

## POLITIQUE, IDENTIFICATION, SUBJECTIVATION

Qu'est-ce que *le* politique, nous est-il demandé ? Je répondrai au plus court : le politique est la rencontre de deux processus hétérogènes. Le premier est celui du gouvernement. Il consiste à organiser le rassemblement des hommes en communauté et leur consentement et repose sur la distribution hiérarchique des places et des fonctions. Je donnerai à ce processus le nom de police.

Le second est celui de l'égalité. Il consiste dans le jeu des pratiques guidées par la présupposition de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui et par le souci de la vérifier. Le nom le plus propre à désigner ce jeu est celui d'émancipation. En dépit des analyses de Lyotard, je ne vois pas de lien nécessaire entre l'idée de l'émancipation et le grand récit d'un tort et d'une victime universels. Il est exact que le traitement d'un tort est la forme universelle de la rencontre entre le processus policier et le

processus égalitaire. Mais cette rencontre elle-même fait question. Il est possible en effet d'arguer que toute police dénie l'égalité et que les deux processus sont incommensurables l'un à l'autre. C'est la thèse du grand penseur de l'émancipation intellectuelle, Joseph Jacotot, que j'ai développée dans *Le Maître ignorant*. Selon lui seule est possible l'émancipation intellectuelle des individus. Cela veut dire qu'il n'y a pas de scène politique. Il y a seulement la loi de police et la loi d'égalité. Pour que cette scène existe, nous devons changer la formule. Au lieu de dire que toute police dénie l'égalité, nous dirons que toute police *fait tort* à l'égalité. Nous dirons alors que le politique est la scène sur laquelle la vérification de l'égalité doit prendre la forme du traitement d'un tort.

Nous avons alors trois termes : la police, l'émancipation et le politique. Si nous voulons insister sur leur entrelacement, nous pouvons donner au procès d'émancipation le nom de *la* politique. Nous distinguerons alors la police, *la* politique et *le* politique. *Le* politique sera le terrain de la rencontre entre la politique et la police dans le traitement d'un tort.

Une conséquence importante se tire de là : la politique n'est pas l'actualisation du principe, de la loi ou du « propre » d'une communauté. La politique n'a pas d'*arkhè*. Elle est, au sens strict, anarchique. C'est ce qu'indique le nom



même de *démocratie*. Comme Platon l'a marqué, la démocratie n'a pas d'*arkhè*, pas de mesure. La singularité de l'acte du *dèmos*, un *krateîn* au lieu d'un *arkhein*, témoigne d'un désordre ou mécompte originaire. Le *dèmos* est à la fois le nom de la communauté et le nom de sa division, le nom du traitement d'un tort. Au-delà de tout litige particulier, la « politique du peuple » fait tort à la distribution policière des places et des fonctions, parce que le peuple est toujours plus et moins que lui-même. Il est le pouvoir de l'*un-en-plus* qui brouille l'ordre de la police.

L'impasse actuelle de la réflexion et de l'action politiques est due, selon moi, à l'identification de la politique à la manifestation du *propre* d'une communauté. Ce peut être la grande communauté ou les petites. Ce peut être l'identification du principe du gouvernement au propre de la communauté au titre de l'universel, de la loi ou de l'État de droit. Ce peut être, à l'inverse, la revendication d'identité des « minorités » contre l'hégémonie de la culture et de l'identité dominantes. La grande et les petites communautés peuvent échanger les accusations de « tribalisme » ou de « barbarie ». L'une et l'autre peuvent avoir raison dans leurs accusations et tort dans leurs prétentions. Je ne dis pas que les unes et les autres sont équivalentes ou que leurs conséquences sont semblables. Je

dis simplement qu'elles reposent sur la même identification discutable. Car c'est le principe de la police que de se présenter comme l'actualisation du propre de la communauté, de transformer les règles du gouvernement en lois naturelles de la société. Mais si la politique diffère de la police, elle ne peut reposer sur une telle identification. On objectera peut-être que l'idée d'émancipation s'est elle-même présentée historiquement sous la forme de l'*auto-émancipation* des travailleurs. Mais on sait aussi que le grand mot d'ordre de cette « auto-émancipation » a été la lutte contre « l'égoïsme ». Ce n'est pas seulement une affaire de morale — le dévouement de l'individu à la communauté. C'est aussi une affaire de logique : la politique de l'émancipation est la politique d'un propre impropre. La logique de l'émancipation est une *hétérologie*.

Exprimons-le autrement : le processus de l'émancipation est la vérification de l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre. Il est toujours mis en œuvre au nom d'une catégorie à laquelle on dénie le principe de cette égalité ou sa conséquence — travailleurs, femmes, Noirs ou autres. Mais la mise en œuvre de l'égalité n'est pas pour autant la manifestation du propre ou des attributs de la catégorie en question. Le nom d'une catégorie victime d'un tort et invoquant ses droits est



même de *démocratie*. Comme Platon l'a marqué, la démocratie n'a pas d'*arkhè*, pas de mesure. La singularité de l'acte du *dèmos*, un *krateîn* au lieu d'un *arkhein*, témoigne d'un désordre ou mécompte originaire. Le *dèmos* est à la fois le nom de la communauté et le nom de sa division, le nom du traitement d'un tort. Au-delà de tout litige particulier, la « politique du peuple » fait tort à la distribution policière des places et des fonctions, parce que le peuple est toujours plus et moins que lui-même. Il est le pouvoir de l'*un-en-plus* qui brouille l'ordre de la police.

L'impasse actuelle de la réflexion et de l'action politiques est due, selon moi, à l'identification de la politique à la manifestation du *propre* d'une communauté. Ce peut être la grande communauté ou les petites. Ce peut être l'identification du principe du gouvernement au propre de la communauté au titre de l'universel, de la loi ou de l'État de droit. Ce peut être, à l'inverse, la revendication d'identité des « minorités » contre l'hégémonie de la culture et de l'identité dominantes. La grande et les petites communautés peuvent échanger les accusations de « tribalisme » ou de « barbarie ». L'une et l'autre peuvent avoir raison dans leurs accusations et tort dans leurs prétentions. Je ne dis pas que les unes et les autres sont équivalentes ou que leurs conséquences sont semblables. Je

dis simplement qu'elles reposent sur la même identification discutable. Car c'est le principe de la police que de se présenter comme l'actualisation du propre de la communauté, de transformer les règles du gouvernement en lois naturelles de la société. Mais si la politique diffère de la police, elle ne peut reposer sur une telle identification. On objectera peut-être que l'idée d'émancipation s'est elle-même présentée historiquement sous la forme de l'*auto-émancipation* des travailleurs. Mais on sait aussi que le grand mot d'ordre de cette « auto-émancipation » a été la lutte contre « l'égoïsme ». Ce n'est pas seulement une affaire de morale — le dévouement de l'individu à la communauté. C'est aussi une affaire de logique : la politique de l'émancipation est la politique d'un propre impropre. La logique de l'émancipation est une *hétérologie*.

Exprimons-le autrement : le processus de l'émancipation est la vérification de l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre. Il est toujours mis en œuvre au nom d'une catégorie à laquelle on dénie le principe de cette égalité ou sa conséquence — travailleurs, femmes, Noirs ou autres. Mais la mise en œuvre de l'égalité n'est pas pour autant la manifestation du propre ou des attributs de la catégorie en question. Le nom d'une catégorie victime d'un tort et invoquant ses droits est



toujours le nom de l'anonyme, le nom de n'importe qui.

C'est ainsi qu'on peut sortir du débat sans issue entre universalité et identité. Le seul universel politique est l'égalité. Mais celle-ci n'est pas une valeur inscrite dans l'essence de l'humanité ou de la raison. L'égalité existe et fait effet d'universalité pour autant qu'elle est mise en acte. Elle n'est pas une valeur que l'on invoque mais un universel qui doit être présupposé, vérifié et démontré en chaque cas. L'universalité n'est pas le principe de la communauté auquel on opposerait les situations particulières. Elle est un opérateur de démonstrations. Le mode d'efficacité de l'universalité en politique, c'est la construction, discursive et pratique, d'une vérification polémique, un cas, une démonstration. La place de la vérité n'y est pas celle du fondement ou de l'idéal. Elle est toujours un *topos*, le lieu d'une subjectivation dans une procédure d'argumentation. Son langage est toujours idiomatique. Mais l'idiomatique n'est pas le tribal. C'en est le contraire. Quand des groupes victimes d'une injustice entrent dans le traitement d'un tort, ils se réfèrent généralement à l'humanité et à ses droits. Mais l'universalité ne réside pas dans les concepts ainsi invoqués. Elle réside dans le processus argumentatif qui démontre leurs conséquences, qui dit ce qui résulte du fait que l'ouvrier est un

citoyen, le Noir un être humain, etc. Le schéma logique de la protestation sociale en général peut se résumer ainsi : est-ce que nous appartenons ou non à telle catégorie — citoyens, hommes, etc. — et qu'est-ce qui en résulte ? L'universalité politique n'est pas dans *homme* ou dans *citoyen*. Elle est dans le « *qu'est-ce qui en résulte ?* », dans sa mise en œuvre discursive et pratique.

Cette universalité peut se développer par la médiation de catégories particulières. Par exemple, dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle, des ouvriers peuvent construire leur grève en forme de question : les ouvriers français appartiennent-ils à cet ensemble, les Français que la Constitution déclare égaux devant la loi ? La question peut devenir encore plus paradoxale. Par exemple les premières militantes féministes françaises peuvent la formuler ainsi : une Française est-elle un Français ? Cette formulation peut sembler absurde ou scandaleuse. Mais des phrases « absurdes » de ce genre peuvent être beaucoup plus productives, dans le processus de l'égalité, que la simple affirmation que les ouvriers sont des ouvriers et les femmes des femmes. Elles ne permettent pas seulement de manifester une faille logique qui dévoile elle-même les tours de l'inégalité sociale. Elles permettent aussi d'articuler cette faille comme une relation, de transformer le non-lieu logique en lieu d'une



démonstration polémique. La construction de ces cas de l'égalité n'est pas l'œuvre d'une identité en acte ou la démonstration des valeurs spécifiques d'un groupe. Elle est un processus de subjectivation.

Qu'est-ce qu'un processus de subjectivation ? C'est la formation d'un *un* qui n'est pas un *soi* mais la relation d'un *soi* à un autre. C'est ce qu'on peut montrer exemplairement sur le nom apparemment identitaire de « prolétaire ». L'une de ses premières occurrences dans la France moderne est le procès fait à Auguste Blanqui en 1832. À la question du procureur sur sa profession, Blanqui répond « prolétaire ». Le procureur objecte : « ce n'est pas une profession ». Et Blanqui, à son tour : « C'est la profession de la majorité de notre peuple, qui est privée de droits politiques. » Du point de vue policier, le procureur avait raison : prolétaire n'est pas un métier, et Blanqui n'était pas ce qu'on appelle habituellement un travailleur. Mais du point de vue politique, c'est Blanqui qui avait raison : prolétaire n'est pas le nom d'un groupe social sociologiquement identifiable. C'est le nom d'un hors-compte, d'un *outcast*. En latin, *proletarii* veut seulement dire : ceux qui se reproduisent, ceux qui simplement vivent et se reproduisent sans posséder ni transmettre un nom, sans être comptés comme partie dans la constitution symbolique de la cité. *Prolétaire* était donc un nom

propre à convenir aux travailleurs, comme nom de n'importe qui, nom des *outcasts*, en entendant par là non les parias, mais ceux qui n'appartiennent pas à l'ordre des classes et sont par là même la dissolution virtuelle de cet ordre (la classe, dissolution de toutes les classes, disait Marx). Un processus de subjectivation est ainsi un processus de désidentification ou de déclassification.

Autrement dit, un sujet est un *in-between*, un entre-deux. *Prolétaires* fut le nom « propre » à des gens qui étaient *ensemble* pour autant qu'ils étaient *entre* : entre plusieurs noms, statuts ou identités ; entre l'humanité et l'inhumanité, la citoyenneté et son déni ; entre le statut de l'homme de l'outil et celui de l'être parlant et pensant. La subjectivation politique est la mise en acte de l'égalité — ou le traitement d'un tort — par des gens qui sont ensemble pour autant qu'ils sont entre. C'est un croisement d'identités reposant sur un croisement de noms : des noms qui lient le nom d'un groupe ou d'une classe au nom de ce qui est hors-compte, qui lient un être à un non-être ou à un être-à-venir.

Ce réseau a une propriété remarquable : il comporte toujours une identification impossible, une identification qui ne peut être incarnée par ceux ou celles qui l'énoncent. « Nous sommes les damnés de la terre » est le type de phrase qu'aucun damné de la terre ne pronon-



cera jamais. Plus près de nous, la politique, pour ma génération, a reposé sur une identification impossible — une identification aux corps des Algériens battus à mort et jetés à la Seine par la police française, au nom du peuple français, en octobre 1961. Nous ne pouvions pas nous identifier à ces Algériens mais nous pouvions mettre en question notre identification avec le « peuple français » au nom duquel ils avaient été mis à mort. Nous pouvions donc agir comme sujets politiques dans l'intervalle ou la faille entre deux identités dont nous ne pouvions assumer aucune. Ce processus de subjectivation n'avait pas de nom propre, mais peut-être a-t-il trouvé son « vrai » nom dans le slogan de 1968 « Nous sommes tous des juifs allemands » — une identification erronée, une identification impossible à l'égard de ceux qui se nommaient ainsi comme de ceux qu'ils nommaient. Si le mouvement a commencé avec cette phrase, son déclin peut être emblématisé dans la contre-affirmation énoncée quelques années plus tard par le titre d'un article publié par un de ses anciens porte-parole : « Nous ne sommes pas tous nés prolétaires. » Certainement nous ne le sommes pas. Mais *qu'est-ce qui en résulte ?* Ce qui en résultait là, c'était l'impossibilité de tirer des conséquences d'un « être » qui était un non-être, d'une identification à un n'importe qui sans corps. Or la démonstration

de l'égalité noue toujours la logique syllogistique du *ou bien/ou bien* (sommes-nous ou non des citoyens, des êtres humains, etc.) à la logique paratactique d'un « nous le sommes *et* nous ne le sommes pas ».

La logique de la subjectivation politique est ainsi une hétérologie, une logique de l'autre, selon trois déterminations de l'altérité. Premièrement, elle n'est jamais la simple affirmation d'une identité, elle est toujours en même temps le déni d'une identité imposée par un autre, fixée par la logique policière. La police veut en effet des noms « exacts », qui marquent l'assignation des gens à leur place et à leur travail. La politique, elle, est affaire de noms « impropres », de *misnomers* qui articulent une faille et manifestent un tort. Deuxièmement, elle est une démonstration, et une démonstration suppose toujours un autre à qui elle s'adresse, même si cet autre refuse la conséquence. Elle est la constitution d'un lieu commun, même si ce n'est pas le lieu d'un dialogue ou d'une recherche de consensus sur le mode habermassien. Il n'y a pas de consensus, pas de communication sans dommage, pas de règlement du tort. Mais il y a un lieu commun polémique pour le traitement du tort et la démonstration de l'égalité. Troisièmement la logique de la subjectivation comporte toujours une identification impossible.



Il faut négliger la complexité de cette logique pour opposer le passé des grands récits et de la victime universelle et le présent des petits récits. Le prétendu grand récit du peuple et du prolétariat était lui-même fait d'une multiplicité de jeux de langage et de démonstrations. Et le concept de récit, lui-même, est aussi discutable que celui de culture. Tous deux ramènent une intrigue argumentative à une voix et cette voix à la manifestation d'un corps. Mais la vie de la subjectivation politique est faite de la distance de la voix au corps, de l'intervalle entre les identités. Les concepts de récit et de culture ramènent la subjectivation à une identification. Le processus de l'égalité est celui de la différence. Mais la différence n'est pas la manifestation d'une identité différente ou le conflit entre deux instances identitaires. Le lieu de manifestation de la différence n'est pas le « propre » d'un groupe ou sa culture. C'est le *topos* d'un argument. Et le lieu d'exposition de ce *topos* est un intervalle. Le lieu du sujet politique est un intervalle ou une faille : un *être-ensemble* comme *être-entre* : entre les noms, les identités ou les cultures.

Assurément c'est une position inconfortable. Et l'inconfort donne lieu au développement du discours métapolitique. La métapolitique est l'interprétation de la politique du point de vue de la police. Elle tend à interpréter l'hétérologie

comme illusion, les intervalles et les failles comme signes de non-vérité. Le paradigme de l'interprétation métapolitique, c'est l'interprétation marxiste de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, qui fait de la différence de l'homme et du citoyen le signe même de la tromperie. Derrière l'identité céleste du citoyen il y a l'identité terrestre de l'homme, c'est-à-dire du propriétaire. De nos jours la métapolitique raisonne plutôt à l'envers. Elle nous dit que l'homme et le citoyen se confondent dans la figure de l'individu libéral, jouissant naturellement des valeurs universalistes des droits de l'homme, incarnées dans les institutions de nos démocraties. La politique de l'émancipation récuse l'une et l'autre assimilation. Elle affirme que l'universalité des déclarations des droits est celle des argumentations qu'elles autorisent. Or celles-ci sont rendues possibles, dans le cas français, par l'intervalle même qui sépare les deux termes d'homme et de citoyen et autorise ainsi le recours de l'un à l'autre, la mise en scène d'innombrables démonstrations de droits, incluant les droits de ceux ou celles qui ne sont compté(e)s ni comme hommes ni comme citoyens.

De là on peut tirer des conclusions contrastées quant au présent. D'un côté, nous ne sommes pas enfermés dans l'alternative de l'universalisme ou de l'identitarisme. L'alterna-



tive est bien plutôt entre subjectivation et identification. Elle n'oppose pas l'universalisme et le particularisme, mais deux idées de la multiplicité. Aussi le discours « universaliste » peut-il se révéler tout aussi « tribal » que le discours communautaire. C'est ainsi qu'au temps de la guerre du Golfe plus d'un chantre de l'universalisme s'est transformé en chantre du militarisme, des armes « propres » et de la mort sans détail. La véritable opposition sépare plutôt le tribal et l'idiomatique. La politique « idiomatique » construit un lieu de l'universel, un lieu de démonstration de l'égalité. Elle écarte le dilemme sans espoir qui oppose la grande communauté et les petites au profit d'une communauté des intervalles.

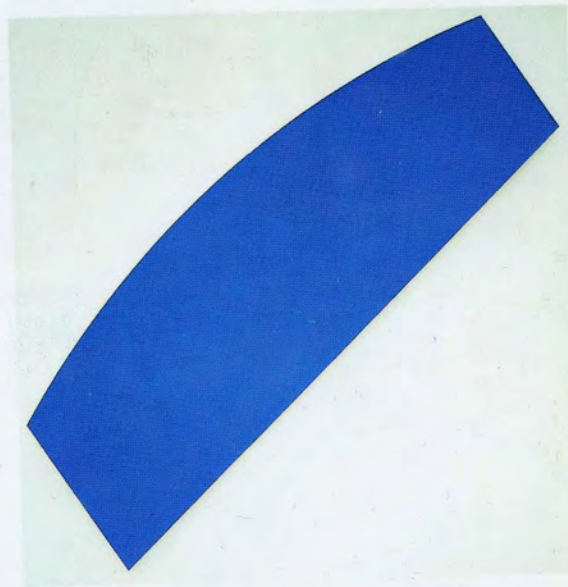
Mais sortir de ce dilemme, c'est aussi prendre la mesure exacte des nouvelles formes du racisme et de la xénophobie. En France notamment celles-ci ne peuvent être versées au simple compte des problèmes sociaux objectifs nés de l'accroissement des populations immigrées. Elles sont bien plutôt l'effet d'un effondrement de l'hétérologie politique. Il y a trente ans, nous étions tous des « juifs allemands », c'est-à-dire que nous portions des noms « impropres », dans la culture politique du conflit. Aujourd'hui nous avons de « bons » noms : nous sommes européens et xénophobes. C'est la faillite de la forme politique, polymorphique, de l'altérité qui laisse

la place à une nouvelle figure infra-politique de l'autre. Objectivement nous n'avons guère plus d'immigrants qu'il y a trente ans. Subjectivement, nous en avons beaucoup plus. C'est qu'ils avaient alors un autre nom, un nom politique : ils étaient des prolétaires. Depuis lors ils ont perdu ce nom relevant de la subjectivation politique pour retenir leur seul nom « objectif », c'est-à-dire identitaire. Cet autre qui n'a pas d'autre nom devient alors pur objet de haine et de rejet.

Le « nouveau » racisme est la haine de l'autre qui occupe le terrain quand la polémique politique s'efface. La culture politique du conflit peut avoir entraîné des conséquences décevantes. Mais elle a aussi été un moyen de régler ce qui se tient en-deçà de la politique : l'identification de la figure de l'autre à l'objet de haine. La passion identitaire est affaire de peur : la peur indéterminée qui trouve sur le corps de l'autre son objet. La mise en scène politique, hétérologique, de l'autre a aussi été un moyen de civiliser cette peur. Les résurgences présentes du racisme et de la xénophobie signifient alors un effondrement de la politique, le retour du traitement politique du tort à la haine primordiale. La question alors n'est plus simplement d'affronter un « problème politique ». Elle est de réinventer la politique.



Jacques Rancière  
Aux bords  
du politique



folio essais