inégal de ce peuple qui est tout et partie en même temps ; l'exhibition paradoxale du litige par une partie de la communauté qui s'identifie à son tout au nom même du tort que lui fait l'autre partie. Ce constat d'antécédence, la « philosophie politique » le transforme en diagnostic de vice constitutif. L'antécédence de la démocratie devient sa pure factualité ou facticité, sa régulation par la seule règle – le seul dérèglement – de la circulation empirique des biens et des maux, des plaisirs et des peines, par la seule égalité – la seule inégalité – du plus et du moins. La démocratie ne présente, en fait de justice, que la dramaturgie du litige. Présentant une justice empêtrée dans les formes du litige et une égalité aplatie dans les comptes arithmétiques de l'inégalité, la démocratie est incapable de donner à la politique sa mesure propre. Le discours inaugural de la philosophie politique peut alors se résumer en deux formules : premièrement, l'égalité n'est pas la démocratie. Deuxièmement, la justice n'est pas la conduite du tort.

En leur énoncé brut, ces deux propositions sont exactes. L'égalité, de fait, ne se présente pas dans la démocratie ni la justice dans le tort. La politique travaille toujours sur l'écart qui ne fait consister l'égalité que dans la figure du tort. Elle

travaille à la rencontre de la logique policière et de la logique de l'égalité. Mais toute la question est de savoir comment on interprète cet écart. Or la polémique philosophique, avec Platon, en fait le signe d'une fausseté radicale. Elle prononce qu'une politique qui n'est pas l'effectuation de son propre principe, pas l'incarnation d'un principe de la communauté, n'est pas une politique du tout. La « politique en vérité » vient alors s'opposer au *krateîn* du *dèmos* et substituer à sa torsion spécifique une pure logique du *ou bien, ou bien*, de la pure alternative entre le modèle divin et le modèle périssable. L'harmonie de la justice s'oppose alors au tort, ramené à la chicane d'avocassiers à l'esprit tordu ; l'égalité géométrique, comme proportion du cosmos propre à harmoniser l'âme de la cité, s'oppose à une égalité démocratique ramenée à l'égalité arithmétique, c'est-à-dire au règne du plus et du moins. Face au nœud politique impensable de l'égal et de l'inégal, se définit le programme de la philosophie politique ou plutôt de la politique des philosophes : réaliser l'essence vraie de la politique dont la démocratie ne produit que l'apparence ; supprimer cette impropriété, cette distance à soi de la communauté que le dispositif politique démocratique installe au centre même de l'espace de la cité. Il s'agit en somme de réaliser l'essence de la politique par la suppression de cette différence à soi en quoi consiste la politique, de réaliser la politique par la suppression de la politique, par la réalisation de la philosophie « à la place » de la politique.

Mais supprimer la politique dans sa réalisation, mettre l'idée vraie de la communauté et du bien attaché à sa nature à la place de la torsion de l'égalité en tort, cela veut dire d'abord supprimer la différence de la politique et de la police. Le principe de la politique des philosophes est l'identification du principe de la politique comme activité avec celui de la police comme détermination du partage du sensible qui définit les parts des individus et des parties. L'acte conceptuel inaugural

de cette politique est la scission que Platon opère dans une notion, celle de *politeia*. Telle qu'il la pense, celle-ci n'est pas la constitution, forme générale qui se scinderait en variétés, démocratique, oligarchique ou tyrannique. Elle est l'alternative à ces alternances. Il y a d'un côté la *politeia*, de l'autre les *politeiai*, les diverses variétés de mauvais régimes liées au conflit des parties de la cité et à la domination de l'une sur les autres. Le mal, dit le livre VIII des *Lois* est dans ces *politeiai* dont aucune n'est une *politeia*, qui ne sont toutes que des factions, des gouvernements du désaccord¹. La *politeia* platonicienne est le régime d'intériorité de la communauté qui s'oppose à la ronde des mauvais régimes. La *politeia* s'oppose aux *politeiai* comme l'Un de la communauté au multiple des combinaisons du tort. Et même le « réalisme » aristotélicien connaît la *politeia* comme le bon état de la communauté dont la démocratie est la forme déviée. C'est que la *politeia* est le régime de la communauté fondé sur son essence, celui où toutes les manifestations du commun relèvent du même principe. Ceux qui opposent aujourd'hui la bonne république à la douteuse démocratie héritent plus ou moins consciemment de cette séparation première. La *république* ou la *politeia*, telle que l'invente Platon, c'est la communauté fonctionnant au régime du Même, exprimant dans toutes les activités des parties de la société le principe et le *telos* de la communauté. La *politeia* est d'abord un régime, un mode de vie, un mode de la politique selon lequel elle est la vie d'un organisme réglé par sa loi, respirant à son rythme, innervant chacune de ses parties du principe vital qui le destine à sa fonction et à son bien propres. La *politeia*, telle que Platon en forge le concept, c'est la communauté effectuant son propre principe d'intériorité dans toutes les manifestations de sa vie. C'est le tort rendu

1. Cf. *Lois*, VIII, 832 b/c, à rapprocher notamment de *République*, IV, 445 c.

impossible. On peut le dire simplement : la *politeia* des philosophes, c'est l'identité de la politique et de la police.

Cette identité a deux aspects. D'un côté, la politique des philosophes identifie la politique à la police. Elle la met au régime de l'Un distribué en parts et fonctions. Elle incorpore la communauté dans l'assimilation de ses lois à des manières de vivre, au principe de respiration d'un corps vivant. Mais cette incorporation ne signifie pas que la philosophie politique revienne à la naturalité policière. La philosophie politique existe parce que cette naturalité est perdue, que l'âge de Chronos est derrière nous et que d'ailleurs sa béatitude tant chantée ne célèbre que la niaiserie d'une existence végétative. La philosophie politique ou la politique des philosophes existe parce que la division est là, parce que la démocratie propose le paradoxe d'un incommensurable spécifique, d'une part des sans-part comme problème à résoudre par la philosophie. L'*isonomie* est passée par là, c'est-à-dire l'idée que la loi spécifique de la politique est une loi fondée sur l'égalité qui s'oppose à toute loi naturelle de domination. La *république* n'est pas la restauration de la vertu des anciens âges. Elle est aussi une solution au problème logique par lequel la démocratie provoque la philosophie, le paradoxe de la part des sans-part. Identifier la politique à la police, cela peut aussi signifier identifier la police à la politique, construire une imitation de la politique. Pour imiter l'idée du bien, la *politeia* imite alors la « mauvaise » politique à laquelle son imitation doit se substituer. Les philosophies politiques, celles du moins qui méritent ce nom, le nom de ce paradoxe, sont des philosophies qui donnent une solution au paradoxe de la part des sans-part, soit en lui substituant une fonction équivalente, soit en créant son simulacre, en opérant une imitation de la politique dans sa négation. C'est à partir du double aspect de cette identification que se définissent les trois grandes figures de la philosophie politique, les trois grandes figures du conflit de la philosophie et

de la politique et du paradoxe de cette réalisation-suppression de la politique dont le dernier mot est peut-être la réalisation-suppression de la philosophie elle-même. Je désignerai ces trois grandes figures sous les noms de l'*archi-politique*, de la *para-politique* et de la *méta-politique*.

L'*archi-politique*, dont Platon donne le modèle, expose dans toute sa radicalité le projet d'une communauté fondée sur la réalisation intégrale, la sensibilisation intégrale de l'*arkhè* de la communauté, remplaçant sans reste la configuration démocratique de la politique. Remplacer sans reste cette configuration, cela veut dire donner une solution logique au paradoxe de la part des sans-part. Cette solution passe par un principe qui n'est pas seulement de proportionnalité mais de proportionnalité inverse. Le récit fondateur des trois races et des trois métaux, au livre III de la *République*, n'établit pas seulement l'ordre hiérarchique de la cité où la tête commande au ventre. Il établit une cité où la supériorité, le *kratos* du meilleur sur le moins bon, ne signifie aucun rapport de domination, aucune « *cratie* » au sens politique. Pour cela il faut que le *krateîn* du meilleur se réalise comme distribution inversée des parts. Que les magistrats, ayant de l'or dans leur âme, ne puissent avoir aucun or matériel entre leurs mains, cela veut dire qu'ils ne peuvent avoir en propre que du commun. Leur « titre » étant la connaissance de l'amitié des corps célestes que la communauté doit imiter, leur part « propre » ne saurait être que le commun de la communauté. Symétriquement, le commun des artisans est de n'avoir en propre que du propre. Les maisons et l'or qu'ils ont seuls le droit de posséder sont la monnaie de leur singulière participation à la communauté. Ils n'y participent qu'à la condition de ne pas s'en occuper du tout. Ils ne sont membres de la communauté que par le fait de faire l'œuvre propre à laquelle la nature les destine exclusivement : cordonnerie, charpente ou toute autre œuvre des mains – ou plutôt par le fait de ne faire rien d'autre que cette fonction, de

n'avoir d'autre espace-temps que celui de leur métier. Ce qui est bien sûr supprimé par cette loi d'exclusivité donnée comme caractéristique propre, naturelle de l'exercice de tout métier, c'est cet espace commun que la démocratie découpait au cœur de la cité comme lieu d'exercice de la liberté, lieu d'exercice du pouvoir de ce *dèmos* qui actualise la part des sans-part ; c'est ce temps paradoxal que consacrent à cet exercice ceux qui n'en ont pas le temps. L'apparente empiricité du début de la *République*, avec son dénombrement des besoins et des fonctions, est un règlement initial du paradoxe démocratique : le *dèmos* est décomposé en ses membres pour que la communauté soit recomposée en ses fonctions. Le récit édifiant du rassemblement premier des individus mettant en commun leurs besoins et échangeant leurs services, que la philosophie politique et ses succédanés traîneront d'âge en âge, en versions naïves ou sophistiquées, a originellement cette fonction bien déterminée de décomposition et de recomposition, propre à nettoyer le territoire de la cité du *dèmos*, de sa « liberté » et des lieux et temps de son exercice. Avant d'édifier la communauté sur sa loi propre, avant le geste refondateur et l'éducation citoyenne, le régime de vie de la *politeia* est déjà dessiné en creux dans la fable de ces quatre travailleurs qui ne doivent rien faire d'autre que leur propre affaire¹. La vertu de (ne) faire (que) cela se nomme *sophrosunè*. Les mots de tempérance ou de modération, par lesquels on est bien obligé de la traduire, masquent derrière de pâles images de contrôle des appétits la relation proprement logique qu'exprime cette « vertu » de la classe inférieure. La *sophrosunè* est la stricte réplique de la « liberté » du *dèmos*. La liberté était l'*axia* paradoxale du peuple, le titre commun que le *dèmos* s'appropriait « en propre ». Symétriquement, la *sophrosunè* qui est définie

1. Cf. *République*, II, 369 c-370 c. J'ai proposé un commentaire étendu de ce passage dans *Le Philosophe et ses pauvres*, Fayard, 1983.

comme la vertu des artisans n'est rien d'autre que la vertu commune. Mais cette identité du propre et du commun fonctionne à l'inverse de la « liberté » du *démos*. Elle n'appartient en rien à ceux dont elle est la seule vertu. Elle n'est que la domination du meilleur sur le moins bon. La vertu propre et commune des hommes de la multitude n'est rien d'autre que leur soumission à l'ordre selon lequel ils ne sont que ce qu'ils sont et ne font que ce qu'ils font. La *sophrosunè* des artisans est identique à leur « absence de temps ». Elle est leur manière de vivre, dans l'extériorité radicale, l'intériorité de la cité.

L'ordre de la *politeia* présuppose ainsi l'absence de tout vide, la saturation de l'espace et du temps de la communauté. Le règne de la loi, c'est aussi bien la disparition de ce qui est consubstantiel au mode d'être de la loi là où la politique existe : l'extériorité de l'écriture. La république est la communauté où la loi – le *nomos* – existe comme *logos* vivant : comme *ethos* – mœurs, manière d'être, caractère – de la communauté et de chacun de ses membres ; comme occupation des travailleurs ; comme air qui chante dans les têtes et mouvement qui anime spontanément les corps, comme nourriture spirituelle (*trophè*) qui tourne naturellement les esprits vers un certain tour (*tropos*) de comportement et de pensée. La république est un système de tropismes. La politique des philosophes ne commence pas, comme le veulent les bien-pensants, avec la loi. Elle commence avec l'esprit de la loi. Que les lois expriment d'abord une manière d'être, un tempérament, un climat de la communauté, la chose n'est pas la découverte d'un esprit curieux du Siècle des lumières. Ou plutôt, si Montesquieu a découvert à sa manière cet esprit, c'est qu'il était déjà couplé avec la loi, dans la détermination philosophique originelle de la loi politique. L'égalité de la loi est d'abord l'égalité d'une humeur. La cité bonne est celle où l'ordre du *kosmos*, l'ordre géométrique qui régit le mouvement des astres divins, se manifeste comme tempérament d'un or-

ganisme, où le citoyen agit non selon la loi mais selon l'esprit de la loi, le souffle vital qui l'anime. Elle est celle où le citoyen est convaincu par une histoire plutôt que retenu par une loi, où le législateur, en écrivant les lois, y entrelace en un tissu serré les admonestations nécessaires aux citoyens ainsi que « son opinion sur le beau et le laid¹ ». Elle est celle où la législation se résorbe tout entière en éducation mais aussi où l'éducation déborde le seul enseignement du maître d'école, où elle est offerte à tout instant dans le concert de ce qui s'offre à voir et se donne à entendre. L'archi-politique, c'est la réalisation intégrale de la *phusis* en *nomos*, le devenir sensible total de la loi communautaire. Il ne peut y avoir ni temps mort ni espace vide dans le tissu de la communauté.

Cette archi-politique est donc aussi bien une archi-police qui accorde sans reste les manières d'être et les manières de faire, les manières de sentir et les manières de penser. Mais on réduit la portée de cette archi-politique ou archi-police et on méconnaît son héritage si on l'assimile à l'utopie du philosophe ou au fanatisme de la cité close. Ce que Platon invente plus largement et plus durablement, c'est l'opposition de la république à la démocratie. Au régime du tort et de la division démocratiques, à l'extériorité de la loi qui mesure l'efficacité de la part des sans-part dans le conflit des partis, il substitue la république qui n'est pas tant fondée sur l'universel de la loi que sur l'éducation qui transforme incessamment la loi en son esprit. Il invente le régime d'intériorité de la communauté où la loi est l'harmonie de l'*ethos*, l'accord du caractère des individus aux *mœurs* de la collectivité. Il invente les sciences qui accompagnent cette intériorisation du lien communautaire, ces sciences de l'âme individuelle et collective que la modernité appellera psychologie et sociologie. Le projet « républicain » tel que l'élabore l'archi-politique platonicienne, c'est la psy-

1. Cf. *Lois*, VII, 823 a.

chologisation et la sociologisation intégrales des éléments du dispositif politique. La *politeia* met à la place des éléments troubles de la subjectivation politique les fonctions, les aptitudes et les sentiments de la communauté conçue comme corps animé par l'âme une du tout : division des métiers, unité des tropismes éthiques, unisson des fables et des refrains.

Il est important de voir comment l'idée de république, le projet éducatif et l'invention des sciences de l'âme individuelle et collective tiennent ensemble comme éléments du dispositif archi-politique. La « restauration » aujourd'hui proclamée de la philosophie politique se pose en réaction à l'empiètement illégitime des sciences sociales sur le domaine de la politique et sur les prérogatives de la philosophie politique. Et l'idéal de la république et de son instruction universaliste s'oppose volontiers à une école soumise aux impératifs parasitaires d'une psychopédagogie et d'une sociopédagogie liées aux errements conjoints de l'individualisme démocratique et du totalitarisme socialiste. Mais ces polémiques oublient généralement que c'est la « philosophie politique » qui a inventé les sciences « humaines et sociales » comme sciences de la communauté. La centralité de la *paideia* dans la république, c'est aussi le primat de l'harmonisation des caractères individuels et des mœurs collectives sur toute distribution de savoir. La république de Jules Ferry, paradis supposé perdu de l'universalisme citoyen, est née à l'ombre de sciences humaines et sociales, elles-mêmes héritées du projet archi-politique. L'école et la république n'ont pas été récemment perverties par la psychologie et la sociologie. Elles ont seulement changé de psychologie et de sociologie et changé le fonctionnement de ces savoirs de l'âme individuelle et collective dans le système de la distribution des savoirs, accordé différemment la relation de maîtrise pédagogique, l'an-archie de la circulation démocratique des savoirs et la formation républicaine de l'harmonie des caractères et des mœurs. Elles n'ont pas abandonné l'universel pour

le particulier. Elles ont combiné différemment l'universel singularisé (polémique) de la démocratie et l'universel particularisé (éthique) de la république. Les dénonciations philosophiques et républicaines de l'impérialisme sociologique tout comme les dénonciations sociologiques d'une philosophie et d'une république dénégatrices des lois de la reproduction sociale et culturelle oublient également le nœud premier que l'archi-politique établit entre la communauté fondée sur la proportion du cosmos et le travail des sciences de l'âme individuelle et collective.

L'archi-politique, dont Platon donne la formule, se résume ainsi à l'accomplissement intégral de la *phusis* en *nomos*. Celui-ci suppose la suppression des éléments du dispositif polémique de la politique, leur remplacement par les formes de sensibilisation de la loi communautaire. Le remplacement d'un titre vide – la *liberté* du peuple – par une vertu également vide – la *sophrosunè* des artisans – est le point nodal de ce processus. La suppression totale de la politique comme activité spécifique est son aboutissement. La *para-politique* dont Aristote invente le principe refuse de payer ce prix. Comme toute « philosophie politique », elle tend à identifier en dernière instance l'activité politique avec l'ordre policier. Mais elle le fait du point de vue de la spécificité de la politique. La spécificité de la politique, c'est l'interruption, l'effet de l'égalité comme « liberté » litigieuse du peuple. C'est la division originelle de la *phusis* qui est appelée à se réaliser en *nomos* communautaire. Il y a de la politique parce que l'égalité vient opérer cette scission originelle de la « nature » politique qui est la condition pour que l'on puisse simplement imaginer une telle nature. Cette scission, cette soumission du *telos* communautaire au fait de l'égalité, Aristote en prend acte au début de ce deuxième livre de la *Politique* qui est celui du règlement de comptes avec son maître Platon. Sans doute, déclare-t-il, serait-il préférable que les meilleurs commandent

dans la cité et qu'ils commandent toujours. Mais cet ordre naturel des choses est impossible lorsqu'on se trouve dans une cité où « tous sont égaux en nature¹ ». Inutile de se demander pourquoi cette égalité est naturelle et pourquoi cette nature advient à Athènes plutôt qu'à Lacédémone. Il suffit qu'elle existe. Dans une telle cité il est *juste* – que ce soit une *bonne* ou une *mauvaise* chose – que tous participent au commandement et que ce partage égal se manifeste dans une « imitation » spécifique : l'alternance entre la place de gouvernant et celle de gouverné.

Tout se joue dans ces quelques lignes qui séparent le bien propre à la politique – la justice – de toute autre forme du bien. Le bien de la politique commence par casser la simple tautologie selon laquelle ce qui est bon, c'est que le meilleur l'emporte sur le moins bon. Du moment que l'égalité existe et qu'elle prend figure comme liberté du peuple, le *juste* ne saurait être le synonyme du *bien* et le déploiement de sa tautologie. La vertu de l'homme de bien qui est de commander n'est pas la vertu propre de la politique. Il n'y a de politique que parce qu'il y a des égaux et que c'est sur eux que s'exerce le commandement. Le problème n'est pas seulement de « faire avec » la présence brute de la douteuse liberté du *démos*. Car cette présence brute est aussi bien la présence de la politique, ce qui distingue son *arkhè* propre de toute autre forme de commandement. Tous les autres en effet s'exercent d'un supérieur sur un inférieur. Changer le mode de cette supériorité, comme Socrate le propose à Thrasymaque, est sans effet. Si la politique est quelque chose, c'est par une capacité tout à fait singulière qui, avant l'existence du *démos*, est simplement inimaginable : l'égalité de commander et d'être commandé. Cette vertu ne saurait se réduire à la vertu militaire bien connue de l'exercice qui rend apte à commander par la

pratique de l'obéissance. Platon a donné place à cet apprentissage par l'obéissance. Mais celui-ci n'est pas encore la capacité politique de permutableté. Aussi la cité platonicienne n'est-elle pas politique. Mais une cité non politique n'est pas une cité du tout. Platon compose un étrange monstre qui impose à la cité le mode de commandement de la famille. Qu'il doive pour cela supprimer la famille est un paradoxe parfaitement logique : supprimer la différence entre l'une et l'autre, c'est les supprimer toutes deux. Il n'y a de cité que politique et la politique commence avec la contingence égalitaire.

Le problème de la para-politique sera alors de concilier les deux natures et leurs logiques antagoniques : celle qui veut que le meilleur en toutes choses soit le commandement du meilleur et celle qui veut que le meilleur en matière d'égalité soit l'égalité. Quoi qu'on puisse dire sur les Anciens et leur cité du bien commun, Aristote effectue dans ce bien commun une coupure décisive par laquelle s'initie un nouveau mode de la « philosophie politique ». Que ce nouveau mode se soit identifié à la quintessence de la philosophie politique et qu'Aristote soit le recours dernier de tous ses « restaurateurs » se comprend aisément. Il propose en effet la figure à jamais fascinante d'une réalisation heureuse de la contradiction impliquée dans l'expression même. Il est celui qui a résolu la quadrature du cercle : proposer la réalisation d'un ordre naturel de la politique en ordre constitutionnel par l'inclusion même de ce qui fait obstacle à toute réalisation de ce genre : le *démos*, soit la forme d'exposition de la guerre des « riches » et des « pauvres », soit enfin l'efficace de l'an-archie égalitaire. Et il réalise aussi l'exploit de présenter ce tour de force comme la conséquence toute simple qui se tire de la détermination première de l'animal politique. Comme Platon réalise d'emblée la perfection de l'archi-politique, Aristote accomplit d'emblée le *telos* de cette para-politique qui fonctionnera comme le régime normal, honnête de la « philosophie politique » : transformer

1. Cf. *Politique*, II, 1261 b 1.

les acteurs et les formes d'action du litige politique en parties et formes de distribution du dispositif policier.

Au lieu du remplacement d'un ordre par un autre, la para-politique opère ainsi leur recouvrement. Le *démos* par lequel existe la spécificité de la politique devient l'une des parties d'un conflit politique qui est identifié au conflit pour l'occupation des « postes de commandement », des *arkhai* de la cité. C'est pour cela qu'Aristote opère une fixation de la « philosophie politique » sur un centre qui apparaîtra après lui tout naturel bien qu'il ne le soit nullement. Ce centre, c'est le dispositif institutionnel des *arkhai* et le rapport de maîtrise qui s'y joue, ce que les modernes appelleront pouvoir et pour quoi Aristote n'a pas de nom, un adjectif seulement : « *kurion* », l'élément dominant, celui qui, en exerçant sa domination sur l'autre, donne à la communauté sa dominante, son style propre. La para-politique, c'est d'abord cette centration de la pensée du politique sur le lieu et le mode de la répartition des *arkhai* par quoi se définit un régime, dans l'exercice d'un certain *kurion*. Cette centration paraît évidente à une modernité pour qui la question du politique est tout naturellement celle du pouvoir, des principes qui le légitiment, des formes dans lesquelles il se distribue et des types qui le spécifient. Or il faut bien voir qu'elle est d'abord une réponse singulière au paradoxe spécifique de la politique, à l'affrontement de la logique policière de la distribution des parts et de la logique politique de la part des sans-part. Le nouage singulier de l'effet d'égalité à la logique inégalitaire des corps sociaux qui fait le propre de la politique, Aristote le déplace vers *le* politique comme lieu spécifique des institutions. Le conflit des deux logiques y devient alors le conflit des deux parties qui se battent pour occuper les *arkhai* et conquérir le *kurion* de la cité. En bref, le paradoxe théorique du politique, la rencontre des incommensurables, devient le paradoxe pratique du gouvernement qui prend la forme d'un problème épineux certes mais

rigoureusement formulable comme rapport entre des données homogènes : le gouvernement de la cité, l'instance qui la dirige et la maintient, est toujours le gouvernement d'une des « parties », d'une des factions qui, en imposant sa loi à l'autre, impose à la cité la loi de la division. Le problème est donc : comment faire pour que la cité soit conservée par un « gouvernement » dont la logique, quel qu'il soit, est la domination sur l'autre partie par quoi s'entretient la dissension qui ruine la cité? La solution aristotélicienne, on le sait, est de prendre le problème à l'envers. Puisque tout gouvernement, par sa loi naturelle, crée la sédition qui le renversera, il convient à tout gouvernement d'aller à l'encontre de sa propre loi. Ou plutôt il lui faut découvrir sa loi véritable, la loi commune à tous les gouvernements : celle-ci lui commande de se conserver et d'utiliser pour cela, contre sa tendance naturelle, les moyens qui assurent la sauvegarde de tous les gouvernements et, avec la leur, celle de la cité qu'ils gouvernent. La tendance propre de la tyrannie est de servir l'intérêt et le bon plaisir du seul tyran, ce qui suscite la révolte conjointe des oligarques et des masses et en conséquence le déséquilibre qui fait périr la tyrannie. Le seul moyen de conserver la tyrannie sera donc pour le tyran de se soumettre au règne de la loi et de favoriser l'enrichissement du peuple et la participation au pouvoir des gens de bien. Les oligarques ont coutume de prêter entre eux serment de nuire en tout au peuple. Et ils tiennent leur parole avec assez de constance pour attirer sûrement la sédition populaire qui ruinera leur pouvoir. Qu'ils s'appliquent au contraire à servir en toute chose les intérêts du peuple et leur pouvoir s'en trouvera consolidé. Qu'ils s'y appliquent ou du moins qu'ils fassent comme s'ils s'y appliquaient. Car la politique est chose esthétique, affaire d'apparence. Le bon régime est celui qui fait voir l'oligarchie aux oligarques et la démocratie au *démos*. Ainsi le parti des riches et le parti des pauvres seront-ils amenés à faire la même « politique », l'introuvable politique de

ceux qui ne sont ni riches ni pauvres, cette classe moyenne qui manque partout, non pas seulement parce que le cadre restreint de la cité ne lui donne pas d'espace de développement mais, plus profondément, parce la politique n'est affaire que de riches et de pauvres. Le social reste donc l'utopie de la politique policée et c'est par un jeu savant de redistribution des pouvoirs et des apparences de pouvoir que chaque *politeia*, chaque forme de – mauvais – gouvernement, se rapproche de son homonyme, la *politeia*, le gouvernement de la loi. Pour que la loi règne, il faut que chaque régime, pour se conserver, s'annule dans ce régime moyen qui est le régime idéal du partage, du moins quand la démocratie est déjà passée par là.

Dans sa figure nouvelle, le philosophe, savant et artiste, législateur et réformateur, redispense les éléments du dispositif démocratique – l'apparence du peuple, son compte inégal et son litige fondateur – dans les formes de la rationalité du bon gouvernement qui réalise le *telos* de la communauté dans la distribution des pouvoirs et des modes de leur visibilité. Par une singulière *mimèsis*, le *demos* et son mécompte, conditions de la politique, sont intégrés dans la réalisation du *telos* de la nature communautaire. Mais cette intégration n'atteint sa perfection que sous la forme d'une mise en absence. C'est ce qu'exprime la célèbre hiérarchie des types de démocratie présentée aux livres IV et VI de la *Politique*. La meilleure démocratie est la démocratie paysanne car elle est précisément celle où le *demos* est absent à sa place. La dispersion des paysans dans les champs éloignés et la contrainte du travail les empêchent de venir occuper le lieu de *leur* pouvoir. Détenteurs du titre de la souveraineté, ils en laisseront l'exercice concret aux gens de bien. La loi règne alors, dit Aristote, par absence de ressource¹ : absence d'argent et de loisir pour aller à l'assem-

1. *Politique*, IV, 1292 b 37-38. Pour une analyse plus détaillée, voir J. Rancière, *Aux bords du politique*, Osiris, 1990 ; rééd. La Fabrique, 1998.

blée, absence de moyen permettant au *demos* d'être un mode effectif de subjectivation de la politique. La communauté contient alors le *demos* sans souffrir de son litige. La *politeia* se réalise ainsi comme distribution des corps sur un territoire qui les maintient à l'écart les uns des autres, laissant aux seuls « meilleurs » l'espace central du politique. Une différence du peuple à lui-même en mime et annule une autre. La spatialisation – la différence à soi du *demos* bien constitué – retourne en la mimant la différence à soi du peuple démocratique. Cette utopie de la démocratie corrigée, de la politique spatialisée aura, elle aussi, une longue vie : la « bonne » démocratie tocquevillienne, l'Amérique des grands espaces où l'on ne se rencontre pas, lui fait écho, comme le fait, en mineur, l'Europe de nos politiciens. Si l'archi-politique platonicienne se transpose, à l'âge moderne, en sociologie du lien social et des croyances communes qui corrigent le laisser-aller démocratique et donnent sa cohésion au corps républicain, la para-politique s'y transpose volontiers en une autre « sociologie » : représentation d'une démocratie séparée d'elle-même, faisant à l'inverse vertu de la dispersion qui empêche au peuple de prendre corps. Si la « philosophie politique » platonicienne et ses succédanés proposent de guérir la politique en substituant la vérité d'un corps social animé par l'âme des fonctions communautaires aux apparences litigieuses du *demos*, la philosophie politique aristotélicienne et ses succédanés proposent la réalisation de l'idée du bien par l'exacte *mimèsis* du trouble démocratique qui fait obstacle à son effectuation : utopie dernière d'une politique sociologisée, retournée en son contraire ; fin calme de la politique où les deux sens de la « fin », le *telos* qui s'accomplit et le geste qui supprime, viennent exactement coïncider.

Mais avant que s'opère cette transformation de la « philosophie politique » en « science sociale », il y a la forme moderne que prend l'entreprise para-politique, celle qui se résume dans

les termes de la souveraineté et du contrat. C'est Hobbes qui en fixe la formule et qui la fixe comme critique de la « philosophie politique » des anciens. Celle-ci est pour lui utopique en affirmant l'existence d'une « politicit¹ » inhérente à la nature humaine. Et elle est séditeuse en faisant de cette politicit¹ naturelle la norme à l'aune de laquelle le premier venu peut prétendre juger la conformité d'un régime à cette politicit¹ principielle et au bon gouvernement qui en est la réalisation idéale. Hobbes, en effet, est parmi ceux qui perçoivent le plus tôt le nœud singulier de la politique et de la philosophie politique. Les concepts que la philosophie politique soustrait à la politique pour élaborer les règles d'une communauté sans litige, la politique ne cesse de les reprendre pour en refaire des éléments d'un litige nouveau. Ainsi, Aristote partageait les bons et les mauvais régimes selon qu'ils servaient l'intérêt de tous ou celui de la partie souveraine. Le tyran se distinguait du roi non par la forme de son pouvoir mais par sa finalité. Aussi bien, le tyran, en changeant les moyens de la tyrannie, faisait « comme si » il en changeait la fin¹. Il transformait sa tyrannie en une quasi-royauté, ce qui était le moyen de servir en même temps son intérêt et celui de la communauté. L'écart de deux noms n'était accusé que pour mieux montrer la possibilité de rendre les choses identiques : un bon tyran est comme un roi, et peu importe dès lors son nom. Hobbes est confronté au retournement du rapport : le nom de tyran est le nom vide qui permet à n'importe quel prédicateur, officier ou homme de lettres, de contester la conformité de l'exercice du pouvoir royal à la fin de la royauté, de juger qu'il est un mauvais roi. Un mauvais roi est un tyran. Et un tyran est un faux roi, quelqu'un qui tient illégitimement la place du roi, qu'il est donc légitime de chasser ou de tuer. De même, Aristote gardait le titre du peuple en aménageant l'écart du nom du

1. Cf. *Politique*, V, 1314 a-1315 b.

peuple souverain à la réalité du pouvoir des gens de bien. Ici encore les choses se retournent : le nom vide de peuple devient la puissance subjective de juger l'écart de la royauté à son essence et de faire acte de ce jugement pour rouvrir le litige. Le problème est alors de supprimer ce compte flottant du peuple qui met en scène l'écart d'un régime à sa norme. Le mal funeste, dit Hobbes, est que les « personnes privées¹ » s'occupent de trancher sur le juste et l'injuste. Mais ce qu'il entend par « personnes privées », ce n'est rien d'autre que ceux qui, en termes aristotéliens « n'ont pas part » au gouvernement de la chose commune. Ce qui est en jeu, c'est donc la structure même du tort qui institue la politique, l'efficace de l'égalité comme part des sans-part, définition de « parties » qui sont en fait des sujets du litige. Pour couper le mal à la racine et désarmer « les fausses opinions du vulgaire touchant le droit et le tort² », il faut réfuter l'idée même d'une « politicit¹ » naturelle de l'animal humain qui le destinerait à un bien différent de sa simple conservation. Il faut établir que la politicit¹ n'est que seconde, qu'elle n'est que la victoire du sentiment de la conservation sur l'illimité du désir qui met chacun en guerre contre tous.

Le paradoxe est que Hobbes, pour réfuter Aristote, ne fait au fond que transposer le raisonnement aristotélien — la victoire du désir raisonnable de conservation sur la passion propre du démocrate, de l'oligarque ou du tyran. Il le déplace du plan des « parties » au pouvoir au plan des individus, d'une théorie du gouvernement à une théorie de l'origine du pouvoir. Ce double déplacement qui crée un objet privilégié de la philosophie politique moderne — l'origine du pouvoir — a une fonction bien spécifique : il liquide initialement la part des sans-part. La politicit¹ n'existe ainsi que par l'aliénation ini-

1. 1. Hobbes, *Le Citoyen*, Flammarion, 1982, p. 69.

2. *Ibid.*, p. 84.

tiale et sans reste d'une liberté qui est celle des seuls individus. La liberté ne saurait exister comme part des sans-part, comme la propriété vide d'aucun sujet politique. Elle doit être tout ou rien. Elle ne peut exister que sous deux formes : comme propriété de purs individus asociaux ou dans son aliénation radicale comme souveraineté du souverain.

Cela veut dire aussi que la souveraineté n'est plus la domination d'une partie sur une autre. Elle est le non-lieu radical des parties et de ce à quoi leur jeu donne lieu : l'efficace de la part des sans-part. La problématisation de l'« origine » du pouvoir et les termes de son énoncé – contrat, aliénation et souveraineté – disent d'abord : il n'y a pas de part des sans-part. Il n'y a que des individus et la puissance de l'État. Toute partie mettant en jeu le droit et le tort est contradictoire avec l'idée même de la communauté. Rousseau a dénoncé la frivolité de la démonstration hobbiennne. C'est un *hysteron proteron* grossier que de réfuter l'idée d'une sociabilité naturelle en invoquant les médisances des salons et les intrigues des cours. Mais Rousseau – et la tradition républicaine moderne après lui – est en accord avec ce qui est l'enjeu sérieux de cette démonstration frivole, la liquidation de cette part des sans-part que la théorie aristotélicienne s'appliquait à intégrer dans sa négation même. Il est d'accord avec la tautologie hobbiennne de la souveraineté : la souveraineté ne repose que sur elle-même, car en dehors d'elle, il n'y a que des individus. Toute autre instance dans le jeu politique n'est que faction. La parapolitique moderne commence par inventer une nature spécifique, une « individualité » strictement corrélée à l'absolu d'une souveraineté qui doit exclure la querelle des fractions, la querelle des parts et des parties. Elle commence par une décomposition première du peuple en individus qui exerce d'un coup, dans la guerre de tous contre tous, la guerre des classes en quoi consiste la politique. Les tenants des « Anciens » voient volontiers l'origine des catastrophes de la

politique moderne dans la substitution fatale des « droits subjectifs » à la règle objective du droit qui fonderait la communauté politique aristotélicienne. Mais Aristote ne connaît pas « le droit » comme principe organisateur de la société civile et politique. Il connaît le *juste* et ses différentes formes. Or la forme politique du juste, c'est, pour lui, celle qui détermine les rapports entre les « parties » de la communauté. La modernité ne met pas seulement les droits « subjectifs » à la place de la règle objective de droit. Elle invente le droit comme principe *philosophique* de la communauté *politique*. Et cette invention va de pair avec la fable d'origine, la fable du rapport des individus au tout, faite pour liquider le rapport litigieux des parties. Au demeurant, une chose est le *droit* que conceptualise la « philosophie politique » pour régler la question du tort, une autre chose le droit que la politique fait fonctionner dans le dispositif de traitement d'un tort. Car, en politique, ce n'est pas le droit qui est fondateur mais le tort, et ce qui peut différencier une politique des modernes d'une politique des anciens, c'est une structure différente du tort. Mais il faut y ajouter que le traitement politique du tort ne cesse d'emprunter des éléments à la « philosophie politique » pour en faire des éléments d'une argumentation et d'une manifestation nouvelles du litige. C'est ainsi que les formes modernes du tort attacheront au litige sur le compte des parties de la communauté le litige nouveau qui rapporte chaque un au tout de la souveraineté.

Car le paradoxe est là : la fiction d'origine qui doit fonder la paix sociale est celle qui à terme creusera l'abîme d'un litige plus radical que celui des Anciens. Refuser la lutte des classes comme seconde logique, seconde « nature » instituant le politique, faire jouer d'emblée la division de la nature comme passage du droit naturel à la loi naturelle, c'est avouer comme principe dernier du politique, la pure et simple égalité. La fable de la guerre de tous contre tous a la niaiserie de toutes

les fables d'origine. Mais derrière cette pauvre fable de mort et de salut, se déclare quelque chose de plus sérieux, l'énonciation du secret dernier de tout ordre social, la pure et simple égalité de n'importe qui avec n'importe qui : il n'y a aucun principe naturel de domination d'un homme sur un autre. L'ordre social repose en dernière instance sur l'égalité qui en est aussi bien la ruine. Aucune « convention » ne peut rien changer à ce défaut de la « nature » si elle n'est aliénation totale et sans retour de toute « liberté » en laquelle cette égalité pourrait prendre effet. Il faut donc identifier originellement égalité et liberté et les liquider ensemble. L'absolu de l'aliénation et celui de la souveraineté sont nécessaires en raison de l'égalité. Cela veut dire aussi qu'ils ne sont justifiables qu'au prix de nommer l'égalité comme fondement et gouffre premier de l'ordre communautaire, comme seule raison de l'inégalité. Et sur le fond de cette égalité désormais déclarée se disposent les éléments du litige politique nouveau, les raisons de l'aliénation et de l'inaliénable qui viendront argumenter les nouvelles formes de la guerre des classes.

D'un côté, la liberté est devenue le propre des *individus* comme tels et, de la fable de l'aliénation sortira, au rebours de l'intention hobbiennne, la question de savoir si et à quelles conditions les individus peuvent l'aliéner en totalité, sortira en bref le droit de l'individu comme non-droit de l'État, le *titre* de n'importe qui à mettre en question l'État ou à servir de preuve de son infidélité à son principe. De l'autre côté, le peuple, qu'il s'agissait de supprimer dans la tautologie de la souveraineté, apparaîtra comme le personnage qui doit être présumé pour que l'aliénation soit pensable et, en définitive, comme le vrai sujet de la souveraineté. C'est la démonstration qu'opère Rousseau dans sa critique de Grotius. La « liberté » du peuple qu'il fallait liquider pourra alors faire retour comme identique à l'accomplissement de la puissance commune des hommes naissant « libres et égaux en droit ». Elle

pourra s'argumenter dans la structure d'un tort radical, celui qui est fait à ces hommes « nés libres et partout dans les fers ». Aristote connaissait le fait accidentel de ces cités où les pauvres sont « libres par nature » et le paradoxe qui lie cette nature « accidentelle » à la définition même de la nature politique. Mais la fiction d'origine, en sa transformation dernière, absolutise le litige de la liberté propre et impropre du peuple en contradiction originelle d'une liberté dont chaque sujet – chaque homme – est originellement possesseur et dépossédé. Homme est alors le sujet même du rapport du tout et du rien, le court-circuit vertigineux entre le monde des êtres qui naissent et meurent et les termes de l'égalité et de la liberté. Et le *droit*, dont la détermination philosophique avait été produite pour congédier le nœud du *juste* au litige, devient le nom nouveau, le nom par excellence du tort. Sous toute démonstration d'un compte des incomptés, sous tout monde de communauté organisé pour la manifestation d'un litige, se tiendra désormais la figure maîtresse de celui dont le compte est toujours déficitaire : cet homme qui n'est pas compté tant que l'une quelconque de ses répliques ne l'est pas ; mais aussi qui n'est jamais compté dans son intégrité tant qu'il n'est compté que comme animal politique. En dénonçant les compromis de la para-politique aristotélicienne avec la sédition menaçant le corps social et en décomposant le *démos* en individus, la para-politique du contrat et de la souveraineté rouvre un écart plus radical que le vieil écart politique de la partie prise pour le tout. Il dispose l'écart de l'homme à lui-même comme fond premier et dernier de l'écart du peuple à lui-même.

Car, en même temps que le peuple de la souveraineté, se présente son homonyme, qui ne lui ressemble en rien, qui est le déni ou la dérision de la souveraineté, le peuple pré-politique ou hors-politique qui se nomme population ou populace : population laborieuse et souffrante, masse ignorante, foule enchaînée ou déchaînée, etc., dont la factualité entrave

ou contredit l'accomplissement de la souveraineté. Ainsi se rouvre l'écart du peuple moderne, cet écart qui est inscrit dans la conjonction problématique des termes de l'homme et du citoyen : éléments d'un nouveau dispositif du litige politique où chaque terme sert à manifester le non-compte de l'autre ; mais aussi principe d'une réouverture de l'écart de l'archi-politique à la politique et installation de cet écart sur la scène même du politique. Cet efficace politique de l'écart archi-politique a un nom. Il se nomme terreur. La terreur, c'est l'agir politique qui prend en charge comme tâche *politique* la requête de l'effectuation de l'*arkhè* communautaire, de son intériorisation et de sa sensibilisation intégrale, qui prend en charge, donc, le programme archi-politique mais qui le prend en charge dans les termes de la para-politique moderne, ceux du seul rapport entre la puissance souveraine et des individus qui, chacun pour son compte, en sont la dissolution virtuelle, menacent en eux-mêmes la citoyenneté qui est l'âme du tout.

Sur le fond du tort radical – l'inhumanité de l'homme –, s'entrecroiseront ainsi le tort nouveau qui met les individus et leurs droits en rapport avec l'État ; le tort mettant le vrai souverain – le peuple – aux prises avec les usurpateurs de la souveraineté ; la différence du peuple de la souveraineté au peuple comme partie ; le tort qui oppose les classes, et celui qui oppose la réalité de leurs conflits aux jeux de l'individu et de l'État. C'est dans ce jeu que se forge la troisième grande figure de la « politique des philosophes », que l'on appellera du nom de méta-politique. La méta-politique se situe symétriquement par rapport à l'archi-politique. L'archi-politique révoquait la fausse politique, c'est-à-dire la démocratie. Elle prononçait l'écart radical entre la vraie justice, semblable à la proportion divine, et les mises en scène démocratiques du tort, assimilées au règne de l'injustice. Symétriquement, la méta-politique prononce un excès radical de l'injustice ou de l'inégalité par rapport à ce que la politique peut affirmer de

justice ou d'égalité. Elle affirme le tort absolu, l'excès du tort qui ruine toute conduite politique de l'argumentation égalitaire. En cet excès elle révèle, elle aussi, une « vérité » du politique. Mais cette vérité est d'un type particulier. Elle n'est pas l'idée du bien, la justice, le *cosmos* divin ou la véritable égalité qui permettraient d'instituer une vraie communauté à la place du mensonge politique. La vérité de la politique, c'est la manifestation de sa fausseté. C'est l'écart de toute nomination et de toute inscription politiques par rapport aux réalités qui les soutiennent.

Sans doute cette réalité peut-elle se nommer et la métapolitique la nommera : le social, les classes sociales, le mouvement réel de la société. Mais le social n'est ce vrai de la politique qu'au prix d'être le vrai de sa fausseté : non pas tant la chair sensible dont la politique est faite que le nom de sa fausseté radicale. Dans le dispositif moderne de la « philosophie politique », la vérité de la politique n'est plus située au-dessus d'elle dans son essence ou son idée. Elle est située en dessous ou en arrière d'elle, dans ce qu'elle cache et qu'elle n'est faite que pour cacher. La méta-politique est l'exercice de cette vérité-là, non plus située face à la factualité démocratique comme le bon modèle en face du simulacre mortel, mais comme le secret de vie et de mort, enroulé au cœur même de toute démonstration de la politique. La méta-politique, c'est le discours sur la fausseté de la politique qui vient doubler chaque manifestation politique du litige, pour prouver sa méconnaissance de sa propre vérité en marquant à chaque fois l'écart entre les noms et les choses, l'écart entre l'énonciation d'un *logos* du peuple, de l'homme ou de la citoyenneté et le compte qui en est fait, écart révélateur d'une injustice fondamentale, elle-même identique à un mensonge constitutif. Si l'archi-politique antique proposait une médecine de la santé communautaire, la métapolitique moderne se présente comme une symptomatologie qui, dans chaque différence po-

litique, par exemple celle de l'homme et du citoyen, détecte un signe de non-vérité.

C'est évidemment Marx qui, tout particulièrement dans *La Question juive*, donne la formulation canonique de l'interprétation méta-politique. La cible en est bien la même que celle de Platon, soit la démocratie comme perfection d'une certaine politique, c'est-à-dire perfection de son mensonge. Le principe de sa mise en cause est strictement donné par l'écart entre un idéal identifié à la figuration rousseauiste de la souveraineté citoyenne et une réalité conçue dans les termes hobbiens de la lutte de tous contre tous. Le traitement de cet écart entre l'homme hobbienn et le citoyen rousseauiste subit lui-même, dans le cours du texte, une inflexion significative. Au départ, il signifie la limite de la politique, son impuissance à réaliser la part proprement humaine de l'homme. L'émancipation humaine est alors le vrai de l'humanité libre au-delà des limites de la citoyenneté politique. Mais, en cours de route, cette vérité de l'homme change de place. L'homme n'est pas l'accomplissement à venir au-delà de la représentation politique. Il est la vérité cachée sous cette représentation : l'homme de la société civile, le propriétaire égoïste auquel fait pendant le non-propriétaire dont les droits de citoyen ne sont là que pour masquer le non-droit radical. Le défaut de la citoyenneté à accomplir l'humanité vraie de l'homme devient sa capacité à servir, en les masquant, les intérêts de l'homme propriétaire. La « participation » politique est alors le pur masque de la répartition des parts. La politique est le mensonge sur un vrai qui s'appelle la société. Mais, réciproquement, le social est toujours réductible en dernière instance à la simple non-vérité de la politique.

Le social comme vérité du politique est pris dans un écartèlement remarquable. À un pôle, il peut être le nom « réaliste » et « scientifique » de l'« humanité de l'homme ». Le mouvement de la production et celui de la lutte des classes sont alors

le mouvement vrai qui doit, par son accomplissement, dissiper les apparences de la citoyenneté politique au profit de la réalité de l'homme producteur. Mais cette positivité est d'emblée rongée par l'ambiguïté du concept de classe. *Classe* est exemplairement un de ces homonymes sur lesquels se partagent les comptes de l'ordre policier et ceux de la manifestation politique. Au sens policier, une classe est un groupement d'hommes auxquels leur origine ou leur activité assignent un statut et un rang particulier. Classe, en ce sens, peut désigner, au sens faible, un groupe professionnel. On parle ainsi, au XIX^e siècle, de la classe des imprimeurs ou de celle des chapeliers. Au sens fort, classe est le synonyme de caste. D'où l'apparent paradoxe selon lequel ceux qui se comptent sans problème dans le dénombrement *des* classes ouvrières refusent le plus souvent de reconnaître l'existence d'*une* classe ouvrière constituant une division de la société et leur donnant une identité spécifique. Au sens politique, une *classe* est tout autre chose : un opérateur du litige, un nom pour compter les incomptés, un mode de subjectivation en surimpression sur toute réalité des groupes sociaux. Le *démós* athénien ou le prolétariat au rang duquel se compte le « bourgeois » Blanqui sont des classes de cette sorte, c'est-à-dire des puissances de déclassification des espèces sociales, de ces « classes » qui portent le même nom qu'elles. Or, entre ces deux types de classes rigoureusement antagoniques, la métapolitique marxiste instaure une ambiguïté où se concentre toute la *mésestente* philosophique de la *mésestente* politique.

Celle-ci se résume dans la définition du prolétariat : « classe de la société qui n'est *plus* une classe de la société », dit l'*Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*. Le problème est que Marx ne fait en ces termes que donner une définition rigoureuse de ce qu'est une classe au sens de la politique, c'est-à-dire au sens de la lutte des classes. Le nom de prolétariat est le pur nom des incomptés, un mode de subjec-

tivation qui met en un litige nouveau la part des sans-part. Marx renomme en quelque sorte ces « classes » que voulait liquider la fiction de l'homme et de la souveraineté. Mais il les renomme sur un mode paradoxal. Il les renomme comme la vérité infra-politique dans laquelle le mensonge politique est amené à s'effondrer. L'exceptionnalité ordinaire de la classe qui est une non-classe, il la pense comme le résultat d'un processus de décomposition sociale. Il fait en somme d'une catégorie de la politique le concept de la non-vérité de la politique. À partir de là, le concept de classe entre dans une oscillation indéfinie qui est aussi l'oscillation du sens de la méta-politique entre un radicalisme de la « vraie » politique symétrique à celui de l'archi-politique platonicienne et un nihilisme de la fausseté de toute politique qui est aussi un nihilisme politique de la fausseté de toute chose.

En un premier sens, en effet, le concept de classe vaut comme le *vrai* du mensonge politique. Mais ce vrai lui-même oscille entre deux pôles extrêmes. D'un côté, il a la positivité d'un contenu social. La lutte des classes est le mouvement vrai de la société et le prolétariat, ou la classe ouvrière, est la force sociale qui porte ce mouvement jusqu'au point où sa vérité fait éclater l'illusion politique. Ainsi définis, la classe ouvrière ou le prolétariat sont des positivités sociales et leur « vérité » se prête à supporter toutes les incorporations éthiques du peuple travailleur et producteur. Mais, à l'autre pôle, ils sont définis par leur seule négativité de « non-classes ». Ils sont les purs opérateurs de l'acte révolutionnaire à l'aune duquel non seulement tout groupe social positif mais aussi toute forme de subjectivation démocratique apparaissent comme affectés d'un déficit radical. À ces deux pôles extrêmes, se définissent, au sens strict, deux extrémismes : un extrémisme infra-politique de la classe, c'est-à-dire de l'incorporation sociale des classes politiques, et un extrémisme ultra-politique de la non-classe, extrémismes opposés auxquels l'homonymie de la

classe et de la non-classe permet de se conjoindre en une seule figure terroriste.

Comme *vrai* du mensonge politique, le concept de classe devient donc la figure centrale d'une méta-politique, pensée, selon l'un des deux sens du préfixe, comme un *au-delà* de la politique. Mais la méta-politique s'entend simultanément selon l'autre sens du préfixe qui est celui d'un *accompagnement*. Accompagnement scientifique de la politique, où la réduction des formes de la politique aux forces de la lutte des classes vaut d'abord comme *vérité du mensonge* ou vérité de l'illusion. Mais aussi accompagnement « politique » de toute forme de subjectivation, qui pose comme sa vérité « politique » cachée la lutte des classes qu'elle méconnaît et ne peut pas ne pas méconnaître. La méta-politique peut aller s'accrocher à tout phénomène comme démonstration de la vérité de sa fausseté. Pour cette vérité de la fausseté, le génie de Marx a inventé un maître mot que toute la modernité a adopté, quitte à le retourner contre lui. Il l'a nommée *idéologie*. Idéologie n'est pas seulement un mot nouveau pour désigner le simulacre ou l'illusion. Idéologie est le mot qui signale le statut inédit du vrai que forge la méta-politique : le vrai comme vrai du faux : non point la clarté de l'idée face à l'obscurité des apparences ; non point la vérité indice d'elle-même et de la fausseté mais au contraire la vérité dont le faux seul est l'indice ; la vérité qui n'est rien que la mise en évidence de la fausseté, la vérité comme parasitage universel. *Idéologie* est donc tout autre chose qu'un nom nouveau pour une vieille notion. En l'inventant, Marx invente pour un temps qui dure encore un régime inouï du vrai et une connexion inédite du vrai au politique. Idéologie est le nom de la distance indéfiniment dénoncée des mots et des choses, l'opérateur conceptuel qui organise les jonctions et les disjonctions entre les éléments du dispositif politique moderne. Alternativement il permet de réduire l'apparence politique du peuple au rang d'illusion re-

couvrant la réalité du conflit ou, à l'inverse, de dénoncer les noms du peuple et les manifestations de son litige comme vieilleries retardant l'avènement des intérêts communs. Idéologie est le nom qui lie la production du politique à son évacuation, qui désigne la distance des mots aux choses comme fausseté dans la politique toujours transformable en fausseté de la politique. Mais c'est aussi le concept par lequel n'importe quoi est déclaré comme relevant de la politique, de la démonstration « politique » de sa fausseté. C'est en bref le concept où toute politique s'annule, soit par son évanescence proclamée, soit, au contraire, par l'affirmation que tout est politique, ce qui revient à dire que rien ne l'est, que la politique n'est que le mode parasitaire de la vérité. Idéologie est en définitive le terme qui permet de déplacer sans cesse le lieu du politique jusqu'à sa limite : la déclaration de sa fin. Ce qu'on appelle, en langage policier, « fin du politique » n'est peut-être en effet rien d'autre que l'achèvement du processus par lequel la méta-politique, enroulée au cœur du politique et enroulant autour de toute chose le nom du politique, l'évide de l'intérieur, et fait disparaître, au nom de la critique de toute apparence, le tort constitutif du politique. Au terme du processus, le tort, après être passé par le gouffre de son absolutisation, est ramené à l'itération infinie de la vérité de la fausseté, à la pure manifestation d'une vérité vide. La politique qu'il fondait peut alors s'identifier à l'introuvable paradis originel où des individus et des groupes utilisent la parole qui est le propre de l'homme pour concilier leurs intérêts particuliers dans le règne de l'intérêt général. La fin de la politique que l'on prononce sur la tombe des marxismes policiers n'est en somme que l'autre forme, la forme capitaliste et « libérale » de la méta-politique marxiste. La « fin de la politique », c'est le stade suprême du parasitage méta-politique, l'affirmation dernière du vide de sa vérité. La « fin de la politique » est l'achèvement de la philosophie politique.

Plus exactement la « fin de la politique » est la fin du rapport tendu de la politique et de la méta-politique qui a caractérisé l'âge des révolutions démocratiques et sociales modernes. Ce rapport tendu s'est joué dans l'interprétation de la différence de l'homme et du citoyen, du peuple souffrant/travaillant et du peuple de la souveraineté. Il y a en effet deux grandes manières de penser et de traiter cet écart. La première est celle de la méta-politique. Celle-ci voit dans l'écart la dénonciation d'une identification impossible, le signe de la non-vérité du peuple idéal de la souveraineté. Elle définit comme démocratie formelle le système des inscriptions juridiques et des institutions gouvernementales fondé sur le concept de la souveraineté du peuple. Ainsi caractérisée, la « forme » se trouve opposée à un contenu virtuel ou absent, à la réalité d'un pouvoir qui appartiendrait vraiment à la communauté populaire. À partir de là son sens peut varier, depuis la simple illusion masquant la réalité du pouvoir et de la dépossession jusqu'au mode de présentation nécessaire d'une contradiction sociale non encore suffisamment développée. Dans tous les cas, l'interprétation méta-politique de la différence du peuple à lui-même sépare en deux toute scène politique : il y a alors ceux qui jouent le jeu des formes – de la revendication des droits, de la bataille pour la représentation, etc. – et ceux qui mènent l'action destinée à faire évanouir ce jeu des formes ; d'un côté, le peuple de la représentation juridico-politique, de l'autre, le peuple du mouvement social et ouvrier, l'acteur du mouvement vrai qui supprime les apparences politiques de la démocratie.

À cette interprétation méta-politique de l'écart de l'homme et du citoyen, du peuple laborieux et du peuple souverain, s'oppose l'interprétation politique. 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. Il y a de la politique depuis qu'existe la sphère d'apparence d'un sujet *peuple* dont le propre est d'être différent de

lui-même. Donc, du point de vue politique, les inscriptions de l'égalité qui figurent dans les Déclarations des droits de l'homme ou les préambules des Codes et des Constitutions, celles que matérialisent telle ou telle institution ou qui sont gravées au fronton de leurs édifices, ne sont pas des « formes » démenties par leur contenu ou des « apparences » faites pour cacher la réalité. Elles sont un mode effectif de l'apparaître du peuple, le minimum d'égalité qui s'inscrit dans le champ de l'expérience commune. Le problème n'est pas d'accuser la différence de cette égalité existante à tout ce qui la dément. Il n'est pas de démentir l'apparence mais au contraire de la confirmer. Là où est inscrite la part des sans-part, si fragiles et fugaces que soient ces inscriptions, une sphère d'apparaître du *demos* est créée, un élément du *kratos*, de la puissance du peuple existe. Le problème est alors d'étendre la sphère de cet apparaître, de majorer cette puissance.

Majorer cette puissance veut dire créer des cas de litige et des mondes de communauté du litige par la démonstration, sous telle ou telle spécification, de la différence du peuple à lui-même. Il n'y a pas, d'un côté, le peuple idéal des textes fondateurs et, de l'autre côté, le peuple réel des ateliers et des faubourgs. Il y a un lieu d'inscription de la puissance du peuple et des lieux où cette puissance est réputée sans effet. L'espace du travail ou l'espace domestique ne démentent pas la puissance écrite dans les textes. Pour la démentir, il faudrait qu'ils aient d'abord à la confirmer, qu'ils soient concernés par elle. Or, selon la logique policière, personne ne *voit* comment et pourquoi ils le seraient. Le problème est donc de construire un rapport visible avec le non-rapport, un effet d'une puissance qui n'est pas censée faire effet. Il ne s'agit plus alors d'interpréter sur le mode symptomatologique la différence d'un peuple à un autre. Il s'agit d'interpréter au sens théâtral du mot l'écart entre un lieu où le *demos* existe et un lieu où il n'existe pas, où il n'y a que des populations, des individus, des

employeurs et des employés, des chefs de famille et des épouses, etc. La politique consiste à interpréter ce rapport, c'est-à-dire d'abord à en constituer la dramaturgie, à inventer l'argument au double sens, logique et dramatique, du terme, qui met en rapport ce qui est sans rapport. Cette invention n'est ni le fait du peuple de la souveraineté et de ses « représentants », ni le fait du peuple/non-peuple du travail et de sa « prise de conscience »

Elle est l'œuvre de ce qu'on pourrait nommer un tiers peuple, opérant sous ce nom ou sous tel autre nom, liant un litige particulier au compte des incomptés. *Prolétaire* a été le nom privilégié sous lequel cette liaison s'est opérée. C'est-à-dire que ce nom de la « classe qui n'en est pas une » qui, dans la méta-politique, a valu comme le nom même du vrai de l'illusion politique, a valu, dans la politique, comme un de ces noms de sujet qui organisent un litige : non pas le nom d'une victime universelle, plutôt le nom d'un sujet universalisant du tort. Il a valu comme nom d'un mode de subjectivation politique. En politique, un sujet n'a pas de corps consistant, il est un acteur intermittent qui a des moments, des lieux, des occurrences et dont le propre est d'inventer, au double sens, logique et esthétique, de ces termes, des *arguments* et des *démonstrations* pour mettre en rapport le non-rapport et donner lieu au non-lieu. Cette invention s'opère dans des formes qui ne sont pas les « formes » méta-politiques d'un « contenu » problématique, mais les formes d'un apparaître du peuple qui s'oppose à l'« apparence » méta-politique. Et, de la même manière, le « droit » n'est pas l'attribut illusoire d'un sujet idéal, il est l'argument d'un tort. Puisque la déclaration égalitaire existe quelque part, il est possible d'en effectuer la puissance, d'organiser sa rencontre avec l'ordinaire ancestral de la distribution des corps en posant la question : tel ou tel type de rapports est-il ou non compris dans la sphère de manifestation de l'égalité des citoyens ? Quand des ouvriers français, au temps

de la monarchie bourgeoise posent la question : « les ouvriers français sont-ils des citoyens français ? », c'est-à-dire : « ont-ils les attributs reconnus par la Charte royale aux Français égaux devant la loi ? », ou bien, quand leurs « sœurs » féministes, au temps de la République, posent la question : « les Françaises sont-elles comprises parmi les "Français" détenteurs du suffrage *universel* ? », les unes et les autres partent bien de l'écart entre l'inscription égalitaire de la loi et des espaces où l'inégalité fait loi. Mais ils ne concluent nullement de là au non-lieu du texte égalitaire. Au contraire, ils lui inventent un nouveau lieu : l'espace polémique d'une démonstration qui tient ensemble l'égalité et son absence. La démonstration, on l'a vu, exhibe à la fois le texte égalitaire et le rapport inégalitaire. Mais aussi, par cette exhibition même, par le fait de s'adresser à un interlocuteur qui ne reconnaît pas la situation d'interlocution, elle fait comme si elle s'exerçait dans une communauté dont, en même temps, elle démontre l'inexistence. Au jeu méta-politique de l'apparence et de son démenti, la politique démocratique oppose cette pratique du *comme si* qui constitue les formes d'apparaître d'un sujet et qui ouvre une communauté esthétique, à la manière kantienne, une communauté qui exige le consentement de celui-là même qui ne la reconnaît pas.

Dans les mêmes noms, le mouvement social et ouvrier moderne présente ainsi l'entrelacement de deux logiques contraires. Son maître mot, celui de prolétaire, désigne deux « sujets » bien différents. Du point de vue méta-politique, il désigne l'opérateur du mouvement vrai de la société qui dénonce et doit faire voler en éclats les apparences démocratiques de la politique. À ce titre, la classe déclassifiante, la « dissolution de toutes les classes », est devenue le sujet d'une réincorporation du politique dans le social. Elle a servi à édifier la figure la plus radicale de l'ordre archi-policier. Du point de vue politique, il est une occurrence spécifique du *demos*, un

sujet démocratique, opérant une démonstration de sa puissance dans la construction de mondes de communauté litigieuse, universalisant la question du compte des incomptés, au-delà de tout règlement, en deçà du tort infini. « Ouvrier » et « prolétaire » ont été ainsi les noms d'acteurs d'un double processus : des acteurs de la politique démocratique, exposant et traitant l'écart du peuple à lui-même ; et des figures méta-politiques, des acteurs du « mouvement réel » posé comme dissipant l'apparence politique et sa forme suprême, l'illusion démocratique. La méta-politique est venue loger son rapport de l'apparence à la réalité sur toute forme de litige du peuple. Mais la réciproque est également vraie : pour construire ses argumentations et ses manifestations, pour mettre en rapport les formes de visibilité du *logos* égalitaire avec ses lieux d'invisibilité, le mouvement social et ouvrier a dû refigurer les rapports du visible et de l'invisible, les rapports entre les modes du faire, les modes de l'être et les modes du dire qui opèrent pour le compte des travailleurs et de leur parole. Mais pour faire cela, il n'a cessé de reprendre les argumentations méta-politiques liant le juste et l'injuste aux jeux de la vérité « sociale » et de la fausseté « politique ». La méta-politique interprétait en symptômes de non-vérité les formes de l'écart démocratique. Mais elle n'a pas cessé d'être elle-même réinterprétée, de donner matière et forme à d'autres manières de jouer l'écart et de l'abolir.

Le dispositif d'ensemble de ces entre-interprétations a un nom. Il s'appelle le *social*. Si les rapports de la police et de la politique sont déterminés par quelques maîtres mots, quelques homonymes majeurs, on peut dire que le *social*, dans la modernité, a été l'homonyme décisif qui a fait se joindre et se disjoindre, s'opposer et se confondre plusieurs logiques et entrelacements de logiques. Les « restaurateurs » auto-proclamés du politique et de « sa » philosophie se complaisent dans l'opposition du politique et d'un social qui aurait indûment

empiété sur ses prérogatives. Mais le social a précisément été, à l'époque moderne, le lieu où s'est jouée la politique, le nom même qu'elle a pris, là où elle n'a pas été simplement identifiée à la science du gouvernement et aux moyens de s'en emparer. Ce nom est, à la vérité, semblable à celui de sa négation. Mais toute politique travaille sur l'homonyme et l'indiscernable. Toute politique travaille aussi au bord de son péril radical qui est l'incorporation policière, la réalisation du sujet politique comme corps social. L'action politique se tient toujours dans l'entre-deux, entre la figure « naturelle », la figure policière de l'incorporation d'une société divisée en organes fonctionnels et la figure limite d'une autre incorporation archi-politique ou méta-politique : la transformation du sujet qui a servi à la désincorporation du corps social « naturel » en un corps glorieux de la vérité. L'époque du « mouvement social » et des « révolutions sociales » a été celle où le social a joué tous ces rôles. Il a été d'abord le nom policier de la distribution des groupes et des fonctions. Il a été, à l'inverse, le nom sous lequel des dispositifs politiques de subjectivation sont venus contester la naturalité de ces groupes et de ces fonctions en faisant compter la part des sans-part. Il a été enfin le nom méta-politique d'un *vrai* de la politique qui a pris lui-même deux formes : la positivité du mouvement réel appelé à s'incarner en principe d'un nouveau corps social, mais aussi la pure négativité de la démonstration interminable de la vérité de la fausseté. Le social a été le nom commun de toutes ces logiques et encore le nom de leur entrelacement.

Cela veut dire aussi que la « science sociale », accusée par les uns d'avoir frauduleusement introduit son empiricité dans les hauteurs réservées de la philosophie politique, louée par les autres pour avoir démystifié les concepts supposés élevés de cette philosophie, a été en fait la forme d'existence même de la philosophie politique à l'âge des révolutions démocratiques et sociales. La science sociale a été la dernière forme prise par

le rapport tendu de la philosophie et de la politique et par le projet philosophique de réaliser la politique en la supprimant. Ce conflit et ce projet se sont joués dans les avatars de la science marxiste ou de la sociologie durkheimienne ou webérienne beaucoup plus que dans les formes supposées pures de la philosophie politique. La méta-politique marxiste a défini la règle du jeu : le déplacement entre le vrai corps social caché sous l'apparence politique et l'affirmation interminable de la vérité scientifique de la fausseté politique. L'archi-politique platonicienne a donné à la première science sociale son modèle : la communauté organique définie par le bon engrenage de ses fonctions sous le gouvernement d'une religion nouvelle de la communauté. La para-politique aristotélicienne a donné à son second âge le modèle d'une communauté sagement mise à distance d'elle-même. Le dernier âge de la sociologie qui est aussi le dernier avatar de la philosophie politique, c'est l'exposition de la pure règle du jeu : ère du vide, a-t-on dit, ère où la vérité du social est réduite à celle du parasitage infini de la vérité vide. Les sociologues du troisième âge nomment quelquefois cela « fin du politique ». Peut-être est-on maintenant à même de le comprendre : cette « fin du politique » est strictement identique à ce que les rapiéciers de la « philosophie politique » appellent « retour du politique ». Retourner à la pure politique et à la pureté de la « philosophie politique » n'a aujourd'hui qu'un seul sens. Cela signifie retourner en deçà du conflit constitutif de la politique moderne comme du conflit fondamental de la philosophie et de la politique, retourner à un degré zéro de la politique et de la philosophie : idylle théorique d'une détermination philosophique du bien que la communauté politique aurait pour tâche de réaliser ; idylle politique de la réalisation du bien commun par le gouvernement éclairé des élites appuyé sur la confiance des masses. Le retour « philosophique » de la politique et sa « fin » sociologique sont une seule et même chose.

Démocratie ou consensus

Cet état idyllique du politique se donne généralement le nom de démocratie consensuelle. On essaiera de montrer ici que ce concept est, en toute rigueur, la conjonction de termes contradictoires. On proposera donc, pour penser cet objet plus singulier qu'il n'y paraît, le nom de post-démocratie. La justification de ce nom passe seulement par l'explicitation de quelques paradoxes inhérents au discours actuellement dominant sur la démocratie

D'un côté, nous entendons proclamer partout le triomphe de la démocratie, corrélatif de l'effondrement des systèmes dits totalitaires. Ce triomphe serait double. Il serait d'abord une victoire de la démocratie, entendue comme régime politique, système des institutions matérialisant la souveraineté populaire, sur son adversaire, la preuve que ce régime est à la fois le plus juste et le plus efficace. La faillite des États dits totalitaires est en effet une faillite à l'égard de ce qui était leur légitimation ultime : l'argument d'efficacité, la capacité du système à procurer les conditions matérielles d'une communauté nouvelle. De là se tire une légitimation renforcée du régime dit démocratique : l'idée qu'il assure d'un même mouvement les formes politiques de la justice et les formes économiques de production de la richesse, de composition des intérêts et d'optimisation des gains pour tous. Mais c'est aussi, semble-t-il, une victoire de la démocratie, comme pratique du politique, à ses propres yeux. L'histoire du mouvement démocratique occidental avait été hantée par un doute

persistant de la démocratie sur elle-même. Celui-ci s'est résumée dans l'opposition marxiste de la démocratie formelle et de la démocratie réelle, opposition méta-politique souvent intériorisée dans la conduite même du litige politique. La démocratie n'a pas cessé d'être soupçonnée par les démocrates eux-mêmes. Ceux qui se battaient avec le plus de vigueur pour les droits démocratiques étaient souvent les premiers à soupçonner ces droits de n'être que formels, de n'être encore que l'ombre de la démocratie véritable. Or la faillite du système totalitaire semble lever enfin l'hypothèque d'une démocratie « réelle » qui entretenait le soupçon sur la démocratie. Il semble dès lors possible de valoriser sans arrière-pensée les formes de la démocratie, entendues comme les dispositifs institutionnels de la souveraineté du peuple, d'identifier simplement démocratie et État de droit, État de droit et libéralisme et de reconnaître dans la démocratie la figure idéale d'une réalisation de la *phusis* de l'homme entreprenant et désirant en *nomos* communautaire.

Ce succès de la démocratie est volontiers attribué à la levée d'une seconde hypothèque, celle que posait l'idée de peuple. La démocratie aujourd'hui renoncerait à se poser comme le pouvoir du peuple. Elle abandonnerait la double figure du peuple qui a pesé sur la politique à l'âge des révolutions modernes : l'identification rousseauiste du peuple au sujet de la souveraineté et l'identification marxiste – et plus largement socialiste – au travailleur comme figure sociale empirique et au prolétaire ou producteur comme figure d'un dépassement de la politique dans sa vérité. On dit en effet que ce peuple surdéterminé faisait obstacle au véritable contrat politique, celui par lequel les individus et les groupes s'accordent sur les formes juridico-politiques propres à assurer la coexistence de tous et la participation optimale de chacun aux biens de la collectivité.

Tel est, en gros, le schéma de légitimation de la démocratie qui fonctionne comme bilan de la catastrophe totalitaire. Or

ce schéma rencontre un paradoxe. Normalement, l'effondrement des « mythes » du peuple et de la démocratie « réelle » devrait conduire à la réhabilitation de la démocratie « formelle », au renforcement de l'attachement aux dispositifs institutionnels de la souveraineté du peuple et principalement aux formes du contrôle parlementaire. Or ce n'est pas du tout ce qui se produit. Dans le système politique français, par exemple, on observe une dégradation continue de la représentation parlementaire, l'extension des pouvoirs politiques d'instances non responsables (experts, juges, commissions...), l'accroissement du domaine réservé au président et d'une conception charismatique de la personne présidentielle. Le paradoxe est le suivant : à l'époque où les institutions de la représentation parlementaire étaient contestées, où prévalait l'idée qu'elles n'étaient « que des formes », elles étaient pourtant l'objet d'une vigilance militante bien supérieure. Et l'on a vu des générations de militants socialistes et communistes se battre farouchement pour une Constitution, des droits, des institutions et des fonctionnements institutionnels dont ils disaient par ailleurs qu'ils exprimaient le pouvoir de la bourgeoisie et du capital. Aujourd'hui, la situation se trouve inversée et la victoire de la démocratie dite formelle s'accompagne d'une sensible désaffection à l'égard de ses formes. L'air du temps propose, il est vrai, sa réponse au paradoxe. À l'entendre, la sagesse démocratique ne serait pas tant l'attention scrupuleuse à des institutions assurant le pouvoir du peuple par les institutions représentatives que l'adéquation des formes d'exercice du politique au mode d'être d'une société, aux forces qui la meuvent, aux besoins, intérêts et désirs entrecroisés qui la tissent. Elle serait l'adéquation aux calculs d'optimisation qui s'opèrent et s'entrecroisent dans le corps social, aux procès d'individualisation et aux solidarités qu'ils imposent eux-mêmes.

Cette réponse pose deux problèmes. Le premier tient à sa parenté étrange avec l'argument de la démocratie « réelle ». Au

moment même où l'on proclame la péremption du marxisme et la faillite de la soumission du politique à l'économique, l'on voit les régimes dits de démocratie libérale reprendre à leur compte une sorte de marxisme rampant aux termes duquel la politique est l'expression d'un certain état du social et c'est le développement des forces productives qui fait le contenu substantiel de ses formes. Le succès proclamé de la démocratie s'accompagne alors d'une réduction de celle-ci à un certain état des relations sociales. Le succès de la démocratie consisterait alors en ce qu'elle trouve, dans nos sociétés, une coïncidence entre sa forme politique et son être sensible.

Mais le paradoxe prend alors une autre forme. En effet cette identification de la démocratie à son être-sensible se manifesterait sous la forme privilégiée de la « désaffection », de l'insensibilité à la forme de représentation de cet être-sensible. La démocratie renverrait à un certain vécu, une forme de l'expérience sensible, mais une forme de l'expérience sensible en défaut d'être ressentie : comme s'il n'y avait de passion que de l'absence ; comme si la démocratie – comme l'amour dans le discours de Lysias – ne réussissait son effet qu'au prix de se vider de son sentiment propre. Le problème est que l'absence est toujours remplie et qu'au paradoxe de la forme désaffectée correspond dans nos sociétés un retour, sous une forme imprévue, du peuple qu'on avait enterré. Le peuple, en effet, prend toujours figure là même où on le déclare périmé. Et, à la place des peuples rousseauiste et marxiste congédiés, apparaît un peu partout un peuple ethnique fixé comme identité à soi, comme corps un et constitué contre l'autre.

Au cœur de ces paradoxes se repose donc avec insistance la question des « formes » de la démocratie et de ce que « forme » y veut dire. Tout se passe comme si le libéralisme proclamé régnant partageait la vision du marxisme réputé défunt : celle qui pense les formes de la politique dans le couple conceptuel de la forme et du contenu, de l'apparence poli-

tique et de la réalité sociale ; qui définit le jeu du politique et du social comme rapport entre un système d'institutions et un mouvement des énergies d'individus et de groupes qui s'y trouverait plus ou moins adéquatement exprimé. La méta-politique marxiste oscillait entre une théorie de la forme-expression et une théorie de l'apparence-masque. Le discours officiel de la démocratie triomphante, lui, ne réhabilite la « forme » que comme forme désaffectée correspondant à un contenu évanescent, quitte à susciter un platonisme au rabais qui oppose à nouveau l'esprit républicain de la communauté au tout-venant des petits plaisirs démocratiques.

Pour sortir de ces débats qui sous-traitent en quelque sorte les restes de la « philosophie politique », mieux vaut retourner à ses enjeux premiers. La démocratie a provoqué initialement la philosophie politique parce qu'elle n'est pas un ensemble d'institutions ou un type de régime parmi d'autres mais une manière d'être du politique. La démocratie n'est pas le régime parlementaire ou l'État de droit. Elle n'est pas davantage un état du social, le règne de l'individualisme ou celui des masses. La démocratie est, en général, le mode de subjectivation de la politique – si, par politique, on entend autre chose que l'organisation des corps en communauté et la gestion des places, pouvoirs et fonctions. Plus précisément, démocratie est le nom d'une interruption singulière de cet ordre de la distribution des corps en communauté que l'on a proposé de conceptualiser sous le concept élargi de police. C'est le nom de ce qui vient interrompre le bon fonctionnement de cet ordre par un dispositif singulier de subjectivation.

Ce dispositif se résume dans les trois aspects déjà définis. Premièrement, la démocratie est le type de communauté qui est défini par l'existence d'une sphère d'apparence spécifique du peuple. L'apparence n'est pas l'illusion qui s'oppose au réel. Elle est l'introduction dans le champ de l'expérience d'un visible qui modifie le régime du visible. Elle ne s'oppose pas à la

réalité, elle la divise et la refigure comme double. Aussi bien la première bataille de la « philosophie politique » contre la démocratie a-t-elle été la polémique platonicienne contre la *doxa*, c'est-à-dire l'assimilation du visible propre du *demos* au régime de la non-vérité.

Deuxièmement, le peuple occupant cette sphère d'apparence est un « peuple » d'un type particulier, qui n'est pas définissable par des propriétés de type ethnique, qui ne s'identifie pas à une partie sociologiquement déterminable d'une population ni à la sommation des groupes qui constitue cette population. Le peuple par lequel il y a de la démocratie est une unité qui ne consiste en aucun groupe social mais surimpose sur le décompte des parties de la société l'effectivité d'une part des sans-part. La démocratie est l'institution de sujets qui ne coïncident pas avec des parties de l'État ou de la société, des sujets flottants qui dérèglent toute représentation des places et des parts. On peut sans doute évoquer ici cette « indétermination » démocratique conceptualisée par Claude Lefort¹. Mais il n'y a aucune raison d'identifier cette indétermination à une sorte de catastrophe du symbolique liée à la désincorporation révolutionnaire du « double corps » du roi. Il faut délier l'interruption et la désidentification démocratiques de cette dramaturgie sacrificielle qui noue originellement l'émergence démocratique aux grands spectres de la réincorporation terroriste et totalitaire d'un corps déchiré. Ce n'est pas d'abord le roi mais le peuple qui a un double corps. Et cette dualité n'est pas la dualité chrétienne du corps céleste et du corps terrestre. Elle est la dualité d'un corps social et d'un corps qui vient déplacer toute identification sociale.

Troisièmement, le lieu de l'apparence du peuple est le lieu de la conduite d'un litige. Le litige politique se différencie de tout conflit d'intérêts entre parties constituées de la popula-

tion puisqu'il est un conflit sur le compte même des parties. Il n'est pas une discussion entre partenaires mais une interlocution qui met en jeu la situation même d'interlocution. La démocratie institue donc des communautés d'un type spécifique, des communautés polémiques qui mettent en jeu l'opposition même des deux logiques, la logique policière de la distribution des places et la logique politique du trait égalitaire.

Les formes de la démocratie ne sont rien d'autre que les formes de manifestation de ce dispositif ternaire. Il y a démocratie s'il y a une sphère spécifique d'apparence du peuple. Il y a démocratie s'il y a des acteurs spécifiques de la politique qui ne sont ni des agents du dispositif étatique ni des parties de la société, s'il y a des collectifs qui déplacent les identifications en termes de parties de l'État ou de la société. Il y a démocratie enfin s'il y a un litige conduit sur la scène de manifestation du peuple par un sujet non identitaire. Les formes de la démocratie sont les formes de manifestation de cette apparence, de cette subjectivation non identitaire et de cette conduite du litige. Ces formes de manifestation ont des effets sur les dispositifs institutionnels du politique et elles se servent de tel ou tel de ces dispositifs. Elles produisent des inscriptions de l'égalité et elles argumentent les inscriptions existantes. Elles ne sont donc aucunement indifférentes à l'existence d'assemblées élues, de garanties institutionnelles des libertés d'exercice de la parole et de sa manifestation, de dispositifs de contrôle de l'État. Elles y trouvent les conditions de leur exercice et elles les modifient en retour. Mais elles ne s'y identifient pas. Encore moins pourrait-on les identifier à des modes d'être des individus. La démocratie n'est pas l'âge des individus ou celui des masses. La correspondance entre un type d'institution et un type d'individualité n'est pas la découverte de la sociologie moderne. C'est, on le sait, Platon qui en est l'inventeur. Et c'est clairement la prescription archi-politique de concordance entre l'âme et la cité bien gouvernée qui commande la des-

1. Cf. notamment *Essais sur le politique*, Le Seuil, 1986.

cription de la concordance entre le caractère de l'individu démocratique et celui de sa cité. Autrement dit, l'idée que la démocratie est un régime de vie collective exprimant un *caractère*, un régime de vie des individus démocratiques, appartient elle-même au refoulement platonicien de la singularité démocratique, au refoulement de la politique elle-même. Car les formes de la démocratie ne sont pas autre chose que les formes de constitution de la politique comme mode spécifique d'un être-ensemble humain. La démocratie n'est pas un régime ou un mode de vie sociale. Elle est l'institution de la politique elle-même, le système des formes de subjectivation par lesquelles se trouve remis en cause, rendu à sa contingence, tout ordre de la distribution des corps en fonctions correspondant à leur « nature » et en places correspondant à leurs fonctions. Et ce n'est pas, on l'a dit, leur *ethos*, leur « manière d'être » qui dispose les individus à la démocratie mais la rupture de cet *ethos*, l'écart expérimenté de la capacité de l'être parlant avec toute harmonie « éthique » du faire, de l'être et du dire. Toute politique est démocratique en ce sens précis : non pas le sens d'un ensemble d'institutions, mais celui de formes de manifestation qui confrontent la logique de l'égalité avec celle de l'ordre policier. C'est à partir de là qu'on entendra ici la notion de post-démocratie. On n'entendra pas sous ce terme l'état d'une démocratie tristement revenue de ses espérances ou heureusement délestée de ses illusions. On n'y cherchera pas un concept de la démocratie à l'âge postmoderne. Ce terme nous servira simplement à désigner le paradoxe qui fait valoir sous le nom de démocratie la pratique consensuelle d'effacement des formes de l'agir démocratique. La post-démocratie, c'est la pratique gouvernementale et la légitimation conceptuelle d'une démocratie d'*après* le *demos*, d'une démocratie ayant liquidé l'apparence, le mécompte et le litige du peuple, réductible donc au seul jeu des dispositifs étatiques et des compositions d'énergies et d'intérêts sociaux. La post-dé-

mocratie n'est pas une démocratie ayant trouvé dans le jeu des énergies sociales la vérité des formes institutionnelles. C'est un mode d'identification entre les dispositifs institutionnels et la disposition des parties et des parts de la société propre à faire disparaître le sujet et l'agir propre de la démocratie. C'est la pratique et la pensée d'une adéquation sans reste entre les formes de l'État et l'état des relations sociales.

Tel est en effet le sens de ce qui s'appelle démocratie consensuelle. L'idylle régnante y voit l'accord raisonnable des individus et des groupes sociaux, ayant compris que la connaissance du possible et la discussion entre partenaires sont, pour chaque partie, une manière d'obtenir la part optimale que l'objectivité des données de la situation lui permet d'espérer, préférable au conflit. Mais pour que les parties discutent au lieu de se battre, il faut d'abord qu'elles existent comme parties, ayant à choisir entre deux manières d'obtenir leur part. Avant d'être la préférence donnée à la paix sur la guerre, le consensus est un certain régime du sensible. Il est le régime où les parties sont présumées déjà données, leur communauté constituée et le compte de leur parole identique à leur performance linguistique. Ce que présuppose donc le consensus, c'est la disparition de tout écart entre partie d'un litige et partie de la société. C'est la disparition du dispositif de l'apparence, du mécompte et du litige ouverts par le nom de peuple et le vide de sa liberté. C'est en bref la disparition de la politique. Au dispositif ternaire de la démocratie, c'est-à-dire de la politique, s'oppose strictement la proposition d'un monde où tout se voit, où les parties se comptent sans reste et où tout peut se régler par la voie de l'objectivation des problèmes. Le système dit consensuel est la conjonction d'un régime déterminé de l'*opinion* avec un régime déterminé du *droit*, posés l'un et l'autre comme régimes d'identité à soi, sans reste, de la communauté. Comme régime de l'*opinion*, la post-démocratie a pour principe de faire disparaître l'apparence troublée et

troublante du peuple et son compte toujours faux, derrière des procédures de présentification exhaustive du peuple et de ses parties et de mise en harmonie du compte des parties et de l'image du tout. Son utopie est celle d'un compte ininterrompu qui présentifie le total de l'« opinion publique » comme identique au corps du peuple. Qu'est-ce en effet que l'identification de l'opinion démocratique au système des sondages et des simulations ? C'est proprement la révocation de la sphère d'apparence du peuple. La communauté y est incessamment présentée à elle-même. Le peuple n'y est plus jamais impair, incomptable ou irréprésentable. Il est toujours en même temps totalement présent et totalement absent. Il est entièrement pris dans une structure du visible qui est celle où tout se voit et où il n'y a donc plus lieu pour l'apparence.

Il est important de préciser ce point, en marquant un écart par rapport aux analyses de la simulation et du simulacre conduites en particulier par Jean Baudrillard. Celles-ci nous ont montré un gigantesque processus de simulation sous le signe de l'exhibition intégrale et permanente du réel : tout se voit, rien n'apparaît, puisque tout est toujours déjà là, identique à sa représentation, identique avec la production simulée de sa représentation. Le réel et sa simulation sont désormais indiscernables, ce qui équivaut à un congé donné à un réel qui n'a plus besoin d'advenir, étant toujours anticipé dans son simulacre. À partir de là peuvent se partager deux types d'interprétation de cette « perte du réel ». La première met l'accent sur la manipulation intégrale qui est le principe d'équivalence du réel et de la simulation¹. La seconde salue joyeusement cette perte du réel comme principe d'une politique nouvelle². À l'entendre, la domination de la technique

1. Cf. les ouvrages de Jean Baudrillard, et notamment *L'Illusion de la fin*, Galilée, 1992.

1. Cf. Gianni Vattimo, *La Société transparente*, Desclée de Brouwer, 1990.

médiatique, ramenant le monde à la succession de ses images, délivrées de la tyrannie du vrai, est un point de retournement de la domination technique qui abolit le monde des objets arraisonnés, mesurés, manipulés de la métaphysique et ouvre la voie d'une émancipation authentique du multiple. L'émancipation, à l'âge marxiste, s'était pensée à l'enseigne du travail et de l'histoire, dans les concepts de la métaphysique et de son univers d'objets manipulés. La nouvelle émancipation serait à l'image du retournement de la technique et de sa destruction de la métaphysique. Elle libérerait la communauté nouvelle comme multiplicité de rationalités locales et de minorités ethniques, sexuelles, religieuses, culturelles ou esthétiques, affirmant leur identité sur le fond de la contingence reconnue de toute identité

Ces manières de conceptualiser le rapport entre un statut du visible, une image du monde et une forme de l'agir politique semblent manquer un point décisif. Ce point, c'est que la logique de la simulation ne s'oppose pas tant au réel et à la foi réaliste qu'à l'apparence et à ses pouvoirs. Le régime du tout-visible, celui de la présentation incessante à tous et à chacun d'un réel indissociable de son image, n'est pas la libération de l'apparence. C'est au contraire sa perte. Le monde de la visibilité intégrale aménage un réel où l'apparence n'a pas lieu d'advenir et de produire ses effets de doublement et de division. En effet l'apparence, et particulièrement l'apparence politique, n'est pas ce qui cache la réalité mais ce qui la double, ce qui y introduit des objets litigieux, des objets dont le mode de présentation n'est pas homogène au mode d'existence ordinaire des objets qui y sont identifiés. L'identité du réel de sa reproduction et de sa simulation, c'est le non-lieu pour l'hétérogénéité de l'apparence, le non-lieu donc pour la constitution politique de sujets non identitaires troublant l'homogénéité du sensible en faisant voir ensemble des mondes séparés, en organisant des mondes de communauté litigieuse. La « perte du

réel » est en fait une perte de l'apparence. Ce qu'elle « libère » alors, ce n'est pas une politique nouvelle du multiple contingent, c'est la figure policière d'une population exactement identique au dénombrement de ses parties.

C'est bien là ce qu'opère la conjonction de la prolifération médiatique du visible indifférent et du décompte ininterrompu des opinions sondées et des votes simulés. À l'apparence en général, elle oppose un régime homogène du visible. Et à l'apparence démocratique du peuple elle oppose strictement sa réalité simulée. Mais la réalité simulée n'est aucunement le pouvoir du simulacre comme destruction du « monde vrai » et de ses avatars politiques. La réalité simulée, c'est bien plutôt le retournement dernier de la vérité propre à la métapolitique. C'est l'organisation d'un rapport spéculaire de l'opinion à elle-même, identique à l'effectivité du peuple souverain et à la connaissance scientifique des comportements d'une population réduite à son échantillon statistique. Ce peuple présent sous la forme de sa réduction statistique, c'est un peuple transformé en objet de connaissance et de prévision qui met en congé l'apparence et ses polémiques. À partir de là peuvent s'instaurer des procédures de compte exhaustif. Le peuple est identique à la somme de ses parties. La sommation de ses opinions est égale à la somme des parties qui le constituent. Le compte en est toujours pair et sans reste. Et ce peuple absolument égal à soi est aussi toujours décomposable en son réel : ses catégories socio-professionnelles et ses classes d'âge. Rien dès lors ne peut advenir sous le nom de peuple sinon le décompte des opinions et des intérêts de ses parties exactement dénombrables.

La conjonction du scientifique et du médiatique n'est donc pas l'avènement de la contingence égalitaire. Elle en est même exactement l'inverse. Elle est la prise de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui dans une série d'équivalences et de circularités qui constitue la forme la plus radicale de son oubli.

L'égalité de n'importe qui avec n'importe qui devient l'immédiate effectivité d'un peuple souverain, elle-même identique à la modélisation et à la prévision scientifiques qui s'opèrent sur une population empirique exactement découpée en ses parties. L'égalité de n'importe qui avec n'importe qui devient identique à la distribution intégrale de la population en ses parties et sous-parties. L'effectivité du peuple souverain s'exerce comme strictement identique aux calculs d'une science des opinions de la population, c'est-à-dire aussi comme unité immédiate de la science et de l'opinion. La « science de l'opinion » n'est pas en effet seulement la science qui prend l'« opinion » pour objet. Elle est la science qui se réalise immédiatement comme opinion, la science qui n'a de sens que dans ce procès de spécularisation où une opinion se voit au miroir que la science lui tend de son identité à soi. L'unité sans reste du peuple souverain, de la population empirique et de la population scientifiquement connue, c'est aussi l'identité de l'opinion avec sa vieille ennemie platonicienne, la science. Le règne de la « simulation » n'est donc pas la ruine de la métaphysique et de l'archi-politique platoniciennes. Il est la réalisation paradoxale de leur programme : la communauté gouvernée par la science qui met chacun à sa place, avec l'opinion qui convient à cette place. La science des simulations de l'opinion, c'est la réalisation parfaite de la vertu vide que Platon nommait *sophrosunè* : le fait pour chacun d'être à sa place, d'y faire sa propre affaire et d'avoir l'opinion identique au fait d'être à cette place et de n'y faire que ce qu'il a à y faire. Cette vertu d'identité, pour Platon, supposait que les simulacres des miroirs et des marionnettistes soient chassés de la cité. Mais dans le miroir que la science de l'opinion tend à l'opinion, il apparaît qu'*opinion* peut devenir le nom même de l'être à sa place, que la spécularité peut devenir le régime d'intériorité nourrissant chaque citoyen et chaque partie de la communauté de l'image vraie de ce qu'ils sont. La *sophrosunè*

était cette vertu paradoxale qui réalisait en extériorité, en termes de pure distribution des corps, des temps et des espaces, la loi d'intériorité de la communauté. Le miroir scientifique de l'opinion donne à la *sophrosunè* son intériorité comme rapport incessant – et rapport vrai – de la communauté à elle-même. Par cette spécularisation, le régime du plein, le régime d'intériorité de la communauté, est identique à celui du vide, de l'espacement du peuple. Le « chacun à sa place » peut alors se faire voir comme strictement identique à l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, se réalisant comme fait de ne penser rien d'autre, comme partie de la population, que ce que pense cette partie de la population exprimant sa part d'opinion. L'« opinion » post-démocratique, c'est l'identité du peuple et de la population, vécue comme régime d'intériorité d'une communauté se connaissant comme l'identité de la science du tout et de l'opinion de chacun. À cette suppression de l'apparence du peuple et de sa différence à soi doivent alors correspondre des procédures de suppression du litige par la mise sous forme de problème de tout objet de litige qui pourrait ranimer le nom du peuple et les apparences de sa division. Tel est en effet la grande transformation que le litige du peuple subit avec la disparition de son apparence et de son mécompte. Tout litige, dans ce système, devient le nom d'un problème. Et tout problème peut se ramener au simple manque – au simple retard – des moyens de sa solution. À la manifestation du tort doivent alors se substituer l'identification et le traitement du manque : objectivation des problèmes dont l'action étatique a à connaître, de la marge de choix qui y est incluse, des savoirs qui y sont engagés, des parties du corps social qui y sont impliquées et des partenaires qui doivent être constitués pour en discuter. L'interlocuteur démocratique était un personnage inédit, constitué pour faire voir le litige et en constituer les parties. Le partenaire de la post-démocratie est identifié, lui, à la partie existante de la so-

ciété que la mise en problème implique dans la solution. De là est censée découler la composition des opinions dans le sens de la solution qui s'impose d'elle-même comme la plus raisonnable, c'est-à-dire en définitive comme la seule objectivement possible.

Ainsi s'affirme l'idéal d'une adéquation entre État gestionnaire et État de droit par l'absentement du *dèmos* et des formes du litige attachés à son nom et à ses diverses figures. Les acteurs « archaïques » du conflit social une fois congédiés, l'obstacle à cette concordance tomberait. Voulant mettre en harmonie les noms et les choses, le modèle consensuel remet tout naturellement à l'honneur la vieille définition cratylienne du *blaberon* : le *blaberon*, c'est ce qui « arrête le courant ». Les vieilles figures du tort et de sa subjectivation font obstacle au libre courant du *sumpheron* qui, selon son étymologie, « emporte ensemble » les marchandises et les idées, les personnes et les groupes. La dissolution des figures archaïques du conflit permettrait l'exacte conséquence du *sumpheron* au *dikaïon*, la libre circulation du droit dans le corps social, l'adéquation croissante entre la norme juridique et la libre initiative économique et sociale par l'extension des droits et leur adaptation souple aux mouvements incessants de l'économie et de la société, des modes de vie et des mentalités.

Ainsi le consensus, avant d'être la vertu raisonnable des individus et des groupes qui s'accordent pour discuter de leurs problèmes et composer leurs intérêts, est un régime déterminé du sensible, un mode particulier de visibilité du *droit* comme *arkhè* de la communauté. Avant de faire régler les problèmes par des partenaires sociaux assagis, il faut régler le litige dans son principe, comme structure spécifique de communauté. Il faut poser l'identité de la communauté à elle-même, le règne du droit comme identique à la suppression du tort. On parle beaucoup de l'extension de l'État de droit et du domaine du droit comme caractéristique de nos régimes. Mais, au-delà de

l'accord sur l'idée que la règle est préférable à l'arbitraire et la liberté à la servitude, reste à savoir quels phénomènes sont exactement désignés par là. Comme chacun des mots en jeu dans la politique, le mot de « droit » est l'homonyme de choses bien différentes : des dispositions juridiques des codes et des manières de les mettre en œuvre, des idées philosophiques de la communauté et de ce qui la fonde, des structures politiques du tort, des modes de gestion policière des rapports entre l'État et les groupes et intérêts sociaux. La simple célébration de l'État de droit entre alors dans les raccourcis commodes qui permettent, face au non-droit des États archi-policiers, d'unir tous ces « droits » hétérogènes en un seul règne inquestionné du droit, fait de l'harmonie heureuse entre l'activité législative de la puissance publique, les droits des individus et l'inventivité procédurière des cabinets d'avocats. Mais le règne *du* droit est toujours le règne d'*un* droit, c'est-à-dire d'un régime d'unité de tous les sens du droit, posé comme régime d'identité de la communauté. Aujourd'hui, l'identification entre démocratie et État de droit sert à produire un régime d'identité à soi de la communauté, à faire évanouir la politique sous un concept du droit qui l'identifie à l'esprit de la communauté.

Ce droit/esprit de la communauté se manifeste aujourd'hui dans la circulation entre deux pôles d'identification : l'un où il représente l'essence stable du *dikaion* par lequel la communauté est elle-même ; l'autre où cette essence vient s'identifier aux jeux multiples du *sumpheron* qui constituent le dynamisme de la société. L'extension du juridique prend en effet, dans les régimes occidentaux, deux formes principales, en amont et en aval de la puissance gouvernementale. En amont, se développe la soumission de l'action législative à une puissance juridique savante, à des sages/experts qui disent ce qui est conforme à l'esprit de la constitution et à l'essence de la communauté qu'elle définit. On salue là volontiers une refon-

dation de la démocratie sur les principes fondateurs du libéralisme, la soumission du politique, en la personne de l'État, à la règle juridique qui incarne le contrat mettant en communauté les libertés individuelles et les énergies sociales. Mais cette prétendue soumission de l'étatique au juridique est bien plutôt une soumission du politique à l'étatique par le biais du juridique, l'exercice d'une capacité de déposséder la politique de son initiative par laquelle l'État se fait précéder et légitimer. Tel est en effet l'étrange mode de légitimation que recouvrent les théories à la mode de l'État « modeste ». L'État moderne, dit-on, est un État modeste, un État qui rend au juridique d'un côté, au social de l'autre, tout ce qu'il leur avait pris. Mais c'est moins à son propre égard qu'à l'égard de la politique que l'État exerce cette modestie. Ce qu'il tend à faire disparaître par ce devenir-modeste, c'est bien moins son appareil que la scène politique d'exposition et de traitement du litige, la scène de communauté qui mettait ensemble les mondes séparés. Ainsi la pratique du « contrôle de constitutionnalité » n'est pas tant la soumission du législatif et de l'exécutif au « gouvernement des juges » que la déclaration du non-lieu de la manifestation publique du litige. Elle est proprement une *mimèsis* étatique de la pratique politique du litige. Cette *mimèsis* transforme en problème relevant d'un savoir d'expert l'argumentation traditionnelle qui donne lieu à la manifestation démocratique, l'écart de l'égalité à elle-même.

C'est en effet cette *mimèsis* qui ordonne la dramaturgie rituelle de saisine de l'instance constitutionnelle suprême. Le savoir qui est requis du juge suprême n'est en effet aucunement la science des textes constitutionnels et de leurs interprétations. Elle est la pure énonciation de l'identité de l'égalité avec elle-même dans sa différence. L'art juridique de celui qui saisit les juges constitutionnels se ramène toujours à présenter la loi ou l'article de loi indésirable comme contradictoire non point avec tel ou tel article de la Constitution mais avec l'es-

prit même de la Constitution, soit le principe d'égalité tel qu'il s'exprime dans l'article premier de la Déclaration des droits de l'homme. L'argumentation « juridique » d'inconstitutionnalité construit donc une parodie du litige démocratique qui mettrait le texte égalitaire à l'épreuve des cas d'inégalité. L'argumentation du litige, la construction de la communauté divisée, est caricaturée dans ces attendus qui détectent en n'importe quel article insignifiant d'une loi indésirable une contradiction avec le principe d'égalité, âme de la Constitution. À cette transformation du litige politique en problème juridique, le juge constitutionnel peut alors répondre par une leçon de droit qui n'est rien d'autre que le premier axiome de la « philosophie politique », celui de la différence des égalités, lequel, depuis Platon, s'énonce ainsi : le principe d'égalité est de donner des choses semblables aux êtres semblables, et des choses dissemblables aux êtres dissemblables. L'égalité, dit la sagesse des juges constitutionnels, doit s'appliquer en toute circonstance (Déclaration des droits de l'homme, article 1), mais dans les conditions différentes qu'autorise la différence des circonstances (article 6 de la même déclaration). Moyennant quoi la loi est conforme à la balance des deux égalités, hors les articles qui n'y sont pas conformes.

Cette sagesse qui déleste la politique de sa tâche a un double profit. D'abord elle met toute querelle obscure – la composition des conseils d'université ou l'âge de la retraite des professeurs au Collège de France – dans l'élément d'idéalité du rapport de la Déclaration des droits de l'homme à elle-même. La démonstration « juridique » de l'identité à soi de l'âme de la communauté complète alors la démonstration médiatique/scientifique de l'identité à soi de l'opinion. Mais aussi, elle dote la puissance étatique d'une forme de légitimité bien spécifique. L'État « modeste » est un État qui met la politique en absence, qui se dessaisit en somme de ce qui ne lui appartient pas – le litige du peuple –, pour accroître sa pro-

priété, pour développer les procédures de sa propre légitimation. L'État aujourd'hui se légitime en déclarant la politique impossible. Et cette démonstration d'impossibilité passe par la démonstration de sa propre impuissance. La post-démocratie, pour mettre le *démós* en absence, doit mettre la politique en absence, dans la tenaille de la nécessité économique et de la règle juridique, quitte à unir l'une et l'autre dans la définition d'une citoyenneté nouvelle où la puissance et l'impuissance de chacun et de tous viennent s'égaliser.

C'est ce que montre l'autre forme aujourd'hui prise par l'extension du juridique, vers l'aval de l'action gouvernementale. Nous assistons en effet à une activité de multiplication et de redéfinition des droits, attachée à mettre du droit, des droits, de la règle de droit et de l'idéal juridique dans tous les circuits de la société, à s'adapter à tous ses mouvements et à les anticiper. Ainsi, le droit de la famille veut suivre et anticiper s'il se peut les mentalités et les moralités nouvelles et les liens déliés qu'elles définissent, tout en associant les acteurs à la résolution de leurs problèmes. Les droits de la propriété courent sans relâche à la poursuite des propriétés immatérielles liées aux nouvelles technologies. Les comités de sages réunis au titre de la bio-éthique promettent de rendre clair au législateur le point où commence l'humanité de l'homme. En attendant, les parlementaires votent des lois pour réglementer les limites de la corruption présidant au financement de leurs partis et une loi pour interdire aux historiens de falsifier l'histoire. Quant au droit du travail, il tend à devenir « flexible » comme le travail lui-même. Il veut s'adapter à tous les mouvements de l'économie et à toutes les inflexions du marché du travail, épouser l'identité mobile d'un travailleur toujours en mesure de devenir un demi-travailleur, un chômeur ou un quasi-chômeur. Mais cette adaptation n'est pas seulement le rude réalisme qui constate que, pour que les travailleurs aient des droits, il faut d'abord qu'ils travaillent, et que, pour qu'ils travaillent, il faut

qu'ils consentent à rogner sur les droits qui empêchent les entreprises de leur donner du travail. Elle est aussi la transformation du droit en idée du droit et des parties, bénéficiaires du droit et combattantes pour leurs droits, en individus propriétaires d'un droit identique à l'exercice de leur responsabilité citoyenne. Le droit du travailleur devient ainsi citoyenneté du travailleur, devenu partie prenante de l'entreprise collective en même temps que de celle qui l'emploie. Et cette citoyenneté est susceptible de s'investir aussi bien dans une convention de formation ou un contrat d'insertion que dans les cadres classiques et conflictuels du contrat de travail. Aux vieilles « rigidités » du droit et de la bataille pour les droits s'oppose la flexibilité d'un droit, miroir de la flexibilité sociale, d'une citoyenneté qui fait de chaque individu le microcosme où se réfléchit l'identité à elle-même de la communauté des énergies et des responsabilités semblables aux droits.

Toutes ces extensions du droit et de l'État de droit sont donc d'abord la constitution d'une figure du droit où son concept, à l'occasion, se développe au détriment de ses formes d'existence. Elles sont aussi des extensions de la capacité de l'État expert à mettre la politique en absence en supprimant tout intervalle entre le droit et le fait. D'un côté, le droit vient délester l'État de la politique dont il a délesté le peuple ; de l'autre, il vient coller à toute situation, à tout litige possible, le décomposer en les éléments de son problème, et transformer les parties du litige en acteurs sociaux, réfléchissant comme loi de leur agir l'identité de la communauté à elle-même. L'extension de ce procès, c'est l'identification croissante du réel et du rationnel, du juridique et du savant, du droit et d'un système de garanties qui sont d'abord les garanties du pouvoir étatique, l'assurance toujours renforcée de son infaillibilité, de l'impossibilité qu'il soit injuste, sinon par erreur, une erreur dont il ne cesse de se garantir par la consultation incessante des experts sur la double légitimité de ce qu'il fait. Il y a alors

conjonction entre trois phénomènes : la juridicisation proliférante, les pratiques de l'expertise généralisée et celles du sondage permanent. Le droit et le fait y deviennent aussi indiscernables que la réalité et son image, que le réel et le possible. L'État expert supprime tout intervalle d'apparence, de subjectivation et de litige dans l'exacte concordance de l'ordre du droit et de l'ordre des faits. Ce dont l'État se dessaisit en se faisant incessamment vérifier, ce qu'il reconnaît continûment aux individus et aux groupes en droits toujours nouveaux, il le regagne en légitimation. Et la puissance du droit s'identifie de plus en plus à cette spirale de surlégitimation de l'État savant, dans l'équivalence croissante de la production de rapports de droit et de la gestion des équilibres marchands, dans le renvoi permanent du droit et de la réalité dont le terme dernier est la pure et simple identification de la « forme » démocratique avec la pratique gestionnaire de soumission à la nécessité marchande. À la limite, la preuve du droit de la puissance étatique s'identifie avec la preuve qu'elle ne fait rien d'autre que ce qui est seul possible, rien d'autre que ce qui est commandé par la stricte nécessité dans le contexte de l'intrication croissante des économies au sein du marché mondial.

La légitimité de la puissance étatique se renforce ainsi par l'affirmation même de son impuissance, de son absence de choix face à la nécessité mondiale qui la domine. Au thème de la volonté commune se substitue celui de l'absence de volonté propre, de capacité d'action autonome qui soit plus que la seule gestion de la nécessité. Au marxisme déclaré caduc, le libéralisme supposé régnant reprend le thème de la nécessité objective, identifiée aux contraintes et aux caprices du marché mondial. Que les gouvernements soient les simples agents d'affaires du capital international, cette thèse naguère scandaleuse de Marx est aujourd'hui l'évidence sur laquelle « libéraux » et « socialistes » s'accordent. L'identification absolue de la politique à la gestion du capital n'est plus le secret

honteux que masqueraient les « formes » de la démocratie, c'est la vérité déclarée dont se légitiment nos gouvernements. Dans cette légitimation, la démonstration de capacité doit s'appuyer sur une démonstration d'impuissance. Aux rêves de cuisinières aptes à l'exercice politique ou de simples ouvriers montant à l'assaut du ciel, s'oppose la thèse d'un marxisme retourné : l'optimalisation des jouissances des individus n'est possible que sur la base de leur incapacité reconnue à gérer les conditions de cette optimalisation. L'État fonde alors son autorité sur sa capacité à interioriser l'impuissance commune, à déterminer l'infime territoire, le « presque rien » du possible d'où dépend la prospérité de chacun et le maintien du lien communautaire. D'un côté, ce presque rien est posé comme si peu que cela ne vaut pas la peine de le disputer aux gestionnaires de la chose étatique. Mais de l'autre, il est posé comme l'infime différence décisive qui sépare la prospérité à venir de la misère menaçante et le lien social du chaos tout proche, infime différence trop décisive et trop ténue pour n'être pas laissée aux experts, à ceux qui savent comment, en mettant 0,5 % du Produit national brut d'un côté plutôt que de l'autre, nous passons du bon ou du mauvais côté de la ligne, de la prospérité au gouffre, de la paix sociale à la déliaison généralisée. La gestion de l'abondance devient ainsi identique à la gestion de la crise. Elle est la gestion du nécessaire seul possible qui doit être incessamment, jour après jour, anticipé, accompagné, aménagé, différé. La gestion du « presque rien », c'est aussi la démonstration ininterrompue de l'identité entre l'État de droit et l'État savant, de l'identité entre la puissance de cet État et son impuissance, laquelle interiorise l'identité de la grande puissance des individus et des groupes entrepreneurs et contractants avec l'impuissance du *demos* comme acteur politique.

C'est cette identité que manquent également les analystes pessimistes ou optimistes de la société post-industrielle. Les

premiers dénoncent la déliaison sociale provoquée par l'effondrement des contraintes et des légitimations collectives corrélatif au déchaînement sans limites de l'individualisme et de l'hédonisme démocratiques. Les seconds exaltent à l'opposé la concordance croissante entre le libre étalage des marchandises, le libre suffrage démocratique et les aspirations de l'individualisme narcissique. Ils s'accordent donc sur la description d'un état du vide, d'un vide des légitimations communautaires, quitte à l'interpréter soit comme gouffre hobbién de la guerre de tous contre tous, soit comme liquidation dernière de l'archi-politique de la communauté. Les uns et les autres manquent ainsi l'équivalence du vide et du plein qui caractérise la méta-police post-démocratique. L'état proclamé du vide ou de la déliaison est tout autant un état de saturation de la communauté par le décompte intégral de ses parties et le rapport spéculaire où chaque partie est engagée avec le tout. À ceux qui déplorent la perte de la citoyenneté républicaine, la logique post-démocratique répond par la proclamation de la citoyenneté généralisée. Ainsi la ville est-elle appelée à incarner l'identité de la civilisation urbaine avec la communauté de la *polis* animée par son âme communautaire. L'entreprise-citoyenne est appelée à exhiber l'identité de son énergie productrice et appropriatrice avec la part prise à l'édification de la communauté et la constitution d'un microcosme de cette communauté. À travers la citoyenneté du local et celle de l'associatif, la requête atteint l'individu, appelé à être le microcosme du grand tout bruisant de la circulation et de l'échange ininterrompu des droits et des capacités, des biens et du Bien. Dans le miroir de Narcisse, c'est l'essence de cette communauté qui se réfléchit. L'« individu » s'y voit, est requis de s'y voir comme militant de lui-même, petite énergie contractante, courant de lien en lien et de contrat en contrat en même temps que de jouissance en jouissance. Ce qui, à travers lui, se réfléchit, c'est l'identité de la communauté avec

elle-même, l'identité des réseaux de l'énergie de la société et des circuits de la légitimation étatique.

À supposer donc que la logique consensuelle tende vers quelque gouffre retrouvé de la guerre de tous contre tous, c'est pour des raisons bien différentes de celles que les « pessimistes » invoquent. Le problème n'est pas simplement que l'« individualisme démocratique » détermine en chaque individu l'attente d'une satisfaction que son État ne peut lui assurer. C'est surtout qu'en proclamant l'effectivité de l'identité entre l'État de droit et les droits des individus, en faisant de chacun la réflexion de l'âme de la communauté des énergies et des droits, la logique consensuelle met partout la limite de la paix et de la guerre, le point de rupture où la communauté est exposée à la démonstration de sa non-vérité. Autrement dit, la « déliaison » est l'autre nom de cette saturation qui ne connaît pas d'autre forme de l'être-en-commun que le lien spéculaire de la satisfaction individuelle à l'autodémonstration étatique. Elle manifeste négativement le fanatisme du lien qui met individus et groupes dans un tissu sans trous, sans écart des noms aux choses, des droits aux faits, des individus aux sujets, sans intervalles où puissent se construire des formes de communauté du litige, des formes de communauté non spéculaires. Par là peut se comprendre que la pensée du contrat et l'idée d'une « nouvelle citoyenneté » trouvent aujourd'hui un terrain de conceptualisation privilégié : celui de la médecine appliquée à ce qu'on nomme l'exclusion. C'est que la « lutte contre l'exclusion » est aussi le lieu conceptuel paradoxal où il apparaît que l'exclusion n'est que l'autre nom du consensus.

La pensée consensuelle représente commodément ce qu'elle appelle exclusion dans le rapport simple d'un dedans et d'un dehors. Mais ce qui est en jeu sous le nom d'exclusion n'est pas l'être-en-dehors. C'est le mode du partage selon lequel un dedans et un dehors peuvent être conjoints. Et l'« exclusion »

dont on parle aujourd'hui est une forme bien déterminée de ce partage. Elle est l'invisibilité du partage lui-même, l'effacement des marques permettant d'argumenter dans un dispositif politique de subjectivation le rapport de la communauté et de la non-communauté. Au temps où la logique policière s'exprimait sans fard, elle disait, avec Bonald, que « certaines personnes sont dans la société sans être de la société » ou, avec Guizot, que la politique est affaire des « hommes de loisir ». Une ligne de partage séparait d'un côté le monde privé du bruit, de l'obscurité et de l'inégalité, de l'autre, le monde public du *logos*, de l'égalité et du sens partagé. L'exclusion pouvait donc se symboliser, se construire polémiquement comme rapport de deux mondes et démonstration de leur communauté litigieuse. Les incomptés, en exhibant le partage et en s'appropriant par effraction l'égalité des autres, pouvaient se faire compter. L'« exclusion » aujourd'hui invoquée, c'est au contraire l'absence même de barrière représentable. Elle est donc strictement identique à la loi consensuelle. Qu'est-ce en effet que le consensus sinon la présupposition d'inclusion de toutes les parties et de leurs problèmes, qui interdit la subjectivation politique d'une part des sans-part, d'un compte des incomptés ? Tout le monde est par avance inclus, chaque individu est cellule et image de la communauté des opinions égales aux parties, des problèmes réductibles aux manques et des droits identiques aux énergies. Dans cette société « sans classes », la barrière est remplacée par un continuum des positions qui, du plus haut au plus bas, mime le simple classement scolaire. L'exclusion ne s'y subjective plus, ne s'y inclut plus. Seulement, au-delà d'une ligne invisible, non subjectivable, on est sorti du champ, comptable désormais dans le seul agrégat des assistés : agrégat de ceux qui ne sont pas simplement en manque de travail, de ressources ou de logement, mais en manque d'« identité » et de « lien social », incapables d'être ces individus inventifs et contractants qui doivent intérioriser et

réfléchir la grande performance collective. À l'intention de ceux-là, la puissance publique fait alors un effort de saturation supplémentaire, destiné à combler les vides qui, en les séparant d'eux-mêmes, les séparent de la communauté. À défaut de l'emploi dont elle manque, elle s'attachera à leur donner le supplément d'identité et de lien qui leur manquent. Une médecine individuelle de restauration des *identités* se conjoint alors à une médecine sociale de remaillage du tissu communautaire, pour rendre à chaque exclu l'identité d'une capacité et d'une responsabilité mobilisées, pour instaurer en tout habitat délaissé une cellule de responsabilité collective. L'exclu et la banlieue délaissée deviennent alors les modèles d'un « nouveau contrat social » et d'une nouvelle citoyenneté, édifiés au point même où la responsabilité de l'individu et le maillage du lien social se délitent. Des intelligences et des courages remarquables s'y emploient avec des résultats non méprisables. Reste la circularité de cette logique qui veut mettre partout du supplément de lien dans le social et de motivation dans l'individu quand le trouble de l'un et de l'autre est le strict effet de cette entreprise incessante de saturation et de cette requête inconditionnelle de mobilisation. Reste la démonstration de l'exacte identité de la maladie et de la santé, de la norme de saturation du consensus et de la déréliction des identités souffrantes. La guerre de tous contre tous, la constitution de chaque individu en menace pour la communauté sont le strict corrélat de la requête consensuelle de la communauté entièrement réalisée comme identité réfléchie en chacun du peuple et de la population. La suppression du tort revendiquée par la société consensuelle est identique à son absolutisation.

Cette équivalence est illustrée par l'intrusion brutale des nouvelles formes du racisme et de la xénophobie dans nos régimes consensuels. On peut assurément lui trouver toutes sortes de raisons économiques et sociologiques : le chômage qui fait accuser l'étranger de prendre la place de l'autochtone,

l'urbanisation sauvage, la déréliction des banlieues et des villes-dortoirs. Mais toutes ces causes « socio-économiques » qu'on attribue à un phénomène politique désignent en fait des entités inscrites dans la question politique du partage du sensible. L'usine et sa disparition, le travail comme emploi et le travail comme structure de l'être-en-commun, le chômage comme manque de travail et le chômage comme « trouble d'identité », la distribution et la redistribution des travailleurs dans des espaces définis par leur distance avec le lieu du travail et ceux de la visibilité du commun, tout cela concerne le rapport de la configuration policière du sensible et des possibilités d'y constituer la visibilité d'objets litigieux et de sujets du litige. Le caractère de la combinaison de tous ces éléments appartient à un mode de visibilité qui neutralise ou accuse l'altérité de l'étranger. C'est de ce point de vue qu'on peut discuter la simple inférence du trop grand nombre des immigrés à leur indésirabilité. Manifestement, le seuil d'indésirabilité n'est pas affaire de statistique. Il y a vingt ans, nous n'avions pas beaucoup moins d'immigrés. Mais ils portaient un autre nom : ils s'appelaient travailleurs immigrés ou, tout simplement, ouvriers. L'immigré d'aujourd'hui, c'est d'abord un ouvrier qui a perdu son second nom, qui a perdu la forme politique de son identité et de son altérité, la forme d'une subjectivation politique du compte des incomptés. Il ne lui reste alors qu'une identité sociologique, laquelle bascule alors dans la nudité anthropologique d'une race et d'une peau différentes. Ce qu'il a perdu, c'est son identité avec un mode de subjectivation du peuple, l'ouvrier ou le prolétaire, objet d'un tort déclaré et sujet mettant en forme son litige. C'est la perte de l'*un-en-plus* de la subjectivation qui détermine la constitution d'un *un-entrop* comme maladie de la communauté. On a célébré bruyamment la fin des « mythes » du conflit des classes et l'on en est même venu à identifier la disparition d'usines rayées du paysage urbain avec la liquidation des mythes et des utopies.

Peut-être commence-t-on maintenant à percevoir la naïveté de cet « anti-utopisme ». Ce qu'on appelle fin des « mythes », c'est la fin des formes de visibilité de l'espace collectif, la fin de la visibilité de l'écart entre le politique et le sociologique, entre une subjectivation et une identité. La fin des « mythes » du peuple, l'invisibilité ouvrière, c'est le non-lieu des modes de subjectivation qui permettaient de s'inclure comme exclu, de se compter comme incompté. L'effacement de ces modes politiques d'apparence et de subjectivation du litige a pour conséquence la réapparition brutale dans le réel d'une altérité qui ne se symbolise plus. L'ancien ouvrier se scinde alors en deux : d'un côté, l'immigré ; de l'autre, ce nouveau raciste auquel les sociologues donnent significativement un autre nom de couleur, l'appelant « petit Blanc », du nom naguère attribué aux colons modestes de l'Algérie française. La division qui a été exclue de la visibilité comme archaïque reparaît sous la forme plus archaïque encore de l'altérité nue. La bonne volonté consensuelle propose en vain ses tables rondes pour discuter du problème des immigrés. Ici comme ailleurs, le remède et le mal font cercle. L'objectivation post-démocratique du « problème » immigré va de pair avec la fixation d'une altérité radicale, d'un objet de haine absolue, pré-politique. C'est du même mouvement que la figure de l'autre s'exaspère dans le pur rejet raciste et s'évanouit dans la problématisation de l'immigration. La visibilité nouvelle de l'autre dans la nudité de sa différence intolérable, c'est proprement le reste de l'opération consensuelle. C'est l'effacement « raisonnable » et « pacifique » de l'apparence dans l'exposition intégrale du réel, du mécompte du peuple dans le décompte de la population et du litige dans le consensus qui ramène le monstre de l'altérité radicale dans le défaut de la politique. C'est le décompte exhaustif de la population interminablement sondée qui produit, à la place du peuple déclaré archaïque, ce sujet appelé « les Français » qui, à côté des pronostics sur l'avenir « poli-

tique » de tel ou tel sous-ministre, se manifeste par quelques opinions bien tranchées sur le nombre excessif d'étrangers et l'insuffisance de la répression. Ces opinions, bien sûr, sont en même temps des manifestations de la nature même des opinions en régime médiatique, de leur nature en même temps réelle et simulée. Le sujet de l'opinion dit ce qu'il pense sur les Noirs et les Arabes sur le même mode réel/simulé selon lequel il est par ailleurs invité à tout dire de ses fantasmes et à les satisfaire intégralement au seul prix de quatre chiffres et d'autant de lettres. Le sujet qui opine ainsi est le sujet de ce nouveau mode du visible qui est celui de l'affichage généralisé, un sujet appelé à vivre intégralement tous ses fantasmes dans le monde de l'exhibition intégrale et du rapprochement asymptotique des corps, dans ce « tout est possible » de la jouissance affichée et promise, c'est-à-dire, bien sûr, promise à déception et conviée, par là, à rechercher et à pourchasser le « mauvais corps », le corps diabolique qui se met partout en travers de la satisfaction totale qui est partout à portée de la main et partout dérobée à son emprise.

Le nouveau racisme des sociétés avancées tient ainsi sa singularité d'être le point où se rencontrent toutes les formes d'identité à soi de la communauté qui définissent le modèle consensuel, mais aussi toutes les formes de défection de cette identité et de compensation de cette défection. Il est dès lors normal que la loi vienne en parachever la cohérence, c'est-à-dire faire de son unité le mode de réflexion de la communauté se séparant de son Autre. La loi, bien sûr, en traitant du problème des immigrés, se propose de faire œuvre de justice et de paix. En définissant des règles d'intégration et d'exclusion jusque-là laissées au hasard des circonstances et à la disparité des règlements, elle prétend faire entrer le particulier dans la sphère de son universalité. En séparant les bons étrangers des indésirables, elle est censée désarmer le racisme qui se nourrit de l'amalgame. Le problème est que cette discrimination elle-

même ne peut se faire qu'au prix de donner figure à cet Autre indéfinissable qui suscite les sentiments de la peur et du rejet. La loi qui doit défaire l'amalgame du « sentiment » ne le fait qu'au prix de lui emprunter son objet, son mode d'unification sans concept de cas hétérogènes d'inacceptabilité de l'autre, et de le lui rendre subsumé sous l'unité du concept. La loi édictée par le système consensuel est aussi la confirmation du type de rapport à soi qui constitue le système consensuel lui-même. Son principe est d'établir la convertibilité permanente de l'*Un* de la loi avec l'*Un* du sentiment qui définit l'être-ensemble. Le travail de la loi consensuelle est donc d'abord de construire le schème qui transforme l'*Un* ressenti mais indéfinissable du rejet en *Un* de la loi commune. C'est ce schème qui constitue l'introuvable objet « immigré » en unifiant les cas hétérogènes du jeune délinquant d'origine maghrébine, du travailleur sri-lankais sans papier, du musulman polygame et du travailleur malien qui impose la charge de sa famille à la communauté française. La circulation de quelques opérateurs de conversion, comme « clandestin », qui unit la figure de l'étranger à celle du délinquant, construit le schème qui donne à la loi son objet semblable à celui du sentiment : la figure du multiple qui surabonde et se reproduit sans loi. Le schème de la loi consensuelle noue ainsi l'ordre du *nomos* comme puissance de convenir et de contracter avec l'ordre de la *phusis* comme puissance de con-sentir. Le consensus est un rapport de circularité entre la nature et la loi, qui laisse à celle-ci le soin de déterminer l'antinature qui est ressentie par celle-là comme insupportable. La loi le fait en séparant de la *phusis*, conçue comme puissance de ce qui éclot, l'antinature, soit la puissance du multiple proliférant. La loi accomplit la nature en identifiant ce que celle-ci lui désignait spontanément comme sa maladie, cette multitude qui n'en finit pas de se reproduire. Pour celle-ci, les plus anciens juristes romains avaient inventé un nom : *proletarii*, ceux qui ne font que reproduire leur

propre multiplicité et qui, pour cette même raison, ne méritent pas d'être comptés. Ce mot, la démocratie moderne l'avait relevé pour en faire un sujet politique : un multiple singulier par quoi sont comptés les incomptés, un opérateur de distance des corps producteurs et reproducteurs à eux-mêmes, un analyseur séparant la communauté d'elle-même. La méta-politique l'avait transformé dans la figure ambiguë du sujet ultra-politique du mouvement vrai dissipant l'illusion politique. Achèvement nihiliste de la méta-politique, la post-démocratie consensuelle, pour boucler la communauté sur elle-même, supprime le nom et renvoie la figure à son origine première : en deçà de la démocratie, en deçà de la politique.

La politique en son âge nihiliste

Récapitulons : la politique existe là où le compte des parts et des parties de la société est dérangé par l'inscription d'une part des sans-part. Elle commence quand l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui s'inscrit en liberté du peuple. Cette liberté du peuple est une propriété vide, une propriété impropre par quoi ceux qui ne sont rien posent leur collectif comme identique au tout de la communauté. La politique existe tant que des formes de subjectivation singulières renouvellent les formes de l'inscription première de l'identité entre le tout de la communauté et le rien qui la sépare d'elle-même, c'est-à-dire du seul compte des ses parties. La politique cesse d'être là où cet écart n'a plus de lieu, où le tout de la communauté est ramené sans reste à la somme de ses parties. Il y a plusieurs manières de penser le tout comme la seule somme de ses parties. La somme peut être faite d'individus, petites machines exploitant intensément leur propre liberté de désirer, d'entreprendre et de jouir. Elle peut être faite de groupes sociaux composant leurs intérêts en partenaires responsables. Elle peut être faite de communautés, pourvues chacune de la reconnaissance de son identité et de sa culture. L'État consensuel est, à cet égard, tolérant. Ce qu'il ne tolère plus, en revanche, c'est la partie surnuméraire, celle qui fausse le compte de la communauté. Ce qu'il lui faut, ce sont des parties réelles, possédant à la fois leurs propriétés et la propriété commune du tout. Ce qu'il ne peut tolérer, c'est un rien qui soit tout. Le système consensuel repose sur ces axiomes solides : le

tout est tout, le rien n'est rien. À supprimer les entités parasites de la subjectivation politique, on atteint, de proche en proche, l'identité du tout avec le tout, qui est identité du principe du tout avec celui de chacune des parties, des ayants-droit au tout. Cette identité se nomme humanité.

Ici commencent les déboires. Le système consensuel célébrait sa victoire sur le totalitarisme, comme victoire dernière du droit sur le non-droit et du réalisme sur les utopies. Il s'apprêtait à accueillir dans son espace délivré de la politique et nommé Europe les démocraties nées de la ruine des États totalitaires. Il voit un peu partout le paysage de l'humanité délivrée du totalitarisme et des utopies comme paysage des intégrismes identitaires. Sur les ruines des États totalitaires, l'ethnicisme et la guerre ethnique se déchaînent. La religion et les États religieux naguère bénis comme barrage naturel à l'expansion soviétique prennent la figure de la menace intégriste. Cette menace vient même s'installer au cœur des États consensuels, partout où vivent ces travailleurs qui ne sont plus que des immigrés, partout où des individus s'avèrent incapables de répondre à la requête d'être des militants de leur propre intégrité. Et, face à elle, les communautés consensuelles voient renaître le pur rejet de ceux dont l'ethnie ou la religion ne peuvent pas être supportées. Le système consensuel se représente à lui-même comme le monde du droit face au monde du non-droit – celui de la barbarie identitaire, religieuse ou ethnique. Mais, dans ce monde de sujets strictement identifiés à leur ethnie, à leur race ou au peuple guidé par la divinité, dans ces guerres de tribus qui combattent pour occuper l'entier territoire de ceux qui partagent leur identité, il contemple aussi la caricature extrême de son rêve raisonnable : un monde nettoyé des identités excédentaires, peuplé de corps réels pourvus des propriétés exprimées par leur nom. Au-delà du *démos*, il annonçait un monde fait d'individus et de groupes manifestant seulement l'humanité commune. Il avait

seulement oublié ceci : entre les individus et l'humanité, il y a toujours un partage du sensible : une configuration qui détermine la manière dont des parties ont part à la communauté. Et il y a deux grands modes du partage : celui qui compte une part des sans-part et celui qui n'en compte pas, le *démos* ou l'*ethnos*. Il pensait son élargissement sans fin : Europe, communauté internationale, citoyenneté du monde, humanité enfin : autant de noms d'un tout égal à la somme de ses éléments, propriétaires chacun de la propriété commune du tout. Ce qu'il découvre, c'est une figure nouvelle, radicale, de l'identité du tout et du rien. La nouvelle figure, la figure non politique du tout identique au rien, de l'intégrité partout atteinte s'appelle désormais, elle aussi, *humanité*. L'homme « né libre et partout dans les fers » est devenu l'homme né humain et partout inhumain.

Au-delà des formes du litige démocratique, s'étend en effet le règne d'une humanité égale à elle-même, attribuée directement à chacun, exposée en chacun à sa catastrophe ; un tout habité par son rien, une humanité se montrant et se démontrant partout comme déniée. La fin des grandes subjectivations du tort n'est pas la fin du temps de la « victime universelle ». C'est au contraire son commencement. Les temps de la démocratie militante ont décliné toute une série de formes polémiques des « hommes nés libres et égaux en droit ». Des « nous » ont pris différents noms de sujets pour éprouver la puissance litigieuse des « droits de l'homme », pour mettre à l'épreuve l'inscription de l'égalité, demander si les droits de l'homme étaient plus ou moins que les droits du citoyen, s'ils étaient ceux de la femme, du prolétaire, de l'homme noir et de la femme noire, etc. Ils ont ainsi donné aux droits de l'homme toute la puissance qu'ils peuvent avoir : la puissance de l'inscription égalitaire augmentée par celle de son argumentation et de sa manifestation dans la construction de cas de litige, dans la mise en rapport du monde de validité de

l'inscription égalitaire et de son monde de non-validité. Le règne de l'« humanitaire » commence en revanche là où les droits de l'homme sont coupés de toute capacité de singularisation polémique de leur universalité, où la phrase égalitaire cesse d'être phrasée, interprétée dans l'argumentation d'un tort qui manifeste son effectivité litigieuse. Alors l'humanité n'est plus attribuée polémiqument aux femmes ou aux prolétaires, aux Noirs ou aux damnés de la terre. Les droits de l'homme ne s'éprouvent plus comme capacités politiques. Le prédicat « humain » et les « droits de l'homme » sont simplement attribués, sans phrase, sans médiation à leur ayant-droit, le sujet « homme ». Le temps de l'« humanitaire » est celui de l'identité immédiate entre l'exemplaire quelconque de l'humanité souffrante et la plénitude du sujet de l'humanité et de ses droits. L'ayant-droit pur et simple n'est alors pas autre chose que la victime sans phrase, figure dernière de celui qui est exclu du *logos*, muni seulement de la voix exprimant la plainte monotone, la plainte de la souffrance nue, que la saturation a rendue inaudible. Plus précisément, cet homme à qui appartient le seul humain se ramène alors au couple de la victime, la figure pathétique de celui à qui cette humanité est déniée et du bourreau, la figure monstrueuse de celui qui dénie l'humanité. Le régime « humanitaire » de la « communauté internationale » exerce alors à leur égard l'administration des droits de l'homme, en envoyant à l'une des vivres et des médicaments, à l'autre, plus rarement, des divisions aéroportées¹.

La transformation de la scène démocratique en scène humanitaire peut s'illustrer par l'impossibilité d'un mode d'énonciation. Au début du mouvement de mai 1968 en France, les

1. Qu'il faille envoyer vivres et médicaments à ceux qui en ont besoin, que des capacités et des dévouements remarquables s'emploient à ces tâches essentielles, cela est incontestable et ne sera pas contesté ici. Ce qui y est en discussion est tout autre chose : la subsomption de ces activités sous une catégorie de l'*humanitaire* comme doublet de la *realpolitik* des États.

manifestants avaient défini une forme de subjectivation résumée dans une phrase : « nous sommes tous des juifs allemands ». Cette phrase illustre bien le mode hétérologique de la subjectivation politique : prenant au mot la phrase stigmatisante de l'adversaire, attaché à dépister l'intrus sur la scène où se comptaient les classes et *leurs* partis, elle la retournait pour en faire une subjectivation ouverte des incomptés, un nom sans confusion possible avec tout groupe social réel, avec tout relevé d'identité. De toute évidence, une phrase de ce type serait aujourd'hui imprononçable, pour deux raisons. La première est qu'elle n'est pas exacte. Ceux qui la prononçaient n'étaient pas allemands et la majorité d'entre eux n'étaient pas juifs. Or, depuis ce temps, il a été admis, par les partisans du progrès comme par ceux de l'ordre, que seules sont légitimes les revendications de groupes réels qui prennent en personne la parole pour décliner eux-mêmes leur propre identité. Nul désormais n'a le droit de se dire prolétaire, noir, juif ou femme s'il ne l'est pas, s'il n'en a pas la qualité native et l'expérience sociale. À cette règle d'authenticité, fait bien sûr exception l'« humanité » dont l'authenticité est d'être sans parole et dont les droits sont remis à la police de la communauté internationale. Et là apparaît la seconde raison : la phrase est désormais imprononçable parce que évidemment indécente. L'identité « juif allemand » aujourd'hui signifie immédiatement l'identité de la victime du crime contre l'humanité, que nul ne saurait revendiquer sans profanation. Elle n'est plus un nom disponible pour la subjectivation politique mais le nom de la victime absolue qui suspend cette subjectivation. Le sujet de la mésestente est devenu le nom de l'interdit. L'âge humanitaire est celui où la pensée de la victime absolue interdit les jeux polémiques de la subjectivation du tort. L'épisode qui s'appela « nouvelle philosophie » se résume entièrement dans cette prescription : la pensée du massacre est ce qui frappe la pensée d'indignité et interdit la politique. La pensée de l'irra-

chetable vient alors doubler le réalisme consensuel : le litige politique est impossible pour deux raisons : parce que ses violences entravent l'accord raisonnable des parties ; et parce que les facéties de ses incarnations polémiques outragent les victimes du tort absolu. La politique doit alors céder devant le massacre, la pensée s'incliner devant l'impensable.

Seulement, le doublement de la logique consensuelle de soumission au seul compte des parties par la logique éthique/humanitaire de soumission à l'impensable des génocides prend l'allure d'un *double bind*. La répartition des rôles, il est vrai, peut permettre que les deux logiques s'exercent séparément. Encore faut-il qu'aucun provocateur ne frappe au point où elles se rencontrent, le point qu'elles désignent avec évidence en s'efforçant de ne pas le voir. Ce point, c'est celui de la pensabilité du crime contre l'humanité comme intégralité de l'extermination. C'est à ce point que frappe la provocation négationniste. Celle-ci retourne aux gestionnaires du possible et aux penseurs de l'impensable leur logique, en maniant le double argument de l'impossibilité d'un compte exhaustif de l'extermination et de l'impensabilité de sa pensée, en affirmant l'impossibilité de présentifier la victime du crime contre l'humanité et de donner une raison suffisante pour laquelle le bourreau l'aurait perpétré.

Tel est en effet le double ressort de l'argumentation négationniste pour nier la réalité de l'extermination des juifs dans les camps nazis. D'un côté, elle joue sur les paradoxes sophistiques classiques du dénombrement interminable et de la division à l'infini. Dès 1950, Paul Rassinier en avait fixé l'argumentaire sous la forme d'une série de questions dont les réponses laissaient chaque fois apparaître que, même si tous les éléments du processus étaient avérés, leur enchaînement ne pouvait jamais être entièrement établi et moins encore leur appartenance aux conséquences d'un projet de pensée intégralement programmé et immanent à chacune de ses sé-

quences¹. Assurément, disait-il, il y a eu des déclarations nazies prônant l'extermination de tous les juifs. Mais des déclarations n'ont jamais tué personne par elles-mêmes. Assurément, il y a eu des plans de chambres à gaz. Mais un plan de chambre à gaz et une chambre à gaz en fonctionnement sont deux choses aussi différentes que cent thalers possibles et cent thalers réels. Assurément, il y a eu des chambres à gaz effectivement installées dans un certain nombre de camps. Mais une chambre à gaz n'est jamais qu'une usine à gaz avec laquelle on peut faire toutes sortes de choses diverses et dont rien ne prouve qu'elle ait la fonction spécifique de l'extermination de masse. Assurément encore, il y avait, dans tous les camps, des sélections régulières au terme desquelles disparaissaient des prisonniers qu'on n'a jamais revus. Mais il y a mille manières de tuer des gens ou simplement de les laisser mourir et ceux qui ont disparu ne nous diront jamais comment ils ont disparu. Assurément enfin, il y a eu dans les camps des prisonniers effectivement gazés. Mais rien ne prouve qu'ils aient été les victimes d'un plan d'ensemble systématique et non de simples tortionnaires sadiques.

Il faut s'arrêter un instant sur le double ressort de cette argumentation : les documents manquent, disait Rassinier en 1950, pour établir la connexion de tous ces faits en un événement unique. Mais aussi, ajoutait-il, il est douteux qu'on les trouve jamais. Or, depuis ce temps, les documents ont été trouvés en abondance suffisante. La provocation révisionniste n'a pas cédé pour autant. Au contraire, elle a su trouver de nouveaux adeptes ou des tolérances nouvelles. Plus ses arguments se sont montrés inconsistants sur le plan des faits, plus sa véritable force s'est affirmée. Cette force est de toucher le régime même de la croyance selon laquelle une série de faits est avérée comme événement singulier, et un événement sub-

1. Paul Rassinier, *Le Mensonge d'Ulysse*, 2^e édition, Macon, 1955.

sumé sous la catégorie du possible. Elle est de toucher au point où deux possibilités doivent être ajustées l'une à l'autre : la possibilité matérielle du crime comme enchaînement total de ses séquences et sa possibilité intellectuelle selon sa qualification de crime absolu contre l'humanité. La provocation négationniste ne tient pas par les preuves qu'elle oppose à l'accumulation des preuves adverses. Elle tient parce qu'elle amène chacune des logiques qui s'y affrontent à un point critique où l'impossibilité se trouve avérée sous telle ou telle de ses figures : saut dans la chaîne ou impossibilité de penser l'enchaînement. Elle contraint alors ces logiques à un chassé-croisé où toujours le possible se voit rattrapé par l'impossible et la vérification de l'événement par la pensée de son impensable.

La première aporie est celle de la loi et du juge. L'opinion française s'est indignée contre ces juges relaxant l'ancien milicien Touvier de l'accusation de « crime contre l'humanité ». Mais avant de s'indigner, il convient de réfléchir à la singulière configuration des rapports entre le droit, la politique et la science impliquée dans une telle affaire. La notion juridique de « crime contre l'humanité », d'abord annexée aux crimes de guerre, en a été émancipée pour permettre de poursuivre des crimes que les prescriptions judiciaires et les amnisties étatiques avaient laissés impunis. Le malheur est que rien n'y définit en propre l'*humanité* qui est l'objet du crime. Le crime est avéré alors non point parce qu'il est avéré que c'est l'humanité qui a été frappée en sa victime mais parce qu'il est avéré que l'agent qui l'a exécuté était au moment de son exécution l'exécutant de la volonté collective planifiée d'un État « pratiquant une politique d'hégémonie idéologique ». Le juge est alors prié de se faire historien pour établir l'existence de cette politique, pour tracer la continuité du dessein originare d'un État à l'acte d'un de ses servants, au risque de retrouver les apories de la division à l'infini. Les premiers juges du milicien Touvier n'ont pas trouvé le fil continu d'une « politique d'hé-

gémonie idéologique », allant de la naissance de l'État vichyssois à l'acte criminel de son milicien. Les seconds juges ont résolu le problème en faisant de Touvier un exécutant direct de l'État allemand nazi. L'accusé arguait pour sa défense qu'il avait fait preuve d'humanité en faisant *moins* que ce que la volonté collective planifiée lui demandait. Supposons maintenant un accusé alléguant à l'inverse qu'il a fait *plus*, qu'il a agi sans ordre et sans motivation idéologique, par pur sadisme personnel, cet accusé ne serait plus qu'un monstre ordinaire, échappant au cadre juridique du crime contre l'humanité, mettant en évidence l'impossibilité pour le juge de mettre ensemble l'agent et le patient du crime contre l'humanité.

L'aporie du juge et de la loi devient alors celle de la science requise en l'affaire, c'est-à-dire la science historique. Les historiens ont apporté comme spécialistes toutes les preuves demandées pour l'établissement et l'enchaînement des faits. Et ils ont protesté comme corps scientifique contre les méthodes pseudo-scientifiques des négationnistes. On peut se demander alors pourquoi divers États doivent se doter de lois interdisant de falsifier l'histoire en niant l'extermination. La réponse est simple. C'est que l'histoire qui peut apporter tous les contre-témoignages propres à réfuter une partie dans un tribunal ordinaire se montre seulement incapable de répondre à deux arguments : celui qui dit qu'une succession de faits enchaînés les uns aux autres n'atteint jamais le point où elle constitue un événement unique et celui qui dit qu'un événement n'a lieu dans un temps que si ce temps rend possible sa possibilité. Et elle en est incapable parce que ces arguments sont cohérents avec le régime de croyance selon lequel elle se pense comme science : celui qui soumet le caractère pensable de l'effectivité d'une pensée à la possibilité que son temps la rende possible.

Là est en effet la double détente sur laquelle joue l'argumentation négationniste. L'impossibilité d'avérer en sa totalité l'événement de l'extermination se soutient de l'impossibilité

de penser l'extermination comme appartenant à la réalité de son temps. Les paradoxes qui séparent la cause formelle de la cause matérielle et la cause efficiente de la cause finale auraient vite épuisé leurs pouvoirs s'ils ne renvoyaient à l'impossibilité que les quatre causes puissent s'unir en un seul principe de raison suffisante. Au-delà des arguties sur la composition des gaz et les moyens d'en produire la quantité suffisante, la provocation négationniste fait appel à la « raison » de l'historien pour lui demander s'il peut, en tant que savant, trouver, dans les modes de rationalité auxquels obéissent en notre siècle les systèmes industriels et étatiques complexes, la raison nécessaire et suffisante pour qu'un grand État moderne se livre à la désignation et à l'extermination de masse d'un ennemi radical. L'historien qui a tous les faits pour répondre se trouve alors pris au piège de l'idée qui gouverne la raison historique : pour qu'un fait soit avéré, il faut qu'il soit pensable ; pour qu'il soit pensable, il faut qu'il appartienne à ce que son temps rend pensable, que son imputation ne soit pas anachronique. Rabelais, soutenait Lucien Febvre dans un livre célèbre, n'a pas été un incroyant¹. Non pas que nous ayons la preuve qu'il ne l'a pas été. Cette vérité-là précisément est affaire du juge, non de l'historien. La vérité de l'historien, elle, est que Rabelais n'a pas été incroyant parce qu'il n'était pas possible qu'il le fût, que son temps ne délivrait pas la possibilité de cette possibilité. L'événement de pensée consistant dans la position claire et simple d'incroyance était impossible selon cette vérité-là : la vérité de ce qu'un temps rend pensable, de ce dont il autorise l'existence. Sortir de cette vérité est tomber dans le péché majeur au regard de la science historique : le péché d'anachronisme.

1. L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Albin Michel, 1942. Pour une analyse plus détaillée, cf. J. Rancière, « Les énoncés de la fin et du rien » dans *Traversées du nihilisme*, Osiris, 1993.

Comment passe-t-on de cette impossibilité-là à l'impossibilité que l'extermination ait eu lieu ? Non point seulement par la perversité du provocateur qui porte un raisonnement à son point d'absurdité et de scandale, mais aussi par le retournement du régime méta-politique de la vérité. La vérité de Lucien Febvre était celle de l'organicisme sociologique, de la représentation de la société comme corps gouverné par l'homogénéité des mentalités collectives et des croyances communes. Cette vérité pleine est devenue une vérité vide. L'adhésion nécessaire de toute pensée individuelle au régime commun de la croyance de son temps est devenue le seul vide d'un argument ontologique négatif : ce qui n'est pas possible selon son temps est impossible. Ce qui est impossible n'a pas pu être. Le jeu formel de l'argument ontologique négatif s'accorde alors avec l'opinion « raisonnable » qu'un grand État industriel moderne comme l'Allemagne n'avait aucun besoin d'inventer la folie de l'extermination des juifs. L'historien qui a réfuté toutes les preuves du menteur ne peut réfuter radicalement le mensonge parce qu'il ne peut réfuter l'idée de la vérité qui le soutient. L'historien apporte au juge la connexion des faits qui lui manquait. Mais, dans le même temps, la rationalité historique déplace la rationalité de l'enchaînement des faits du côté de la rationalité de leur possibilité¹. Il faut alors que la loi interdise de falsifier l'histoire. Il faut, en bref, que la loi fasse le travail que ne peut faire l'historien qui était chargé de faire ce que la loi ne peut pas faire. Cette double aporie, bien sûr, n'est que la marque de l'appartenance du

1. Il est significatif que ce soit en France un historien de l'Antiquité, Pierre Vidal-Naquet, qui ait conduit, notamment dans *Les Assassins de la mémoire* (La Découverte, 1987) la lutte contre le négationnisme. Pour poser la question du type de vérité auquel font appel les provocations négationnistes, il faut sans doute la distance que la familiarité avec la pensée antique du *pseudos* donne par rapport à la rationalité historico-sociologique des mentalités et des croyances.

droit et de la science à un certain régime de croyance, le régime de croyance propre au système consensuel : le réalisme. Le réalisme prétend être la saine attitude de l'esprit qui s'en tient aux réalités observables. Il est en fait tout autre chose : il est la logique policière de l'ordre qui affirme, en toute circonstance, ne faire que cela seul qu'il est possible de faire. Le système consensuel a absorbé la nécessité historique et objective de naguère, réduite à la portion congrue du « seul possible » que la circonstance autorise. Le possible est ainsi l'échangeur conceptuel de la « réalité » et de la « nécessité ». Et il est aussi le dernier mode de « vérité » que la méta-politique achevée puisse offrir à la logique de l'ordre policier, la vérité de l'impossibilité de l'impossible. Le réalisme est l'absorption de toute réalité et de toute vérité dans la catégorie du seul possible. Et, dans cette logique, le possible/vérité est chargé de suppléer de son autorité savante toutes les lacunes du possible/réalité. Plus les performances du réalisme gestionnaire sont incertaines, plus il doit se légitimer par la monotone répétition de l'impossibilité de l'impossible, quitte à protéger cette autolégitimation négative par la mince barrière de la loi qui détermine le point où doit s'arrêter le vide de la vérité, la limite que ne doit pas franchir l'argument d'impossibilité de l'impossible. D'où l'étrange phénomène d'une loi interdisant le mensonge au temps où la loi s'efforce d'anéantir tous les « tabous » qui la séparaient d'une société elle-même vouée à la jouissance infinie de toutes les profanations. Ce n'est pas le respect des victimes ou l'horreur sacrée qui est ici en jeu mais la préservation du plus maigre des secrets : la simple nullité de cette impossibilité de l'impossible qui est la vérité dernière de la méta-politique et la légitimation ultime des gestionnaires du seul possible. Plus qu'il ne prive de parole les négationnistes, l'interdit défend qu'on exhibe le simple vide de l'argument de l'impensable. Il n'y a strictement rien qui soit au-delà du pensable dans la monstruosité de l'holocauste, rien qui ex-

cède les capacités conjuguées de la cruauté et de la lâcheté lorsqu'elles bénéficient de tous les moyens à la disposition des États modernes ; rien dont ces États ne soient capables là où s'effondrent les formes de subjectivation non identitaires du compte des incomptés, où le peuple démocratique est incorporé en peuple ethnique.

Sans doute l'argument arendtien de la « banalité du mal » laisse-t-il l'esprit insatisfait. On lui a reproché de banaliser l'excès de la haine visant une victime spécifique. Mais l'argument est lui-même réversible. L'identité juive liquidée par l'extermination nazie n'était pas différente de celle des fantasmes antisémites ordinaires. C'est donc bien dans la capacité d'agencer les moyens de l'extermination que réside la différence spécifique. Au demeurant, l'esprit n'a pas ici besoin d'être satisfait et la question n'est pas d'expliquer le génocide. Il est clair que le problème se pose à l'envers. Le génocide n'est pas l'objet que l'actualité imposerait aujourd'hui à notre pensée, avec l'effet de déranger la politique et la philosophie. C'est plutôt la résorption étatique de la politique, avec son reste ou son double humanitaire, qui a fait du génocide une préoccupation philosophique, qui a engagé la philosophie, sous le nom d'éthique, à traiter en quelque sorte ce que le droit et la science ne peuvent atteindre dans ce reste, cette identité de l'humain et de l'inhumain, dont l'État consensuel leur a délégué le souci. Et c'est de ce point de vue qu'il convient de situer la discussion. Il n'y a pas de « bonne » explication du génocide qui s'opposerait aux mauvaises. Il y a des manières de situer le rapport de la pensée avec l'événement du génocide qui entrent ou n'entrent pas dans le cercle de l'impensable.

La complexité du jeu de cet « impensable » est assez bien illustrée par un texte de Jean-François Lyotard¹. Toute réflexion sur l'holocauste doit pour lui penser la spécificité de la

1. Jean-François Lyotard, *Heidegger et « les juifs »*, Galilée, 1988.

victime, la spécificité du projet d'exterminer le peuple juif comme peuple témoin d'une dette première de l'homme envers l'Autre, d'une impuissance natale de la pensée dont le judaïsme porte témoignage et que la civilisation gréco-romaine s'est toujours attachée à oublier. Mais deux modes d'assignation de la pensée à l'événement se mêlent inextricablement dans sa démonstration. La question semble porter d'abord sur le type de mémoire ou d'oubli que requiert l'événement advenu du génocide. Il s'agit alors, sans se préoccuper d'« expliquer » le génocide, de mesurer les conséquences qu'une pensée du génocide peut avoir pour une reconsidération par la philosophie occidentale de son histoire. Mais dès lors que cette histoire est pensée dans les termes du refoulement, le nom « juif » devient le nom du témoin de cet « oublié » dont la philosophie veut oublier le nécessaire oublié. L'holocauste se voit alors assigner le sens « philosophique » du désir de se débarrasser de ce refoulé, en supprimant le seul témoin de cette condition d'otage de l'Autre qui est initialement celle de la pensée. L'identité « philosophique » de la victime, de l'otage/témoin, devient alors la raison du crime. Elle est celle du témoin de l'impuissance de la pensée que la logique d'une civilisation commande d'oublier. Ainsi s'instaure un double nœud entre la puissance du crime et l'impuissance de la pensée. D'une part, la réalité de l'événement est à nouveau logée dans un écart infini entre la détermination de la cause et la vérification de l'effet. D'autre part, l'exigence de sa pensée devient le lieu même où la pensée, en se confrontant aux effets monstrueux de la dénégation de sa propre impuissance, s'enferme dans une nouvelle figure de l'impensable. Le nœud établi entre ce que l'événement commande à la pensée et la pensée qui l'a commandé lui-même se laisse alors saisir dans le cercle de la pensée éthique. L'éthique est la pensée qui hyperbolise le contenu de *pensée* du crime pour rendre la pensée au souvenir de son impuissance natale. Mais aussi l'éthique est la

pensée qui frappe toute pensée et toute politique de sa propre impuissance, en se faisant gardienne de la pensée d'une catastrophe dont, en tout cas, nulle éthique n'a su nous garder¹.

L'éthique est alors la forme sous laquelle la « philosophie politique » inverse son projet initial. Le projet initial de la philosophie était de supprimer la politique pour réaliser son essence vraie. Avec Platon, la philosophie proposait la réalisation de la philosophie comme principe de la communauté, à la place de la politique. Et cette réalisation de la philosophie s'avérait, en dernière instance, comme suppression de la philosophie elle-même. La science sociale du XIX^e siècle a été la manière moderne dont s'est réalisé le projet d'une suppression/réalisation de la politique comme réalisation/suppression de la philosophie. L'éthique est aujourd'hui la dernière forme de cette réalisation/suppression. Elle est la proposition faite à la philosophie de se supprimer, de s'en remettre à l'absolument Autre pour expier les fautes de la pensée du Même, les crimes de la philosophie « réalisée » comme âme de la communauté. Elle infinitise le crime pour infinitiser l'injonction qu'elle se fait adresser par l'otage, le témoin, la victime : que la philosophie expie la vieille prétention de la maîtrise philosophique et l'illusion moderne de l'humanité désaliénée, qu'elle se soumette au régime de l'altérité infinie qui écarte tout sujet de lui-même. La philosophie devient alors la pensée du deuil qui vient se charger du mal comme du reste de la réduction étatique du *dikaion* au *sumpheron*. Sous le nom d'éthique, elle prend en charge le mal, l'inhumanité de l'homme qui est la face d'ombre de l'idylle consensuelle. À l'effacement des figures politiques de l'altérité, elle propose de remédier par l'altérité infinie de l'Autre. Elle s'inscrit ainsi dans un rapport bien déterminé avec la politique, celui qu'Aristote avait marqué, au premier livre de la *Politique*, en séparant l'« huma-

1. Cf. Alain Badiou, *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal*, Hatier, 1993.

« politique de la double figure de l'être étranger à la cité : celui qui est plus ou moins qu'homme. Celui qui est plus ou moins qu'homme, c'est le dieu ou le monstre, c'est le couple religieux de la divinité et de la monstruosité. L'éthique installe précisément la pensée dans le face-à-face entre le monstre et le dieu¹. Ce qui revient à dire qu'elle prend en charge, comme son propre deuil, le deuil de la politique.

On ne peut certes qu'approuver le souci présent de la philosophie d'être modeste, c'est-à-dire consciente de la puissance et de l'impuissance conjuguées de la pensée, de son peu de pouvoir à l'égard de sa propre démesure. Reste à savoir comment se concrétise cette modestie de la pensée, le *mode* sur lequel elle prétend exercer sa *mesure*. La modestie présente de l'État, on l'a vu, est d'abord modestie à l'égard de la politique, c'est-à-dire hyperbolisation de la pratique ordinaire de l'État qui est de vivre de la suppression de la politique. Il convient donc de s'assurer que la modestie de la philosophie ne soit pas, elle aussi, une modestie à compte d'autrui, qu'elle ne soit pas le dernier tour de cette réalisation/suppression de la politique dont vit la « philosophie politique » : le deuil de la politique proclamé comme expiation des fautes de la philosophie « réalisée ». Il n'y a pas de deuil de la politique à penser, seulement sa difficulté présente et la manière dont cette difficulté l'oblige à une modestie et à une immodestie spécifiques. La politique aujourd'hui doit être immodeste au regard de la modestie à quoi l'obligent les logiques de gestion consensuelle du « seul possible ». Elle doit être modeste quant au domaine où l'engage l'immodeste modestie de la philosophie éthique : celui du reste excessif des politiques modestes, soit la confrontation avec l'humanité nue et l'inhumanité de l'humain.

L'agir politique se trouve en effet aujourd'hui pris en tenaille entre les polices étatiques de la gestion et la police mondiale

1. Aristote, *Politique*, I, 1253 a 4.

de l'humanitaire. D'un côté, les logiques des systèmes consensuels effacent les marques de l'apparence, du mécompte et du litige politiques. De l'autre, elles convoquent la politique chassée de ses lieux à s'établir sur le terrain d'une mondialité de l'humain qui est mondialité de la victime, définition d'un sens de monde et d'une communauté d'humanité à partir de la figure de la victime. D'un côté, elles renvoient les mises en commun du compte des incomptés vers le dénombrement des groupes susceptibles de présenter leur identité ; elles localisent les formes de la subjectivité politique dans les lieux de la proximité – de l'habitat, de l'occupation, de l'intérêt – et les liens de l'identité – de sexe, de religion, de race ou de culture. De l'autre, elles la mondialisent, elles l'exilent dans les déserts de l'appartenance nue de l'humanité à elle-même. Elles engagent le souci même de refuser les logiques du consensus à penser comme fondement d'une communauté non identitaire une humanité de la victime ou de l'otage, de l'exil ou de l'inappartenance. Mais l'impropriété politique n'est pas l'inappartenance. Elle est la double appartenance : l'appartenance au monde des propriétés et des parts et l'appartenance à la communauté impropre, à cette communauté que la logique égalitaire construit comme part des sans-part. Et le lieu de son impropriété n'est pas l'exil. Elle n'est pas le hors lieu où l'humain, dans sa nudité, se confronterait à lui-même ou à son autre, monstre et/ou divinité. La politique n'est pas la communauté consensuelle des intérêts qui se conjuguent. Mais elle n'est pas non plus la communauté d'un inter-être, d'un *interesse* qui lui imposerait son originalité, l'originalité d'un être-en-commun fondée sur l'*esse* même de l'*inter* ou l'*inter* propre à l'*esse*¹. Elle n'est pas l'actualisation d'un plus

1. La discussion sur ce point serait à mener d'une manière plus détaillée avec ce que Jean-Luc Nancy, dans *La Comparution* (Christian Bourgois, 1991) et *Le Sens du monde* (Galilée, 1993), dit sur la politique comme diffracture de l'*en* de l'*en-commun*.

originellement humain de l'humanité, à réactiver sous la médiocrité du règne des intérêts ou par-delà la catastrophe des incorporations. La seconde nature de la politique n'est pas la réappropriation à la communauté de sa nature première. Elle doit être pensée comme effectivement seconde. L'*interesse* n'est pas le sens de communauté que délivrerait la ressaisie dans son originalité de l'existence, de l'être ou de l'« autrement qu'être ». L'*inter* de l'*interesse* politique est celui d'une interruption ou d'un intervalle. La communauté politique est une communauté d'interruptions, de fractures, ponctuelles et locales, par lesquelles la logique égalitaire vient séparer la communauté policière d'elle-même. Elle est une communauté de mondes de communauté qui sont des intervalles de subjectivation : intervalles construits entre des identités, entre des lieux et des places. L'être-ensemble politique est un être-entre : entre des identités, entre des mondes. Telle que la « déclaration d'identité » de l'accusé Blanqui la définissait, la subjectivation « prolétaire » affirmait une communauté du tort comme intervalle entre une condition et une profession. Elle était le nom donné à des êtres situés entre plusieurs noms, plusieurs identités, plusieurs statuts : entre une condition de manieur bruyant d'outils et une condition d'être humain parlant, entre une condition de citoyen et une condition de non-citoyenneté ; entre une figure sociale définissable et la figure sans figure des incomptés. Les intervalles politiques se créent en séparant une condition d'elle-même, ils se créent en tirant des traits entre des identités et des lieux définis dans une place déterminée d'un monde donné, des identités et des lieux définis à d'autres places et des identités et des lieux qui n'y ont pas de place. Une communauté politique n'est pas l'actualisation de l'essence commune ou de l'essence du commun. Elle est la mise en commun de ce qui n'est pas donné comme en-commun : entre du visible et de l'invisible, du proche et du lointain, du présent et de l'absent. Cette mise en commun sup-

pose la construction des liens qui rattachent le donné au non-donné, le commun au privé, le propre à l'impropre. C'est dans cette construction que la commune humanité s'argumente, se manifeste et fait effet. Le simple rapport de l'humanité à son déni ne fait nulle part une communauté du litige politique. L'actualité ne cesse de nous le montrer : entre l'exposition de l'inhumanité subie par les populations déplacées ou massacrées de Bosnie, par exemple, et le sentiment de la commune appartenance humaine, la compassion et la bonne volonté ne suffisent pas à tisser les liens d'une subjectivation politique qui inclurait dans la pratique démocratique des métropoles occidentales le lien avec les victimes de l'agression serbe ou avec ceux et celles qui lui résistent. Le simple sentiment de l'essence commune et du tort qui lui est fait ne crée pas de politique, et pas même sa particularisation qui mettrait par exemple à la charge du mouvement des femmes le lien avec les femmes violées de Bosnie. Il y manque encore la construction du tort comme lien de communauté avec ceux qui n'appartiennent pas au même commun. Les corps exposés ou les témoignages vivants des massacres de Bosnie ne créent pas le lien qu'avaient pu créer, au temps de la guerre d'Algérie et des mouvements anticolonialistes, les corps, soustraits à toute vue et à toute évaluation, des Algériens jetés à la Seine par la police française en octobre 1961. Autour de ces corps deux fois disparus s'était en effet créé un lien politique, fait non d'une identification aux victimes ou même à leur cause mais d'une désidentification par rapport au sujet « français » qui les avait massacrés et soustraits à tout compte. Le déni d'humanité était ainsi constructible dans l'universalité locale, singulière, d'un litige politique, comme rapport litigieux de la citoyenneté française à elle-même. Le sentiment de l'injustice ne fait pas lien politique par la simple identification qui s'approprierait la désappropriation de l'objet du tort. Il y faut encore la désappropriation d'identité qui constitue un sujet

propre à la conduite du litige. La politique est l'art des déductions tordues et des identités croisées. Elle est l'art de la construction locale et singulière des cas d'universalité. Cette construction est possible tant que la singularité du tort – la singularité de l'argumentation et de la manifestation locales du droit – est distinguée de la particularisation des droits attribués aux collectivités selon leur identité. Et elle l'est aussi tant que son universalité est séparée de la mondialisation de la victime, séparée du rapport nu de l'humanité à l'inhumanité. Le règne de la mondialité n'est pas le règne de l'universel, il en est le contraire. Il est en effet la disparition des lieux propres de son argumentation. Il y a une police mondiale et elle peut parfois procurer quelques biens. Mais il n'y a pas de politique mondiale. Le « monde » peut s'élargir. L'universel de la politique, lui, ne s'élargit pas. Il reste l'universalité de la construction singulière des litiges, laquelle n'a pas plus à attendre de l'essence trouvée d'une mondialité plus essentiellement « mondiale » que de la simple identification de l'universel au règne de la loi. On ne prétendra pas, à l'image des « restaurateurs », que la politique ait « simplement » à retrouver son principe propre pour retrouver sa vitalité. La politique, dans sa spécificité, est rare. Elle est toujours locale et occasionnelle. Son éclipse actuelle est bien réelle et il n'existe pas plus de science de la politique susceptible de définir son avenir que d'éthique de la politique qui ferait de son existence le seul objet d'une volonté. La manière dont une politique nouvelle pourrait briser le cercle de la consensualité heureuse et de l'humanité déniée n'est guère aujourd'hui prédictible ni décidable. Il y a en revanche de bonnes raisons de penser qu'elle ne sortira ni de la surenchère identitaire sur les logiques consensuelles de la répartition des parts ni de l'hyperbole convoquant la pensée à une mondialité plus originaire ou à une expérience plus radicale de l'inhumanité de l'humain.

Table

<i>Avant-propos</i>	9
Le commencement de la politique	17
Le tort : politique et police	41
La raison de la mécontente	69
De l'archi-politique à la méta-politique	93
Démocratie ou consensus.....	133
La politique en son âge nihiliste.....	167