

EL HIWAR EL FIKRIE

PUBLICATION DU LABORATOIRE DES ETUDES HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES



N° 04 / Novembre 2002

Citoyenneté, Culture et Politique

Jacques Rancière



En politique, tout se joue déjà dans la description de ce qui est désigné comme situation à analyser ou problème à résoudre. Ainsi, le problème qui nous est ici posé appartient à une certaine mise en scène. Un processus nous est donné comme cadre du problème: La mondialisation, c'est-à-dire la conjonction de deux phénomènes: l'intrication de plus en plus étroite des économies dans le marché mondial et les limitations ou pertes de pouvoir des États nationaux. Ce processus désaxerait le rapport entre individu et État qui définit traditionnellement la citoyenneté et il mettrait au premier plan la question de la culture comme forme d'appartenance communautaire substitutive.

Cette grande description fonde elle-même deux sous-descriptions antagoniques. La première, très répandue dans la pensée nord-américaine, valorise les cultures conçues comme ces communautés d'appartenance qui intègrent les individus à des systèmes de relations et de fins communes. Les communautés de langue et d'histoire, de mœurs ou de croyances apparaissent alors comme des collectivités à taille humaine propres à redéfinir un pouvoir collectif des hommes faisant contrepoids à l'anonymat des relations marchandes. Elle apparaissent comme l'alternative capable de sauver les individus de la schizophrénie marchande et de redéfinir un sens d'action collective, une poursuite commune de fins et de valeurs. Ou, à tout le moins, elle sont posée comme déterminant les contextes permettant aux individus d'exercer leur choix à l'égard des fins et de valeurs de la

communauté politique. Et elle sont comptées, à ce titre, au nombre de ces «biens primordiaux» que le choix politique commun doit privilégier.

En bref, ce type de description inscrit le rapport entre culture et citoyenneté dans une problématique classique, celle des médiations susceptible d'enrichir la relation citoyenne en nourrissant le sens et la capacité d'intervention des individus dans la communauté, en rapprochant la puissance anonyme de l'État et des institutions collectives des modes d'existence et de pensée des individus. La problématique des médiations qui servait de cadre à la position des rapports entre individus citoyens et États-nations sert alors de cadre à la problématisation des rapports entre individus citoyens et pouvoir mondial anonyme. La valeur médiatrice des communautés culturelles dans l'espace national devient leur valeur

substitutive dans l'espace mondial. Cette substitution peut elle-même revêtir les formes les plus diverses, depuis la vision néoarchaïque des racines retrouvées jusqu'à la rêverie postmoderne des cybertribus nomades du grand simulacre généralisé.

La seconde sous-description, particulièrement florissante en France, rejette cette complémentarité et pose le problème en termes alternés: ou la citoyenneté ou les appartenances culturelles. La citoyenneté est alors posée comme le rapport exclusif des individus à la volonté commune telle qu'elle se manifeste dans l'État républicain. Ce rapport est posé comme récusation de tout autre type de lien communautaire, renvoyé à sphère privée. De ce point de vue, le rapport entre la mondialisation et les revendications des minorités culturelles est un rapport d'implication réciproque. Loin que les communautés fournissent un remède à la défection du lien civique provoqué par la mondialisation, elle participent du même processus. C'est le même processus de liquidation de la relation politique universaliste qui est à l'œuvre sous deux formes complémentaires: d'un côté, la dérégulation marchande qui enlève à la relation universaliste son territoire d'exercice; de l'autre, le renouveau des particularismes qui reterritorialise l'instance communautaire, mais comme instance du particulier. L'universalisme citoyen est ainsi perdu dans l'écart et la complémentarité d'une universalité vide, puisque sans lieu, et des territoires particularisés des communautés. Mon-

dialisation et culturalisation sont les deux faces d'un même processus face auquel il faut restaurer la spécificité d'une appartenance citoyenne.

J'ai évoqué ces deux grandes descriptions pour deux raisons. Premièrement, elles fixent les cadres de la plupart des débats sur la citoyenneté à l'heure de la mondialisation. Mais aussi, et surtout, en dépit de leur antagonisme affiché, elle me semblent relever l'une et l'autre d'un même postulat de base. Elle reposent toutes deux sur une même idée, celle de la citoyenneté comme relation d'appartenance. À partir de ce postulat commun, l'une privilégie l'appartenance. Elle nous dit que, pour agir en citoyens, il faut d'abord appartenir à un régime de filiation, à un système partagé de croyances et de valeurs. La seconde privilégie la communauté, entendue comme ce que tous les individus, par-delà les différences d'origine, de sexe, de langue ou de religion, possèdent en commun. L'universalisme du lien communautaire est ce que tout possèdent en commun, ce qui en fait des citoyens.

Ainsi, l'une et l'autre position reposent sur un principe commun qui définit la citoyenneté en termes d'appartenance. C'est de cette relation d'appartenance qu'elles déduisent une capacité à prendre part. Elles perdent ainsi l'une et l'autre la spécificité de l'acte citoyen qu'elles rabattent sur le fait de l'appartenance. Ceci est généralement admis pour position culturaliste. Mais Je voudrais montrer qu'il en va de même pour la position qui se réclame de l'«universalisme républicain». Celle-ci

méconnaît également la spécificité de la subjectivation politique au profit d'un schéma d'appartenance du particulier à l'universel. Ce schéma localise l'universel dans la volonté collective incarnée dans l'État. Il ramène la citoyenneté comme prise de part au commun de la communauté à un statut d'inclusion des individus dans une collectivité nationale. Ainsi il fait de l'universalisme qu'il revendique une simple valeur «culturelle». Il participe à sa manière de l'identitarisme qu'il prétend rejeter.

Pour expliquer ce point, il me semble nécessaire de mettre en évidence la tension première qui habite l'idée même de citoyenneté. «Un citoyen, en général, nous dit Aristote, est quelqu'un qui a part au fait de gouverner et d'être gouverné.» Cette phrase semble simple. Il y a pourtant deux manières de l'interpréter. Selon la première, la citoyenneté est un statut. Il y a des gens qui sont citoyens. Ils appartiennent à la communauté de ceux qui sont habilités à s'occuper de la conduite des affaires communes. Ils exercent cette capacité dans le double fait de participer au gouvernement de la chose commune et à l'accomplissement docile de ses décisions. La citoyenneté est donc d'abord un état qui qualifie des sujets et leur permet d'agir en citoyens. C'est ainsi qu'on comprend classiquement la communauté, quitte à formuler l'état de citoyenneté dans des versions différentes: libérale, universaliste ou communautariste. Il y a un état de citoyenneté qui définit des sujets citoyens. la politique est l'exercice qui s'en déduit. C'est

l'appartenance qui fonde la participation.

Dans la deuxième interprétation, le «fait de gouverner et d'être gouverné» n'est pas la conséquence de la citoyenneté. C'est sa définition même. Au lieu qu'un certain type de sujet, en conséquence de son statut, exerce la relation politique, c'est cette relation qui définit l'être même du sujet. Et sujet citoyen celui qui accomplit cette relation spécifique: avoir part au fait de gouverner et d'être gouverné.

La différence entre les deux interprétations peut paraître infime. Elle est immense, au contraire, si l'on regarde de plus près ce qu'est ce «gouverner et être gouverné» auquel a part le sujet citoyen. Ce que j'ai platement traduit par «gouverner» se dit *arkheîn* dans le grec d'Aristote. Les dictionnaires nous expliquent que ce verbe a deux sens: commencer et commander. Ces «deux sens» se laissent aisément réduire à un seul: commande celui qui précède, celui qui marche en avant, celui qui était là avant. L'*arkhè*, comme concept, c'est la manière dont le fait de commander est anticipé dans une disposition à commander. Il ne s'agit pas là de subtilités, philologiques. En s'agit de comprendre la singularité de la citoyenneté politique. En quoi consiste cette singularité? En ceci: si la citoyenneté consiste à participer en même temps à l'exercice de l'*arkhè* et à son contraire, elle est un exercice tout à fait étrange qui ne peut pas être pensé - comme on le fait couramment - dans les simples termes de la réciprocité des droits et des devoirs

ou de l'alternance des places. Car le concept même de l'arkhè exclut l'idée de réciprocité. Le concept de l'arkhè, en effet, implique l'anticipation du commandement dans la disposition à commander. Il institue un partage des rôles non réciprocal. Il y a ceux qui commandent légitimement parce qu'ils incarnent la puissance du commencement. Cette puissance principielle peut être entendue de deux manières. Elle peut s'identifier simplement à la loi de «naissance» antérieure: commandent alors ceux qui étaient là avant, ceux qui sont mieux nés, qui descendent du dieu, des fondateurs ou des rois. Elle peut s'abstraire en loi du principe: commandent alors ceux qui détiennent les principes fondateurs de la communauté, ceux qui ont la science de ses fondements ou incarnent ses vertus constitutives. Il y a donc, d'un côté, ceux qui détiennent la puissance de l'arkhè. Et il y a, de l'autre côté, ceux qui ne participent pas à cette puissance, ceux qui sont destinés à être commandés. Par définition, l'arkhè définit une complémentarité sans réciprocité.

Avoir part au «fait de gouverner et d'être gouverné» - au fait d'exercer la puissance de l'arkhè et au fait de subir cette puissance - est alors une contradiction dans les termes, qui ruine l'idée même de l'arkhè. L'«avoir part» qui définit le sujet citoyen et définit en propre la politique est la récusation en acte de toute arkhè, de tout principe de domination légitime. La citoyenneté n'est donc pas la mise en acte de propriété prédisposant des sujets à

l'exercice politique. Elle n'est pas non plus la simple neutralisation de telles dispositions. Elle est la rupture même de l'arkhè comme anticipation du commandement dans sa disposition. Le citoyen, le membre du peuple ou l'enfant de la nation ne se définissent ni à partir de propriétés communes ni à partir d'un processus d'abstraction de toutes propriétés particulières. Ils se définissent par cette relation symbolique fondamentale de rupture avec la logique archique. La politique est d'abord la récusation de toute légitimité de la domination, de toute idée de la domination comme mise en œuvre d'un titre à dominer. Elle est la division de l'arkhè sous sa double figure: la division du «commencement» avec lui-même et la séparation du «commandement» avec lui-même.

Elle est d'abord la division dans le principe du commencement, la séparation de la «naissance» avec elle-même. La nation moderne, comme le *demos* antique, se définissent par une disjonction du principe de la naissance. Ils opèrent en effet une double séparation. D'un côté, ils opposent ceux qui sont nés ici et ceux qui sont étrangers, ceux qui sont libres et ceux qui ne le sont pas. De l'autre, ils opposent la contingence de cet être-né-là à la naturalité de la domination telle qu'elle s'originait dans la fondation du lieu, dans la figure de l'ancêtre et du dieu. La nation, c'est la naissance disjointe des légitimités de la domination et de la division en ordres. Le *demos* - il faut s'en souvenir - est d'abord une entité territoriale. C'est le

territoire de la naissance et de l'habitation. Et l'institution de la démocratie, six siècles avant notre ère, a d'abord consisté à transformer ce lieu contingent - une circonscription territoriale - en lieu où la contingence de l'habitation destituait les pouvoirs de ceux qui étaient nés «avant», de ceux qui étaient mieux nés. Le *demos* est le lieu de la naissance contingente, mais aussi le lieu recomposé contre l'ordre de la naissance. En mettant dans une même tribu trois *dèmes* territorialement séparés, l'Athénien Clisthène opérait deux révolutions en une: il cassait le pouvoir territorial des grandes familles et il instituait le lieu citoyen comme lieu abstrait, coupé des légitimités de la filiation.

Il est important de marquer le lien entre ces deux opérations, car il fait que l'espace de la citoyenneté n'est jamais simplement ni celui de l'appartenance concrète ni celui de l'universalité abstraite. C'est un espace paradoxal, marqué par une tension constitutive entre deux exclusions symboliques: l'exclusion de l'étranger, de l'esclave ou de l'individu domestique, d'un côté; l'exclusion du gouvernement de la naissance, de l'autre. L'espace citoyen ne peut donc jamais être simplement celui de la coexistence des appartenances ou celui de l'opposition de l'universel à tous les particularismes. Il est celui d'un rapport polémique toujours joué entre l'ordre politique et l'ordre de la filiation. C'est ce que montrent les grandes figures de la subjectivité politique moderne. Par exemple, le sujet «prolétaire»

ne définit pas une catégorie économique. Le prolétaire n'est pas le travailleur industriel. C'est une catégorie qui se rapporte à la naissance. Le prolétaire, au sens strict, est l'individu qui se multiplie, celui qui se reproduit simplement, qui fait sauche sans faire lignée, qui est donc assigné à l'ordre privé, séparé de l'exercice politique. Et c'est, indissociablement, le sujet qui remet en cause ce statut «natif». Et, de même, le sujet politique «femme» est une figure de subjectivation qui s'occupe à une vocation domestique, non politique, de la maternité et construit elle-même son opposition entre deux «maternités»: entre la mère-éducatrice du citoyen - agrumentée par le féminisme du XIX^e siècle - et la femme libre à l'égard de la maternité de féminisme de notre temps.

Ces deux exemples indiquent déjà la manière dont la première division de l'*akhè* - celle qui sépare la naissance d'elle-même - s'articule avec une seconde: celle qui sépare le «commandement» de lui-même. La citoyenneté, en effet, commence avec la rupture de toute logique de la domination légitime. Et c'est cela qui est dit dans le mot même de peuple. Le peuple, ce n'est la race; ce n'est pas non plus la sommation des parties de la population. Mais ce n'est pas, pour autant, la pure idéalité du sujet de la souveraineté. Le peuple est un sujet divisé. Mais il faut bien voir le principe de cette division. Nombre d'auteurs ont dénoncé le rapport équivoque entre deux peuples: l'entité politique, le sujet de la souveraineté, d'une part; la population souffrante de

l'autre. Il est bien vrai que le peuple est double. C'est le nom de la communauté politique et le nom d'une partie de cette communauté. Seulement cette «partie», ce n'est pas la population souffrante des pauvres; ou alors, il faut entendre que «les pauvres», ce ne sont pas les économiquement démunis; ce sont les gens de rien, les hommes sans qualité, C'est ce que dit le nom même de démocratie. Le mot, en effet, n'a pas été inventé par les démocrates mais par les antidémocrates, par les hommes de l'arkhè: tous ceux qui se réclamaient d'un titre à exercer le commandement: noblesse, ancienneté, vertu, science ou richesse. Demos, pour eux, voulait dire: les gens de rien, ceux qui ne comptent pas, qui n'ont aucune part à la puissance de l'arkhè, aucun titre à être comptés comme prétendants légitimes au gouvernement de la communauté, Le peuple est le tout paradoxal constitué par ceux qui ne sont rien. Pour les antidémocrates, inventeurs du mot, ce tout est le gros animal populaire avide et crédule. Mais c'est bien plutôt un vide, un supplément abstrait par rapport à tout compte des parties de la population et de leurs titres à prendre part à la communauté. La démocratie, c'est l'identification au «tout» de la communauté d'un supplément vide qui sépare cette communauté de toute addition des parties du corps social, qui la défait en y adjoignant ce que j'ai proposé d'appeler une part des sans-part. Celle-ci n'est pas la part des pauvres ou des exclus. C'est la part de ceux qui n'ont pas à être comptés. Il

faut ôter à cette notion toute connotation populiste et misérabiliste pour s'en tenir à sa définition formelle. Est du «demos» simplement celui qui prend part à ce à quoi il n'a part. La démocratie est le gouvernement spécifique de ceux qui ont pour titre spécifique le fait de ne pas avoir de titre à gouverner. C'est la non-légitimité de la domination en général.

Cela veut dire que la démocratie n'est pas un régime politique, une forme de gouvernement différent des autres par la distribution de ses pouvoirs. C'est le régime de politique en général, comme forme spécifique de l'agir humain, cette forme qui consiste à «avoir part au fait de commandé». La politique n'est pas une réalité qui se déduit des nécessités générales du rassemblement des hommes des communautés. Elle est une exception aux lois ordinaires de ce rassemblement. L'ordre «normal» des choses est en effet que les communautés humaines se rassemblent sous le commandement de ceux qui ont des titres à commander, titres prouvés en général par le fait même qu'ils commandent. Ces différents titres se ramènent à deux titres fondamentaux. Le premier renvoie la société à l'ordre de la filiation - humaine ou divine. C'est le pouvoir de la naissance. Le second la renvoie au principe vital de ses activités. C'est le pouvoir de la richesse. L'évolution ordinaire des sociétés, c'est le passage du gouvernement monarchique au gouvernement oligarchique. La politique est une rupture ou déviation singulière par rapport à



cette évolution que le nom même de mondialisation - c'est-à-dire de gouvernement mondial anonyme du capital - met sous nos yeux. Significativement, un discours bien répandu aujourd'hui - particulièrement dans la classe intellectuelle et dirigeante française - nous présente la démocratie comme une parenthèse historique entre la défection de l'ordre monarchique et l'avènement du gouvernement économique mondial, comme un état de transition forgeant le sujet économique de masse propre à être commandé par ce gouvernement, impropre, en revanche, à fonder un gouvernement rationnel de la communauté. En témoigneraient le lien originare de la démocratie révolutionnaire avec la terreur, mais aussi le lien actuel de la démocratie vieillissante avec tous les «archaïsmes» et les «crispations» égalitaires.

Cette vision caricaturale marque à sa manière cette singularité de la politique comme déviation singulière de la logique ordinaire de passage d'un gouvernement à un autre. La politique a pour essence le dissensus, qui n'est pas le simple conflit des intérêts, des traditions ou des valeurs entre les parties de la société mais le litige qui porte sur le compte même de ces parties. Il y a en effet deux manières antagoniques de les compter. La première ne compte que des parties réelles, des groupes définis par leurs différences dans la naissance, les fonctions et les places. Elle voit la communauté comme faite de groupes voués à des occupations spécifiques, de places où ces occupations s'exercent, de

propriétés et de modes d'être propres à ces groupes, places et fonctions. Dans cette adéquation des fonctions, des places et des manières d'être, elle ne laisse de place pour aucun supplément, c'est-à-dire qu'elle ne laisse pas de place pour la politique. Cette manière de compter, j'ai proposé de l'appeler police, en entendant sous ce terme non pas l'appareil de répression ou de contrôle de la société mais uniquement ce découpage de la société qui ne veut connaître que identités assignées à des groupes, des places et des fonctions.

La deuxième manière de compter, celle qui mérite le nom de politique, compte en plus en part des sans-part, c'est-à-dire une différence de la politique et de ses sujets par rapport à tout compte des parties de la société. Cela veut dire que la citoyenneté politique n'est jamais réductible à un statut. Ce statut est d'emblée litigieux. Le litige porte en effet sur deux points: qu'est ce que ce statut implique? Et qui y a part? Quand, par exemple, la Révolution française a déclaré tous les Français égaux devant la loi, reste à savoir qui au juste est citoyen français et ce que cette égalité implique; car ce statut d'égalité est d'emblée contredit par les «évidences sensibles» propres à ce compte des parties de la société que j'appelle police. Ce compte dit en effet deux choses. Il dit que celui qui doit travailler au service d'un autre pour gagner sa vie appartient à un ordre domestique qui est exclusif de pleine citoyenneté politique. En conséquence de quoi la Constituante française distingue des

citoyens actifs et des citoyens passifs. Il dit aussi que l'occupation des femmes est la maternité et la maison et que cette occupation implique des aptitudes et inaptitudes spécifiques qui écartent les femmes de l'exercice public de la raison. Il sépare ainsi ceux que leur place dans l'ordre de la naissance et de la richesse enferme par nécessité dans l'espace domestique et privé. Il dit que ceux-là doivent être l'objet de la sollicitude de ceux qui gouvernent, mais qu'ils ne peuvent qu'être gouvernés. Il réintroduit donc la logique de l'arkhè en faisant de la citoyenneté le statut de ceux-là seuls qui sont aptes à l'exercice citoyen.

Par ailleurs, un statut ne va jamais seul. La citoyenneté se dédouble nécessairement. Ou bien elle est un état, et l'idéalité de son énoncé est renvoyée à la réalité du partage des occupations et des capacités, ou bien elle est l'activité dissensuelle qui prend en compte l'écart des deux. «Dissensuel» veut dire deux choses. Premièrement, cette activité met en cause le double jeu du statut de citoyenneté. C'est par exemple l'activité de ces ouvriers français du xix^e siècle qui demandent: si les Français sont égaux devant la loi, est-ce que les ouvriers français sont des citoyens français? Si oui, qu'est-ce qui s'en déduit pour eux? Si non, qu'est-ce qui s'en déduit pour la loi? Ou bien c'est celle des militantes féministes qui formulent autrement la question: si les Français sont égaux devant la loi, est-ce que les Françaises sont des Français? Et si elles le sont, pourquoi ne sont-elles pas comptées

comme ayant la capacité de décider du sort commun? Mais cette activité est dissensuelle en un autre sens, au sens où elle révoque les apparences sensibles elles-même. Elle transforme en chose publique ce qui était censé être une affaire privée. Elle fait voir un litige là où il n'y avait rien à voir, sinon la simple évidence d'un partage des rôles. Elle manifeste une capacité de manifestation publique alors que le statut même de ceux ou celles qui l'exercent impliquait la présomption d'incapacité. C'est aussi ce que montre un mouvement comme l'actuel mouvement des sans-papiers en France. Celui-ci intervient dans une donnée du compte policier, qui se nomme «question de l'immigration». Il s'agit, du point de vue policier, de déterminer les critères définissant la possibilité d'être accueillis sur le territoire national et éventuellement intégrés à la communauté citoyenne. Or, le mouvement des sans-papiers prend l'argumentation à revers. Il renverse une détermination purement négative - l'absence de papiers - en manifestation de capacité: capacité d'exposer un litige et de reformuler les questions du droit et non-droit. Or, cette capacité est proprement ce qui peut s'appeler capacité citoyenne.

Par conséquent, la citoyenneté n'est pas une identité. Elle est un écart entre des identités. Cet écart est ce qui caractérise les sujets politiques. Un sujet politique n'est pas un groupe ou une partie de la société qui défend ses intérêts et ses valeurs, qui demande sa part en fonction de ce qu'il est. Sans

doute les sujets de la politique sont-ils souvent homonymes de parties identifiables de la société: ouvriers, femmes ou Noirs, par exemple. Mais en tant que sujets politiques, ils sont des sujets supplémentaires par rapport à tout compte policier de ces parties. Leur puissance est une puissance de déclassification. Les sujets politiques sont des sujets du litige - ou du dissensus. Ils mesurent l'écart de la citoyenneté à elle-même. Ils en font l'objet d'une démonstration et d'une manifestation. Le sujet politique qui s'exprime dans la déclaration d'un «nous» (prolétaires, femmes, Noirs, sans-papiers, etc.) ne le fait qu'au prix de récuser la naturalité de cette condition, et de récuser le partage des choses qui attache à cette condition des «disposition», c'est-à-dire des incapacités spécifiques. Dire simplement «nous, femmes» ou «nous, ouvriers», c'est mettre de l'écart entre le sujet politique d'énonciation, de manifestation du litige, et le groupe social, économique ou biologique. Ce n'est pas manifester les traits d'une identité ou d'une culture propre. C'est mettre en scène un rapport entre plusieurs identités. C'est mettre en scène un rapport déterminé entre inclusion et exclusion, inclure dans la «manifestation de soi» la part des sans-part ou le compte des incomptés qui définit l'existence politique en général. C'est parler comme un autre.

Il y a de la citoyenneté pour autant qu'existent ces dispositifs de citoyenneté qui sont des dispositifs hétérologiques. Il n'y a pas, de ce point de vue, de

coupure entre un temps des grands récits et un temps des petits récits. Aujourd'hui pas plus qu'hier les formes de la subjectivation politique ne sont des récits d'identité. Ce sont des mises en scène d'altérité, des démonstrations de différence à soi. Il en résulte que toute subjectivation politique est précaire, toujours prise entre une identité «naturelle» de départ, une identité de condition, et une autre forme d'identité produite par le refus de la première, une incorporation du sujet politique en un nouveau corps social et symbolique, comme ce fut le cas pour le sujet prolétaire. La politique est toujours bordée par le risque de sa suppression.

Je tirerai de là deux conséquences relatives aux deux définitions de la citoyenneté que j'ai évoquées en commençant: la définition en termes d'appartenance culturelle et la définition de l'universalisme citoyen comme opposé aux identitarismes et aux culturalismes. Il apparaît tout d'abord que le concept de culture est impropre, comme tout concept d'appartenance, à définir le dissensus citoyen. Penser les cultures et les communautés culturelles comme constituants de la communauté, c'est confondre deux choses très différentes. Les groupes d'appartenance, définis par une naissance, une histoire, une religion, une langue, voire même des idées et aspirations communes sont une chose. Les formes de la subjectivation politique en sont une autre. Celles-ci ne pas des communautés d'appartenance. Ce qui constitue le sujet politique «femme», ce n'est pas la commune

appartenance, c'est la conduite du dissensus portant sur l'appartenance, sur ce qu'elle implique en termes d'inclusion et d'exclusion. Ce n'est pas l'expression d'une identité mais d'une hétérologie. Le concept de culture naturalise la subjectivation politique. Il définit les formes du litige et de sa manifestation avec les traits communs caractéristiques d'un groupe. Mais cette identification ne peut se faire qu'au prix de dénier la spécificité de la subjectivité politique. Il y a donc toutes raisons de douter que les cultures, quelle qu'en soit l'importance en termes de formes de socialisation, puissent venir au secours de la citoyenneté menacée par la mondialisation.

Mais ce doute vaut tout autant pour le schéma qui oppose l'«universalité» républicaine aux «particularisme» des revendications égalitaires, car l'universel de la citoyenneté n'est pas un universel d'appartenance. C'est la puissance d'universalisation manifestée par le conflit sur l'appartenance. Lorsque les ouvriers français au xix^e siècle ou les femmes lors de la Révolution de 1848 demandent: sommes-nous compris dans le compte des «Français tous égaux devant la loi»? , l'universalité n'est pas dans la formule d'appartenance (tous les Français), elle est dans son traitement polémique, dans la construction du cas qui confronte l'universalité affirmée à son déni, l'égalité à l'inégalité. L'universel est toujours singularisé dans la construction d'un litige sur l'universel. Et ce sont ces formes de singularisation de l'universel qui définissent la citoyenneté et la communauté poli-

tiques. La communauté politique n'est pas définie par le rassemblement de tous ceux qui ont la même appartenance. Elle est définie par l'ensemble des litiges sur l'appartenance. Elle est la communauté fondée sur le partage de ces litiges.

Le discours aujourd'hui très répandu en France sur l'«universalisme républicain» est précisément fondé sur la confusion de ces deux universels: l'universel de l'appartenance, c'est-à-dire, en définitive, celui de l'État, et l'universel de la politique, celui de la construction litigieuse des cas d'universalité. Je prendrai un exemple contemporain de cette confusion, concernant le problème de l'égalité des chances. Toutes sortes de polémiques sont aujourd'hui lancées en France, au nom de l'universalisme républicain, contre toute politique volontariste de rétablissement des équilibres au profit des catégories traditionnellement défavorisées. On oppose ainsi à la politique de la parité hommes/femmes l'affirmation d'un universel républicain indifférent à la naissance. Or, l'universel politique n'a pas précisément jamais été «indifférent» à la naissance. L'universalisme républicain s'est fondé sur un déni bien spécifique du principe de naissance. Exclure la naissance du principe de la politique signifiait exclure de l'universel politique la catégorie vouée à la naissance. L'indifférence recélait ainsi la différence en son sein. Et c'est bien sur ce double jeu de l'indifférence, et sur ses éventuels retournements, que la subjectivation politique féministe s'est construite. Le

combat sur la parité est une de ces formes de subjectivation qui remettent en scène le rapport de la différence et de l'indifférence. Et sa dénonciation «universaliste» est l'oubli de cet écart qui définit la politique. La parité ne définit pas deux groupes d'ayant-droits à la chose commune. Elle définit le rapport politique dissensuel de l'égalité à l'inégalité. Or, la communauté politique est faite de cela: non pas d'appartenances additionnées, non pas d'une grande appartenance qui les nie toutes, mais des conflits sur l'appartenance. Ainsi, le conflit sur la parité n'est-il pas une perte mais un enrichissement de l'universalité politique. Tout comme le sont ces conflits sur l'immigration et ces mouvements de sans-papiers qui rouvrent le conflit sur l'appartenance et définissent de nouveaux cas d'universalité, des nouvelles formes de manifestation de la citoyenneté en acte.

Il fallait, je crois, partir de cette redéfinition de la citoyenneté pour poser la question qui est au cœur des préoccupations actuelles: cette montée des identitarismes qui accompagne, d'une manière apparemment contradictoire, le phénomène de la mondialisation. Au moment même où l'on annonce la fin des frontières, la circulation généralisée et village planétaire, on voit en effet tout autre chose: la montée nouvelle des identitarismes et notamment de leurs formes extrêmes, avec les nouvelles guerres d'ethnies et de religions. Mais le phénomène identitaire ne peut être réduit à ces phénomènes extrêmes. Il est inscrit au cœur même

de la rationalité étatique contemporaine sous le nom de consensus. Le consensus, c'est en effet la négation de la communauté politique du litige, la réduction des sujets et des conflits politiques aux problèmes d'intérêts de groupe sociaux et à des calculs d'optimisation des profits et pertes des uns et des autres. La logique consensuelle est ainsi elle-même une logique identitaire. Elle ne veut connaître que des groupes et des individus réels, porteurs de leurs intérêts, droits et valeurs respectifs. Elle ne veut connaître que ces monades bien individualisées et réfléchissant toutes une même loi d'adéquation des parts et des parties, une même adéquation entre les formes de la production des richesses et les formes de production des individualités. Elle imagine un monde d'agents économiques qui sont en même temps des sujets de droit et elle invente une citoyenneté comme utopie de cette adéquation. Nous retrouvons ainsi l'«entreprise citoyenne» ou la «ville citoyenne». L'individu citoyen est conçu lui-même comme le lieu d'un échange harmonieux entre droits et énergies productives. Et là même où le modèle vient heurter un peu trop fort la réalité du chômage et de ses séquelles, on invente des citoyennetés ad hoc, des citoyennetés pour exclus. À la place du travail, des droits et des capacités perdues, on s'attache à redonner à ces «exclus» cette «identité», cette conscience d'appartenance qu'on pose comme principe de toute capacité.

Ainsi la logique consensuelle en vient-elle à identifier la citoyenneté à

son exact contraire: l'utopie d'un monde où chacun, selon la formule platonicienne, ne ferait rien d'autre que «sa propre affaire». Elle ramène la politique à son contraire, la police. Et, de ce point de vue, il n'y a pas d'opposition entre logique étatique et logique de la mondialisation. On décrit volontiers la mondialisation comme perte de pouvoir des États. Mais la logique de l'État en général est d'abord une logique de dépolitisation. L'État cherche sans cesse à ramener les litiges de la politique aux problèmes de la gestion des populations, à ramener l'universel conflictuel de la politique à son universel de statut. Son universel à lui, c'est la logique de l'arkhè comme commandement pur, ayant ramené à sa seule abstraction tout les titres à gouverner mais surtout ayant supprimé toute division de l'arkhè. Mais l'arkhè non divisée, cela veut dire proprement la suppression de la politique, le retour à la simple logique de la domination. Et la prétention d'universalité abstraite de l'État se scinde à nouveau en deux, dans les deux grandes formes du gouvernement de la naissance et du gouvernement de la richesse. Et c'est bien ce qu'atteste la division actuelle du monde en pays gouvernés par le pouvoir mondial anonyme de la richesse et pays livrés à la loi archaïque du sang, du sol ou de la filiation divine.

Mais aussi la loi identitaire fait retour dans les États consensuels sous la forme crue des formes nouvelles de racisme et de xénophobie. On interprète volontiers ces phénomènes comme man-

ifestations de retard ou de réaction des laissés-pour-compte de la modernisation. Mais ils ne sont pas contradictoires avec le consensus; ils sont la forme extrême du principe identitaire propre au consensus. La logique consensuelle s'attache à détruire les sujets supplémentaires, les altérités construites, polémiques, du dissensus politique. Mais ce qui reste, quand on a nettoyé ces modes de subjectivation qui sont en supplément au compte des parties réelles de la société et des altérités polémiques qu'ils construisent, c'est effectivement le règne des identités et des altérités nues. Là où il y a avait un ouvrier ou un prolétaire immigré, ne reste alors que l'immigré, porteur d'une identité nue qui apparaît comme corps en trop et menace pour «notre» identité. Les politiciens respectables et consensuels dénoncent ces nouveaux déchaînements racistes. Mais, d'une part, ceux-ci ne sont que le produit de l'effacement consensuel de l'altérité politique, la forme extrême de la requête identitaire propre au consensus. D'autre part, ces politiciens sont eux-mêmes attelés à la tâche de garder les frontières. Le monde «sans frontières» du gouvernement de la richesse doit bien garder la frontière qui le sépare de l'autre monde, de ces pays qui ne sont pas encore assez riches pour se payer, comme on dit, le «luxe de la démocratie» et sont en conséquence «mieux» là où ils sont, dans les territoires commis à la garde des ancêtres et de la divinité.

On peut séparer les nouveaux déchaînements identitaires de la logique

«raisonable» des État consensuels à l'heure de la mondialisation. La destruction consensuelle des formes conflictuelles de la citoyenneté politique contribue sans cesse à ce partage du monde entre le gouvernement de la richesse et le gouvernement de la naissance. Il entretient, pour prix de la disparition programmée des «crispation» politiques et des «archaïsmes» égalitaires, le retour des vrais archaïsmes, le retour aux formes prépolitiques de la loi de la naissance et du déchaînement contre l'altérité nue de l'autre. À contre-courant de la sagesse consensuelle, il faut alors se souvenir que ce sont précisément les formes dissensuelles de la subjectivation politique qui ont opéré hier ces intégrations qu'on déclare aujourd'hui impossibles. Ce n'est pas par le seul principe d'universalité républicaine que les immigrés de la France d'hier, les familles

de travailleurs polonais, italiens ou espagnols se sont intégrés au début du siècle à la citoyenneté française. Pas non plus par la seule médiation de leur culture propre. C'est par les formes mêmes du conflit des classes qu'ils ont été inclus dans cette subjectivité ouvrière construite en supplément à la réalité sociologique du «monde du travail» et de ses composantes. Le dissensus n'est pas le monde archaïque du conflit à laquelle il faudrait faire succéder le dialogue moderne entre partenaires sociaux ou communautés culturelles. Il est la forme même de la rationalité politique. Cette forme n'est vivante qu'au prix de récuser toute assimilation de la citoyenneté à un statut, de maintenir la double distinction qui sépare la citoyenneté de l'appartenance culturelle et l'universel politique de l'universel étatique.

