

Guillaume Sibertin-Blanc*

Psychanalyse, différences anthropologiques et formes politiques : pour introduire la différence intensive

On est toujours stupéfait par la répétition de la même histoire : la modestie des revendications de minorités, au début, jointe à l'impuissance de l'axiomatique à résoudre le moindre problème correspondant.¹

Le titre de ce texte ne désigne qu'approximativement son contenu, en reliant son point de départ à ce qui reste pour l'instant l'horizon d'une recherche². Ce point de départ, c'est une interrogation sur les « différences anthropologiques », sur la façon dont les formations discursives de la politique moderne, « bourgeoise » et « révolutionnaire » à la fois, en ont changé le statut et les enjeux, et sur la force de déstabilisation critique que la psychanalyse a eu, peut avoir, pourrait regagner (tout dépend du diagnostic que l'on en fait aujourd'hui), dans les investissements politiques des différences anthropologiques. De cette interrogation, j'emprunterai les grandes lignes de problématisation à celle proposée depuis la fin des années 1980 par Étienne Balibar, pour des raisons qui apparaîtront rapidement³. Mais l'hypothèse vers laquelle je voudrais cheminer – quitte à la lancer au devant de cette esquisse qui n'en posera finalement que quelques bornes – est que la pensée psychanalytique ne peut prendre une efficacité critique qu'à la condition de se laisser travailler par *des* anthropologies *autres*, ou pour le dire autrement, à la condition que la pensée psychanalytique mène jusqu'au bout ce qui fait son tranchant – tirer toutes les conséquences de l'hétéronomie de

7

¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 588.

² Ce texte est tiré d'une communication prononcée lors du VIII^e colloque de la Société Internationale de Psychanalyse et de Philosophie : « *Psychoanalysis and the Forms of the Political* », à l'USP de Sao Paulo, le 23 novembre 2015.

³ Ses premières formulations remontent à l'analyse de ce qu'il a appelé « la proposition d'égaliberté », occasionnée en 1989 par le bicentenaire de la révolution française, et rééditée il y a quelques années dans *La Proposition d'égaliberté* (Paris, PUF, 2010) ; on en suivra des jalons ultérieurs au fil des textes regroupés plus récemment dans *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (Paris, PUF, 2011).

la pensée –, en s’enseignant à des pensées non moins *étrangères* que celles du désir inconscient. Ce serait donc se référer ici à une *deuxième* problématisation des différences anthropologiques, celle dont témoignent certaines recherches (sur la même séquence des dernières décennies que celles de Balibar – bien que les unes et les autres ne se croisent pas) en anthropologie disciplinaire, comme celles initiées par Marilyn Strathern dans sa vaste entreprise de repotentialisation réciproque de la lutte féministe et de la contre-anthropologie mélanésienne de nos catégories de personne, de chose et d’échange, et celles développées par Viveiros de Castro depuis son ethnographie des Araweté. Le fait que Balibar d’un côté, Viveiros de Castro de l’autre, puissent être lus aujourd’hui sur le plan philosophique comme les continuateurs de deux des critiques les plus radicales de « l’humanisme théorique » des années 1960-1970 – celle d’Althusser, celle de Deleuze et Guattari –, ne rend que d’autant plus intéressante la façon dont, *à travers cet anti-humanisme*, s’est trouvée désormais reposée la question anthropologique, aussi bien du point de vue d’une logique de l’inconscient que du point de vue des langages dans lesquels nous pensons et affrontons des problèmes « politiques ».

Mais ce serait là plutôt l’horizon de ce que je proposerai ici en prenant un autre point d’entrée, afin de réviser une tentative entreprise il y a quelques années⁴ : celle d’une topique du sujet de la politique, ou d’une forme d’écriture de la politique « moderne » et des apories typiques qui travaillent ses régimes discursifs, qui permettrait de corréliser la question de la subjectivation politique à celle de l’inconscient, mais qui permettrait de le faire, non pas au niveau d’une « psychanalyse appliquée », ni au niveau d’une « psychologie politique », mais sur le plan d’une problématisation de ce qui se répète dans la politique, et de ce qui fait « symptôme » dans cette répétition. Sans doute il y a bien des manières différentes de concevoir la modernité politique, de la définir, et donc d’en mettre en question non seulement l’ouverture mais du même coup, fût-ce hypothéti-

8

⁴ G. Sibertin-Blanc, « Généalogie, topique, symptomatologie de la subjectivation politique : questions-programme pour un concept politique de minorité », *Dissensus. Revue de philosophie politique de l’Université de Liège*, n° 5, mai 2013, p. 102-122 ; *Causes mineures. Essai sur le sujet politique*, Thèse d’habilitation, Université Toulouse-Jean Jaurès, juillet 2013 ; « Le peuple qui manque, des symptômes au sujet : pour une écriture topologique des “trois concepts de la politique” de Balibar », conférence à l’Institut de Philosophie et de Théorie Sociale de Belgrade, 23 octobre 2013, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=JbwGsgYrD9E>.

quement, la clôture. Celle que je proposerai consisterait à la relier à trois composantes : *a/* la modernité politique se caractérise par l'instauration d'un ordre de *répétition*, dont il faut comprendre la logique pour en saisir le jeu *contraignant* ; *b/* elle se caractérise par *l'équivocité* de son sujet, ou l'équivocité des figures de la subjectivation politique, qui n'est pas seulement l'envers de cette répétition mais surtout la seule manière de la rendre productive subjectivement et politiquement ; *c/* elle se caractérise enfin par un rapport contradictoire entre l'*universalité* de son discours et sa *limite*, ou encore, par la contradiction entre une formation discursive dans laquelle « tout est politique » au moins virtuellement (ou au sein de laquelle aucune exclusion du champ politique n'est à l'abri d'être politisée à son tour), et une limite qu'elle affronte moins comme la frontière qui la sépare « extensivement » de son autre (comme « *non-politique* »), que sous la forme *intensive* de son abolition interne (comme « *impolitique* »). Ce sont les trois points que j'aborderai successivement, en tâchant de pointer simplement au fil du propos les déplacements du problème des différences anthropologiques.

1. Une répétition sans essence : la déclaration révolutionnaire de la politique, son universalité intensive, sa contradiction anthropologico-politique

Si la « modernité politique » se caractérise par la répétition, c'est en un sens dont la singularité peut s'approcher d'abord négativement. C'est une répétition qui n'est pas le résultat d'une conception préexistante de l'histoire, par exemple celle qui, courbant le temps sur un mouvement cyclique, rendrait compte du retour du même. Mais ce n'est pas non plus une répétition résultant du seul caractère structurel de certains types de rapports de pouvoir, de domination ou d'exploitation, qui fonderait la valeur objective des analogies que l'on peut établir par la comparaison des situations, des formes et institutions de la conflictualité sociale, des « styles » de lutte, des logiques de mobilisation et d'organisation etc., et qui renverraient en dernière analyse à la reproduction historique de ces structures dans la longue durée. C'est au contraire la répétition d'une singularité, qui est d'abord la singularité d'un événement de discours, un énoncé corrélé à un acte d'énonciation inventant un type de position subjective elle-même inédite. Balibar en a analysé la structure en revenant à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen proclamée au début de la révolution française en 1789. Le site historico-politique en question est, non sans importance évidemment, mais secondaire, précisément parce que cette Déclaration, dans la matérialité

même de son énoncé, fut immédiatement en *excès* par rapport aux acteurs qui l'inventaient. Ce pour quoi elle put être aussitôt reprise par d'autres agents qui, au moins dans l'esprit de certains de ses rédacteurs, n'y étaient pas comptés. À commencer par les femmes, et par les esclaves haïtiens.

L'interprétation balibarienne de la *Déclaration* de 1789 se distingue de deux autres plus usuelles : l'interprétation qui y voit la première institutionnalisation de l'idée moderne de *droit naturel*, qu'elle réaliserait sous sa forme radicale en *fondant* la citoyenneté dans les droits imprescriptibles d'une nature humaine ; l'interprétation critique dont Marx a fixé dans *La Question juive* la structure argumentative, démasquant sous la distinction des deux termes, « l'homme » et le « citoyen », la mystification juridico-politique universalisant sous les traits autonomes d'une citoyenneté « formelle » les rapports « égoïstes » et aliénants de la société civile où s'affaire, sous le masque idéalisé de « l'homme », l'individu « réel », c'est-à-dire le bourgeois. Ce sur quoi Balibar attire l'attention, au contraire, c'est le fait qu'il est *impossible*, dans les 17 articles originaux de la Déclaration, de tracer la moindre distinction entre le *contenu* des « droits de l'homme » et celui les « droits du citoyen ». Impossible, en particulier, de répartir les principes de liberté et d'égalité dans un ordre de primauté, de fondement ou de hiérarchie de normes.

De cette observation simple, les conséquences sont extrêmes, dans tous les sens du terme : radicales et excessives. Elle implique d'abord que les concepts d'égalité et de liberté énoncent moins des principes distincts ou même des valeurs complémentaires, que des qualificatifs immédiatement réciproques : ce qui est égal, c'est la liberté de tous (contre l'inégale liberté des privilèges de la noblesse) ; ce qui est libre, c'est l'affirmation d'égalité par ceux qui se reconnaissent réciproquement tels (contre l'égalité dans un commun assujettissement au pouvoir monarchique). D'où le mot-valise forgé par Balibar sur la base de la formule latine *aequa libertas* : une déclaration d'égaliberté, dont aucun des deux éléments ne peut être retranché sans détruire l'autre. Elle implique aussi que les droits de l'homme et les droits du citoyen sont rigoureusement coextensifs, et, partant, que leurs sujets respectifs (« l'homme », « le citoyen ») sont *indiscernables*. Ce n'est pas une identité stricte, mais *presque* ; c'est donc une contiguïté-limite, c'est-à-dire une *identification intensive*, en deçà de tout seuil d'une différence minimale assignable. Et cette identification intensive suffit à bouleverser à la fois l'ontologie du sujet politique (ou ce que signifie

exister politiquement) et le type d'universalité politique instituée par la Déclaration révolutionnaire. Elle a pour effet de produire un universel que Balibar qualifie à son tour d'intensif, cette fois au sens d'une universalité qui ne définit aucun ensemble en extension, qui ni ne quantifie un « genre » ni ne s'attribue en vertu d'une essence positive aux individus qui le composent : son sujet est moins un « tous » ou un « tout le monde », qu'un « *quiconque* » ou *n'importe qui*. D'où la coupure qu'elle opère par rapport aux institutions de la citoyenneté de l'Antiquité, de la Renaissance, ou de la ville libre de l'âge classique européen. Ces dernières faisaient de la citoyenneté le corrélat d'une *appartenance* (*polis* ou *civitas*) préalablement déterminée par un titre, un statut, une capacité ou une condition. L'universalité « civique-bourgeoise » ne définit ni ne se réfère à aucune appartenance déterminée. Elle définit au contraire un droit à la politique dont *aucun être humain* ne peut être légitimement exclu *quel que soit son statut ou sa condition*. Son idéalité a ceci de singulier de *ne définir théoriquement aucun ensemble extensif*, et pour conséquence d'*ouvrir pratiquement un champ indéfini* de contestation de toute frontière délimitant une communauté politique dont certains pourraient être exclus⁵.

Concluons ces brefs rappels en retenant encore de l'analyse de Balibar deux implications, l'une concernant le registre de répétition logée au cœur de la « modernité » politique, l'autre touchant à la question des différences anthropologiques évoquée pour commencer.

- 1) S'éclaire d'abord le lien entre la matérialité de l'énoncé de la Déclaration révolutionnaire et la structure contraignante de sa répétition. Balibar souligne lui-même que ce qu'il appelle l'universalité intensive de la déclaration d'égalité, est à l'évidence le pendant de « *son indétermination absolue* »⁶. L'effet de structure de la répétition, c'est d'abord l'écart entre la façon dont cette indétermination marque l'énoncé révolutionnaire, et la façon dont elle affecte le plan de son *énonciation*, et donc son éventuelle incidence performative. D'un côté, sur le plan de l'énoncé, son indétermination est précisément ce qui fait toute sa force : elle lui assure son ouverture indéfinie, où s'inscriront aussi bien, et ce dès la période révolutionnaire, « la revendication de droit des salariés ou des dépendants que celle des femmes ou celle des esclaves,

⁵ Voir É. Balibar, *La Proposition d'égalité*, op. cit., p. 60-63.

⁶ *Ibid.*, p. 72.

plus tard celle des colonisés »⁷. Mais sur l'autre face, cette indétermination fait aussi toute « la faiblesse pratique de l'énonciation » ; ou elle laisse ses conséquences entièrement sous la dépendance « de rapports de forces, et de leur évolution dans la conjoncture, où il faudra bien *construire pratiquement des référents* individuels et collectifs pour l'égaliberté, avec plus ou moins de prudence et de justesse, mais aussi d'audace et d'insolence contre les pouvoirs établis. *Il y aura tension permanente* entre les conditions qui déterminent historiquement la construction d'institutions conformes à la proposition d'égaliberté, et l'universalité excessive, hyperbolique de l'énoncé. Pourtant, il faudra toujours que celle-ci soit répétée, et *répétée à l'identique*, sans changement, pour que se reproduise l'effet de vérité sans lequel il n'y a pas de politique révolutionnaire »⁸.

- 2) Avant de tirer une nouvelle série de conséquences de cet écart et de cette tension entre la *matérialité* de cet énoncé hyperbolique, et l'*indétermination* du sujet et du référent de son énonciation, soulignons la contradiction qui se trouve immédiatement logée dans cette forme discursive. Pour en résumer sèchement le noyau, il suffit de remarquer ceci : l'universalité civique ne peut manquer de rencontrer la question des « différences anthropologiques »⁹, et cette rencontre ne peut manquer de se répéter incessamment du fait que cette universalité civique n'a pu être définie dans sa radicalité révolutionnaire qu'en étant immédiatement une universalité anthropologico-politique. Cela veut dire d'un côté que là où citoyenneté et humanité, existence politiquement affirmée et existence anthropologiquement qualifiée, deviennent rigoureusement coextensives en droit, l'universel égalitaire devient lui-même appropriable par tout mouvement d'émancipation luttant contre des inégalités *quelle que soit* la « différence », ou la « catégorie », au nom de laquelle ou depuis laquelle on s'approprie la déclaration politique. Mais en fusionnant ainsi l'anthropologique et le politique, cette universalité a pour revers que toute exclusion du champ politique devra nécessairement

12

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 72-73.

⁹ Voir É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2012, p. 466-515, « Fermeture : *Malêtre du sujet* : universalité bourgeoise et différences anthropologiques » ; repris modifiée dans « L'introuvable humanité du sujet moderne : l'universalité "civique-bourgeoise" et la question des différences anthropologiques », *L'Homme*, n° 203-204, 2012, p. 19-50.

se justifier d'une exclusion du champ même de l'humain (introduisant une contradiction dans l'universel anthropologique), et inversement, que toute différence anthropologique invoquée comme une inégalité interne à l'humain se prolongera dans, et justifiera un déni de « droit aux droits », c'est-à-dire d'accès à la politique (introduisant une contradiction dans l'universel égalitaire). Les différences anthropologiques, quelles qu'elles soient (et elles sont par définition aussi variables que non dénombrables *a priori*), entre les sexes, entre les générations, entre le corporel et le spirituel, ou entre le manuel et l'intellectuel, entre le normal et le pathologique, entre le vivant et le mort, etc., ne pourront être pensées comme des possibilités alternatives, complémentaires ou antithétiques de l'humain, *sans être aussi* inscrites, au moins potentiellement, non seulement dans des rapports d'inégalité et de servitude, mais dans des productions de *sous-humanités*, ou d'« humanité "défective" en race, en sexe, en déviance, en pathologie etc. ». Le terme même de différence, conclut Balibar, n'étant alors bien souvent que « l'euphémisme de cette exclusion et de ces discriminations, avant de devenir aussi, par un "renversement performatif", le mot d'ordre d'une revendication de droits, de dignité ou de reconnaissance dont la modalité politique demeure par définition problématique »¹⁰. Ce qui revient à dire que la répétition de la déclaration d'égaliberté est inextricablement liée à la répétition de cette contradiction anthropologico-politique elle-même, qui en est l'envers.

2. Divisions du concept de la politique, équivocité de son sujet, topique de sa cause

J'en viens à mon second moment, touchant à l'équivocité du sujet de la politique qui découle de cette construction. Je n'entends pas par là une équivocité empirique, qui va de soi au regard de la diversité des sites sociohistoriques, mais une équivocité conceptuelle, nécessaire, et irréductible tant que la politique se pratiquera et s'énoncera sous l'idéalité de l'universalité intensive et de la déclaration d'égaliberté. Elle doit en ce sens pouvoir faire l'objet d'une *déduction*, qui part de la « tension permanente » dont il vient d'être question entre la matérialité hyperbolique de son énoncé (en excès sur ses appropriations particulières) et l'indétermination de son énonciation (en défaut par rapport aux conditions particulières de son efficacité historique), et qui en suit les conséquences théoriques

¹⁰ É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, op. cit., p. 467.

pour le concept de la politique elle-même, et pour l'écriture des problèmes de la subjectivation politique que ce concept commande.

Il me semble que cette tension ne peut être transcrite conceptuellement, *a minima*, qu'au prix d'une division entre *plusieurs concepts de la politique*, et entre plusieurs figures de la subjectivation politique, entre lesquels il n'est pas question de « choisir » dans l'abstrait, mais qu'il ne s'agit pas davantage de projeter dans une complémentarité réconciliante ou une harmonie finale. Donc ni refouler la tension de la déclaration politique, ni lui chercher une résolution intellectuellement satisfaisante peut-être, mais perdant aussi la problématique même du champ politique. Autrement dit encore, et je me référerai à présent à un autre pan du travail de Balibar, celui initié par un texte de 1995 intitulé « Trois concepts de la politique : émancipation, transformation, civilité »¹¹, si la politique est d'abord un champ *problématique*, et non un espace d'« application » d'une théorie, ou même de « vérification d'une supposition » (Rancière), ou de validation d'une « hypothèse » (Badiou), c'est en raison de l'incomplétude de chacun de ses concepts, et donc de l'impossibilité de tenir pour autosuffisante la subjectivation politique que chacun permet de définir. Aucun ne peut se définir sans une référence différentielle ou négative aux autres, de sorte que les apories propres à chacun ne peuvent être repérées et analysées qu'en étant déplacées dans le système d'inscription d'un autre concept, qui les problématise théoriquement et pratiquement sous ses présupposés propres. Cela signifie en somme que la tension interne de la Déclaration révolutionnaire ne peut être analysée dans ses effets qu'au moyen de ce qu'il faut bien appeler en termes freudiens – mais ils sont en l'occurrence aussi althussériens – une *topique de la subjectivité politique*, servant d'analyseur de ces apories et de ces déplacements. On pourrait y voir en ce sens le dispositif minimal d'une *psychanalyse politique*, à la condition d'entendre par là, non pas une psychanalyse *de* la politique (du type *Massenpsychologie* des identifications collectives et des ressorts de la soumission à l'autorité), ni une psychanalyse *interprétative de* la politique (du type psychanalyse « appliquée »), mais un abord de la politique qui, en prenant en compte la matérialité de ses énoncés et les effets de subjectivation de ses signifiants, puisse soutenir le problème d'un maniement transférentiel de leur répétition. Ou encore : rendant possible un transfert des problèmes pris en impasse dans une écriture déterminée de la politique, par une translation ou une

14

¹¹ Repris deux ans plus tard en ouverture de *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

traduction vers une autre surface d'écriture qui les reformule – donc qui répète ses problèmes *autrement*, en répétant différemment leur répétition –, et partant qui les rende affrontables, politiquement et subjectivement.

Une *déduction*, donc...

- 1) Un premier concept de la politique serait déterminable par « l'universalité excessive [et] hyperbolique » de la déclaration d'égaliberté, et par la question de savoir comment cette universalité peut *en tant que telle* être subjectivée. Donc comment construire le sujet d'énonciation capable de se soutenir de son idéalité spécifique. Ce qui suppose une figure subjective déterminée par l'autonomie. Ou plus exactement, la politique se définit comme pratique d'« émancipation », dès lors qu'elle mobilise l'axiome d'un rapport circulaire, de présupposition réciproque, entre l'autonomie de la politique et l'autonomie de son sujet, dans la figure générique du *dèmos* comme multiple d'égalé liberté. Le contenu de ce premier concept de la politique comme émancipation, c'est la *répétition de la déclaration égalitaire pour elle-même* : c'est sa réitération par celles et ceux qui, chaque fois, se déclarent égaux, et qui ce faisant démontrent l'effet de vérité de cette déclaration. L'autonomie du sujet censé se subjectiver dans cette répétition a dès lors un statut logique ambivalent : cette autonomie doit être à la fois postulée comme un donné, ou du moins comme une disponibilité toujours réactivable, et performativement produite par les actes qui la démontrent à travers les luttes qui se font en son nom¹². Les deux énoncés canoniques de l'émancipation en découlent : pas d'émancipation possible qui serait octroyée par un tiers ; pas d'émancipation possible qui ne se fasse au détriment d'un tiers, par l'instauration d'un nouvel asservissement¹³. De là aussi le caractère circulaire de la sortie de l'état de minorité, qui doit toujours se présupposer elle-même : elle ne peut démontrer sa propre possibilité que par son effectuation même, mais ne peut s'effectuer sans faire de son effectuation la démonstration par récurrence de sa possibilité supposée (*il ne dépendait donc, il n'aura dépen-*

¹² D'où la thèse de Balibar suivant laquelle toute politique d'émancipation, même inscrite dans une constitution et un ordre sociopolitique de pouvoirs constitués, renvoie toujours à une dimension insurrectionnelle, même symbolique, mais qui doit aussi s'actualiser périodiquement, marquant un moment d'anarchie au cœur de l'ordre institué de la loi, et que celle-ci doit refouler en permanence par un supplément de pouvoir et de violence.

¹³ J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, p. 66-67.

du *que de nous...*¹⁴). Ce cercle est précisément le tour logique de la subjectivation d'un universel intensif, sous la figure d'une « communauté des égaux », comme dit Rancière, qui « ne saurait prendre consistance sous forme d'institution sociale », dont le trait égalitaire ne fonde ni n'organise aucune extension communautaire, et qui reste comme telle « suspendue à l'acte toujours à refaire de sa vérification »¹⁵.

- 2) Mais en second lieu, la tâche pratique de reconstruire en permanence, à travers la lutte et le conflit, des référents pour la déclaration d'égaliberté, ou pour l'inscrire matériellement dans la transformation des institutions et des rapports sociaux, renvoie à une *tout autre* figure de la subjectivation politique, en même temps qu'à un autre concept de la politique. Celui que Balibar désigne du terme de « politique de transformation » fait fonds, en effet, sur le présupposé matérialiste que la politique ne consiste en rien d'autre qu'en ses rapports contradictoires avec ses propres conditions. Conditions qui lui sont toujours hétéronomes, « données » ou imposées par l'histoire, et qu'elle vise à transformer, mais sans lesquelles elle n'existerait tout simplement pas. Autre cercle, donc. Ce second concept fait ainsi appel à une autre conception de la subjectivation politique. Il ne s'oppose pas à la politique d'émancipation ; mais il rapporte l'autonomie que cette dernière postule et affirme performativement aux conditions conflictuelles qui la rendent possible ou impossible, selon les pratiques et organisations matérielles de ses agents, selon les rapports de pouvoir, de dépendance et de solidarité dans lesquels ils sont pris, et selon les régimes d'énoncés et les registres symbolico-imaginaires dans lesquels ils se construisent des identités, mais qu'ils ne « choisissent » pas, et dont les dynamiques déterminent *les limites* qui confèrent à leur politique son effectivité. Le concept de la politique comme transformation implique ainsi une conception du sujet divisé par les conditions hétéronomes qui le constituent comme effet et support des luttes à travers lesquels il se construit et se déconstruit ; mais il implique corrélativement une dialectique de l'universel intensif de la déclaration et de l'extension que lui confèrent matériellement

16

¹⁴ C'est la raison pour laquelle Kant disait de la sortie de l'état de minorité qu'elle est une question de courage et de lâcheté. Nous ne sommes pas responsables d'être ou de ne pas être autonomes, mais nous sommes nécessairement responsables de ce devenir-actif de l'autonomie, qui ne peut nous advenir d'un autre. Chez Rancière, c'est le rôle de l'affect démocratique par excellence qu'est la *confiance*.

¹⁵ J. Rancière, *La Méésentente*, Galilée, 1995, p. 119.

des rapports sociaux, auxquels les signifiants de liberté et d'égalité à présent s'attribuent comme des qualités ou des privations dans des états de choses plus ou moins inadéquats à leurs « principes ».

- 3) Enfin un troisième concept, celui que Balibar dénomme une politique de « civilité », et qu'il réfère à une « hétéronomie de l'hétéronomie », tente d'enregistrer dans ce redoublement le fait que « les conditions auxquelles se rapporte une politique ne sont jamais une dernière instance : au contraire, ce qui les rend déterminantes est la façon dont elles portent des sujets ou sont portées par eux. Or les sujets agissent conformément à l'identité qui leur est imposée, ou qu'ils se créent. L'imaginaire des identités, des appartenances et des ruptures, est donc la condition des conditions, il est comme l'autre scène sur laquelle se machinent les effets de l'autonomie et de l'hétéronomie de la politique. À quoi correspond aussi une politique, irréductible à l'émancipation autant qu'à la transformation, et dont je caractériserai l'horizon éthique comme *civilité* »¹⁶. Évidemment le registre imaginaire dans lequel les individus sont « interpellés en sujet », traverse déjà de part en part la subjectivité émancipatrice non moins que les conditions hétéronomes dans lesquelles se subjectivise une politique de transformation. Si se distingue cependant ici un « lieu » spécifique de la pratique politique, si donc se pose le problème de son articulation aux deux autres, c'est en fonction de l'idée que les dialectisations de l'émancipation et de la transformation, les modes de subjectivation qui y opèrent, enveloppent également des lignes d'ascension aux extrêmes où les circuits des identifications et des désidentifications collectives cessent d'être « maniables », tendent plutôt à devenir *intraitables*, comme si faisait intrusion dans le champ des pratiques politiques une « autre scène » imposant de faire place à de l'impolitisable. S'y indiquerait *à la limite* quelque chose de l'ordre d'une causalité en rupture par rapport aux dialectiques de l'hétéronomie et de l'autonomie, de l'institutionnalisation et de la désinstitutionnalisation des rapports de forces, sinon en rupture par rapport à toute représentation d'une causalité historique¹⁷. C'est éminemment le cas de situations d'« extrême-violence », ou de violence « ultra-objective », lorsque fusionnent l'oppression, la surexploitation, l'expropriation des conditions

¹⁶ É. Balibar, *La Crainte des masses*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁷ Cf. F. Guattari, « La causalité, la subjectivité, l'histoire » (1966/1968), Paris, François Maspero, 1972.

d'existence jusqu'à la destruction des ressources symboliques et imaginaires qui permettraient de maintenir ne serait-ce que les semblants d'un monde. Mais aussi de violence « ultra-subjective », lorsque l'on paraît confronté « au sein de la subjectivité (...) à un point où l'intentionnalité [qui] devient si équivoque qu'il est impossible de décider si nous avons affaire à une *volonté*, même perverse, maligne, ou bien au surgissement, dans le "soi" lui-même, de cet élément pulsionnel obscur que Lacan après Freud appelait "la Chose" (*das Ding*), l'*irreprésentable* qui, au sein du sujet, est plus "réel" que la réalité des objets eux-mêmes (c'est-à-dire moins disponible, plus intraitable) »¹⁸. Ce qui paraît alors s'effondrer, résume Balibar,

[c']est la possibilité pour des sujets collectifs d'imaginer leurs objectifs historiques autrement que comme un anéantissement de l'autre, et de construire des stratégies institutionnelles, des représentations du temps, des solidarités, pour transformer les conditions d'existence des individus. C'est donc aussi, corrélativement, la possibilité pour ceux-ci de s'inscrire par conviction ou par condition sociale dans l'horizon d'une lutte organisée qui fait à chaque instant la différence entre les objectifs immédiats et ultimes, les contradictions principales et secondaires, les alliés potentiels et les adversaires. Ne semblent plus subsister que les absolus vertigineux de l'identité et de l'environnement hostile, les objets de l'angoisse ou de la menace...¹⁹

Ce troisième concept de la politique de démocratisation semble bien soutenir les deux autres, mais au sens seulement où il leur ouvre un espace de possibles, qu'il ne détermine pas lui-même, mais dont il empêche simplement la clôture ou la destruction. Et lui correspond une figure subjective spécifique, mais des plus paradoxales, puisqu'elle est ici située au point aveugle où un sujet collectif se trouve forclos du champ de ses propres actions possibles, est détruit ou se détruit lui-même en même temps que ce champ. Soulignons que la reprise de l'expression freudienne d'*autre scène*, le terme bataillien de *cruauté* choisi pour nommer l'instance ou le moment de cette « hétéronomie de l'hétéronomie », ne vont pas sans ambiguïté, puisqu'ils semblent vouloir indiquer quelque chose comme un *inconscient de la politique* tout en le référant à des situations de destitution subjective radicale, et même de destruction de toute élaboration

18

¹⁸ É. Balibar, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010, p. 92-93.

¹⁹ *Ibid.*, p. 145-146.

de symptôme, de fantasme ou de désir capable de soutenir tant bien que mal la position d'un sujet. Peut-être peut-on interpréter cette torsion en y indexant à la fois le lieu politique où l'inconscient psychanalytique est éminemment concerné, et le lieu impolitique où est mis à nu l'absence de fondement de la politique, c'est-à-dire la politique elle-même comme *institution sans fondement*. C'est pourquoi, soit dit en passant, il n'y a aucun motif à demander à la psychanalyse de lui en fournir un, en l'espèce d'une anthropologie méta-politique. Bien plus, c'est précisément parce qu'il n'y a d'anthropologie que toujours-déjà supportée par une politique, et que la politique est une institution sans fondement, qu'elle est constamment traversée par l'insu des sujets qui y opèrent. Mais c'est aussi la raison pour laquelle rien de ce qui soutient les sujets dans l'ordre du symptôme, de leur étayage pulsionnel et fantasmatique, bref de la singularité de leur montage désirant, n'est jamais à l'abri du champ sociopolitique (*schizoanalyse*). Mais cette thèse a immédiatement pour corrélat pratique que rien *sauf la politique* – ou une certaine pratique politique, ou un certain moment de cette pratique dont il faudrait parvenir à définir à la fois l'objet et les stratégies – ne peut affronter cette limite « impolitique », sous une modalité une fois encore circulaire : la politique n'a de lieu, ou simplement n'a lieu, que si elle parvient à produire ce lieu, et par là se présuppose elle-même. Seulement que ce lieu et ce présupposé soient infondables, signifie que ce lieu est non seulement contingent, mais *précaire* : rendu précaire par les pratiques politiques elles-mêmes, et ce diversement selon les concepts de la politique sous lesquels elles se pensent.

Ce qu'il faudrait alors faire, idéalement, c'est reparcourir ces trois figures du sujet de la politique et s'arrêter sur les points d'impasse où se manifestent les limites de chacun des trois concepts correspondants, là où s'aiguise le problème – la tâche – du transfert de l'un vers l'autre. Je n'en retiendrai pour le moment que certaines butées qui peuvent apparaître lorsqu'on repart de la déclaration d'égalité et de la contradiction anthropologico-politique évoquée précédemment. Ce sont chaque fois des points auquel la surdétermination politique des différences anthropologiques donne un relief et une urgence politique particulière.

19

3. Formes politiques, extensions de l'universalité intensive, diagramme de transformation

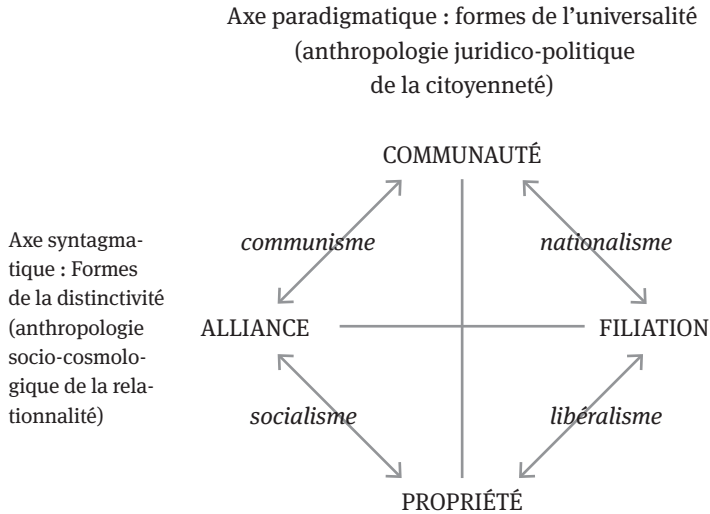
Repardons donc du noyau de la contradiction : là où l'humain et le politique sont coextensifs en droit, aucun humain ne peut être légitimement exclu, non

seulement de tel ou tel droit, mais de la politique elle-même comme droit de revendiquer des droits ; mais alors aucune exclusion politique « en fait » ne peut s'exercer sans mettre en œuvre des figures de sous-humanité, d'humanité déficiente, et sans se justifier par la représentation de « déficiences », « infériorités » ou « incapacités » anthropologiquement caractérisées. De là vient que la modernité s'ouvre par une déclaration politique qui dés-essentialise radicalement, dans leur principe même, toutes les représentations de la nature humaine et de ses différences internes, et qu'elle ouvre en même temps un espace de production inédit de « savoirs-pouvoirs » reconstruisant des figures de l'humain (essentialisées en « nature » ou en « culture », qu'importe), et une prolifération sans précédent des catégorisations différentielles permettant de les inégaliser.

Il est clair ici que cette contradiction n'a jamais cessé de faire elle-même l'objet de développements historiques et politiques hétérogènes. Ce sur quoi il faut alors insister au préalable, c'est que l'espace idéologico-politique dans lequel s'est inscrite la déclaration d'égalité, les médiations discursives et institutionnelles dans lesquelles elle s'est elle-même matérialisée, loin de résoudre la contradiction anthropologico-politique, n'ont cessé de la complexifier, et de la reconflictualiser en multipliant à la fois les effets « pervers » et les possibilités de résistance et de renversement antagonique.

Balibar propose ici un diagramme suggestif, visant d'abord à montrer que la puissance d'insurrection de la déclaration d'égalité est en même temps ce qui la rend comme telle impossible à institutionnaliser. Sauf à la faire entrer dans des disjonctions exclusives qui en ont aussitôt divisé l'énoncé, donc qui ont re-disjoint « égalité » et « liberté » en deux signifiants distincts de façon à les médiatiser, en les réduisant à deux « expressions » dérivées d'un principe premier qui les fonderait tout en permettant de les rapporter l'un à l'autre, de les mesurer l'un à l'autre, le cas échéant de les hiérarchiser en faisant de la liberté le préalable de l'égalité, ou inversement en faisant de l'égalité la condition de la liberté. Cherchant à diagrammatiser les grandes lignes de forces idéologico-politiques des deux derniers siècles, on peut alors identifier dans la communauté d'une part, dans la propriété d'autre part, les deux signifiants-maîtres organisant cette dialectique historico-conceptuelle, où ils fonctionnent à la fois comme des catégories politiques (idéologiques, juridiques, morales, anthropologiques etc.), comme des opérateurs symboliques, et comme des systèmes matériels de pratiques et d'institutions. Ce diagramme permet ainsi de situer

Diagramme idéologico-politique (médiations catégorielles-institutionnelles de la Déclaration d'égaliberté)



la double antithèse entre traditions socialistes et libérales (s'opposant sur la question de la propriété, sa répartition et sa circulation, et en dernière instance sa privatisation ou sa collectivisation, suivant la différence conditionnant l'application de la norme juridique entre sphère privée et sphère publique), et entre traditions communistes et nationalistes (s'opposant sur le Nom et la forme d'individuation historique de la communauté, la Classe ou la Nation), – double antithèse recoupée par la question de savoir ce qui est « premier » entre la liberté (libéralisme, nationalisme) ou l'égalité (socialisme, communisme).

On peut tirer de ce schéma plusieurs conséquences, quitte à lui apporter des compléments qui en infléchiront progressivement la lecture :

21

1/ Un mot d'abord sur la raison du schéma lui-même, son opération de figuration graphique et spatialisée. J'ai parlé de diagramme : précisément au sens où un diagramme est un mode de spatialisation de processus intensifs, de dynamismes de potentialisation et de dépotentialisation²⁰. Non seulement un espace d'inscription, mais un espace d'extension, qui retient encore la trace des

²⁰ Cf. le beau livre de Gilles Châtelet, *Les Enjeux du mobile*, Paris, Seuil, 1993.

tenseurs, gestes ou valeurs intensifs qui ont présidé à son engendrement tout à s'y effaçant. Il n'y a pas de schématisation possible de la déclaration révolutionnaire considérée en elle-même ; il n'y a pas de diagrammatisation possible de la répétition de son universalité intensive pour elle-même ; mais sa matérialisation dans le corps de rapports sociaux, idéologiques, politiques, économiques, discursivo-institutionnels, consiste précisément en une extensivisation de cette universalité intensive dans des relations qu'il faut dire à leur tour extensives pour autant qu'elles discernabilisent des individus et des groupes tout en les mettant en rapport, et qu'elles rendent significables et qualifiables leurs rapports comme l'espace d'ensemble des procès d'institutionnalisation et de matérialisation conflictuelle de la déclaration politique. Le diagramme des formes politiques se lit donc d'abord en ce sens : la liberté et l'égalité deviennent les signifiants litigieux animant les conflits idéologico-politiques qui se développent dans les quatre formes de la relationnalité extensive ouvertes par (et recouvrant) la déclaration révolutionnaire : dans les relations de communauté, les relations de propriété, les relations d'alliance, les relations de filiation.

2/ Quelques précisions alors, en second lieu, sur le principal élément que ce diagramme adjoint au graphe de Balibar. Il me semble en effet que le système de médiations catégorielles permettant de cartographier les modes d'institutionnalisation de la déclaration d'égaliberté (sous le concept de la politique comme émancipation) et corrélativement les lignes de forces des affrontements politiques et idéologiques (sous le concept de la politique comme transformation), doit ici compléter l'axe Communauté-Propriété par un autre : un axe Alliance-Filiation. Pourquoi ? Ce complément fait bien sûr référence au grand couple catégoriel des institutions de la *parenté* manié par l'anthropologie culturelle depuis Lewis Morgan, et dont la réinterprétation constituera l'un des fils conducteurs des *Structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss. Ajoutons que, au moment où ces catégories d'alliance et de filiation tendent à devenir de simples outils conventionnels de l'anthropologie disciplinaire, c'est leur repotentialisation conceptuelle qui s'observe dans les travaux des amazonistes (brésiliens notamment, Viveiros de Castro au premier chef), à travers la formation d'un concept d'« affinité potentielle », marquant l'extraversion de la théorie de l'alliance hors du cadre des sociologies de la parenté primitive, et déterminant simultanément l'un des points d'articulations décisifs de l'anthropologie viveirosienne sur le concept guattaro-deleuzien d'une « alliance contre-nature », alliance intensive par « synthèse disjonctive » ou par « devenir » développée

dans *Mille plateaux* (renversant le schéma qui prédominait dans *L'Anti-Œdipe*, qui cherchait au contraire, en croisant la clinique des délires et la mythologie Dogon, à définir une filiation intensive ou un maniement intensif, disjonctif-inclusif, des signifiants généalogiques).

Je ne peux développer davantage maintenant les implications de ce point : notons simplement qu'il permet de reporter sur cet axe le contraste intensif-extensif utilisé par Balibar au niveau de la caractérisation de l'universalité politique « moderne » ou post-révolutionnaire. L'universalité intensive, comme universalité hyperbolique, inconditionnée, et négative par rapport à toute appartenance ou à toute identification à un tout de la communauté, a de ce point de vue son pendant anthropologique dans la singularité intensive de ce que Viveiros de Castro (précipitant de nombreux travaux d'américanistes des trente dernières années consacrés à la façon dont l'axe traditionnel de la sociologie de la parenté filiation-alliance se trouve surdéterminé en contexte amérindien par la polarité consanguinité/affinité) a appelé « l'affinité potentielle » (ou « virtuelle ») : soit la dimension d'une alliance qui ne découle pas « analytiquement » des schémas prescriptifs ou préférentiels de l'alliance matrimoniale et plus généralement de l'échange social (suivant le modèle systématisé par Lévi-Strauss dans les *Structures élémentaires*), mais qui au contraire produit une synthèse disjonctive – une « relation qui sépare », comme le dit Strathern pour un autre contexte – entre un sujet et un être avec lequel il ne *se mariera jamais*, avec lequel il *n'échangera jamais* de femme et de sœur, avec lequel il ne se « conjuguera » ou ne se « conjugaliserà » jamais. L'affin potentiel est ainsi le terme d'une alliance improductive et anti-reproductive, anti-parentélique et socialement inactualisable, intensive ou perspectiviste et non représentationnelle et identificatoire. Ce pourquoi cette alliance-limite trouve son schématisation caractéristique dans des relations prédatrices extra-groupales et transspécifiques (de chasse, guerrière, et cannibale), comme schème d'altérité relationnelle irréductible aux codages symboliques, sociologiques et psychologiques de la famille, et tout aussi irréductibles aux codages de la communauté (l'affin potentiel ne peut être collectivisé, et dans la scène prototypique du rituel anthropophage tupinamba, le meurtrier, s'identifiant intensivement à la victime, est retranché du *socius* : il ne participe pas au festin) et de la propriété (il n'y a pas d'échange de bien ou de signe *entre* des sujets habilités à se les approprier, mais échange de « points de

vue » les incluant l'un dans l'autre, incorporation de l'Autre en tant que point de vue sur soi inappropriable)²¹.

Mais la filiation morganienne importe autant que l'alliance post-structuraliste et « contre-nature » de l'héritage lévi-straussien et de la schizoanalyse guattaro-deleuzienne. Elle permet à tout le moins d'inscrire, en superposition du diagramme des tensions idéologico-politiques majeures de la « modernité » (communisme/nationalisme-socialisme/libéralisme), le triptique engelsien des formes politiques de la *propriété*, de la *famille* (ou des transformations des rapports entre institutions d'alliance et de filiation), et de l'*État* (ou de l'étatisation de la *communauté*). Le problème n'est pas simplement de coupler la question de la communauté et de la propriété à la polarité post-morganienne de l'anthropologie de la parenté : il s'agit plutôt d'accepter les glissements homonymiques que subissent les concepts anthropologiques de filiation et d'alliance du fait d'être toujours déjà rapportables à l'axe communauté-propriété, c'est-à-dire à l'axe anthropologico-politique de la citoyenneté « révolutionnaire » ou « bourgeoise ». Du côté de la communauté, le communisme est indissociable de la question des alliances de classe, et des classes comme effets de construction et de disruption d'alliances. On pourrait objecter que ce qu'un anthropologue appelle alliance, et ce qu'un communiste appelle du même mot, n'ont rien à voir. Pourtant on peut dire aussi qu'une condition historique *sine qua non* d'une idéologie communiste a été précisément de soustraire l'alliance au langage de la parenté, d'une généalogie partagée ou d'une descendance commune (cf. *Manifeste du parti communiste* : les prolétaires sont « sans famille » ; mais c'est surtout le freudo-marxisme qui a été sensible à ce point, en particulier Wilhelm Reich, précisément parce qu'il avait la plus vive conscience de l'usage que son adversaire, la « mystique nationaliste », faisait du langage de la filiation et de la famille²²). Ils sont si peu dissociables qu'on pourrait même identifier la crise théorique du communisme avec celle de sa conception et de sa pratique des alliances (*hommage à Ernesto Laclau*). Tandis que le nationalisme est quant à lui inséparable de sa mobilisation du langage de la filiation ; et l'on ne trouvera guère d'exemple historique d'idéologie nationale qui, même lorsqu'elle pri-

24

²¹ Eduardo Viveiros de Castro et Carlos Fausto, « La puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud », *L'Homme*, 1993, tome 33 n°126-128.

²² Cf. G. Sibertin-Blanc, « Une *scientia sexualis* face à la mystique fasciste », *Actuel Marx*, n° 59 : *Psychanalyse, l'autre matérialisme*, 2016/1, p. 53 -67.

vilégie les symboles d'une culture, d'une langue ou d'une histoire commune, n'ait du se supplémenter par le recours à la symbolique de l'ancestralité et de la descendance commune, de la continuité généalogique et de la transmission de « l'appartenance nationale » comme « sur-famille » (qu'elle se formule dans le code socio-juridique de l'*héritage*, dans l'imaginaire bio-psycho-social de l'*hérédité*, ou les deux à la fois). (Avec toutes les « contaminations » entre ces deux pôles, par exemple l'effet en retour du nationalisme dans le communisme, dans l'idée d'« origine de classe », d'une appartenance de classe par la naissance).

3/ Tirons de notre diagramme une troisième observation : la communauté, la propriété, la parenté, y figurent les *formes extensives de la politique*, les formes qui développent en extension l'universalité intensive de sa déclaration (donc qui la « dés-intensifie », ou qui « dépotentialise » sa double identification intensive homme-citoyen/liberté-égalité). Mais de même que les valeurs de l'intensif et de l'extensif peuvent être répartis différemment sur l'axe de la filiation et de l'alliance, « l'extension » peut être conférée principalement à la communauté *ou* à la propriété : selon que l'on confère à la communauté elle-même la capacité collective de définir les relations extensives dans lesquelles individus et groupes s'individualisent et se socialisent, s'autonomisent et se solidarisent les uns des autres ; ou selon que l'on confère à la propriété la fonction d'« extensiviser » les relations communautaires, en faisant reposer les divisions et relations dans lesquelles se discernabilisent des individus et des groupes sur la forme générale de la propriété, sur les divisions de cette forme – à commencer par la division entre propriété de soi comme « personne » et propriété d'une chose, entre propriétés privées *ou* publiques, entre propriétés aliénables *ou* inaliénables etc. –, et sur les mouvements de son partage, de sa circulation, de sa répartition et de son attribution. Mais cela a pour conséquence que le concept de la politique comme *émancipation*, c'est-à-dire la subjectivation de la déclaration d'égaliberté pour elle-même, impliquera nécessairement la réintroduction d'un usage *intensif* des catégories de communauté et de propriété elles-mêmes.

25

On peut le voir exemplairement dans les paradoxes logiques que Rancière a placé au cœur du langage de l'émancipation. Car ce qu'il appelle la logique de la « police » (l'autre de la politique émancipatrice), n'est rien d'autre que la communauté extensive, définissant cette extension par la continuité et la consistance imaginaire du jeu des identifications individuelles et collectives, conformément à la double médiation communauté/propriété. Dans les deux cas

cette logique repose sur la production d'un continuum – la continuité imaginaire d'un corps communautaire, et la continuité imaginaire des propriétés et des échanges entre propriétaires –, tel « 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 »²³. De là l'idée que la subjectivation de l'universel égalitaire ne peut s'opérer ici qu'en interrompant la continuité imaginaire des identités communautaires et propriétaires, et des fonctions ou capacités que ces identités réfléchissent, au moyen d'un opérateur symbolique capable d'y réintroduire des figures de la division, de l'écart et de la différence à soi du propre et du commun. Ce que Rancière, détournant le « trait unaire » lacanien, appelle le « trait égalitaire », est précisément cet opérateur *supplémentaire* (un « un-en plus », mesure paradoxale d'un compte des incomptés) qui fait chuter, par son excès même, cette complétude imaginaire, la dé-sature en y introduisant la brèche d'un mécompte, qui rend litigieux le compte des parts appropriables et des parties de la communauté. Dès lors l'efficacité inconsistante de ce trait unaire doit s'inscrire aussi bien dans le langage de la propriété que dans celui de la communauté : la pratique de l'émancipation est d'abord celle qui rend homophonique les titres du propre ou du proprial, et les noms du commun. Ou plutôt, elle fait d'une propriété le « mot à sens opposés » (*Gegensinn*) potentialisant l'écart entre ce qui est reconnu à tous tout en étant dénié à certains, et qui fait d'un nom propre à quelques uns, précisément parce qu'ils sont inclusivement exclus comme incomptés, le nom commun de la communauté divisée, l'exposant de son inconsistance ou de sa différence à soi.

26

Bien entendu, cette logique de la subjectivation politique ne dit rien – ne *doit* et ne *peut* rien dire – des conditions hétéronomes qui la rendent matériellement possible ou impossible. C'est-à-dire que ses propres limites ne peuvent être interrogées qu'à la condition d'être elles-mêmes déplacées dans l'écriture d'un autre concept de la politique (comme « transformation », ou bien comme « civilité »). Surtout, elle suppose aux sujets politiques une capacité de *désidentification* elle-même hyperbolique, ou de *suspension* radicale des différences anthropologiques dans lesquelles les individus sont toujours-déjà subjectivés.

4/ Ce problème prend tout son relief si l'on reparcourt notre diagramme par une quatrième série d'observations, de manière à réinscrire ici la contradiction an-

²³ J. Rancière, *La Méésentente*, *op. cit.*, p. 157.

thropologico-politique dont nous sommes partis. Car les différences anthropologiques, telles qu'elles sont radicalement resémantisées à l'intérieur du langage de la modernité politique, qui les fait entrer dans les dialectiques politiques d'inclusion et d'exclusion de l'universalité civique, ne peuvent le faire qu'en traduisant ces exclusions dans le langage de *l'inaptitude à la communauté*, et de *l'inaptitude à la propriété*, par défaut (par l'incapacité à être en possession de soi-même, c'est-à-dire à être une « personne ») ou par excès (par l'incapacité à renoncer à une propriété, c'est-à-dire à entrer dans l'échange). On pourrait montrer que cette double traduction « anthropologique » de l'exclusion du champ politique a trouvé son unité dans une matrice centrale de l'anthropologie européenne du XIXe siècle, à savoir le concept de narcissisme, permettant de loger dans un même continuum d'altérité et de minorité les enfants, les « sauvages », et les « fous », comme les variantes d'une seule et même déficience – déficit d'Autre ou excès d'« autoplastie » –, tant face à l'universel de la communauté et de sa loi, que face à l'universel de la propriété et de son échange.

Et cela implique corrélativement, en retour, que ce que les formations idéologiques majeures de la modernité ont projeté en position de principe – la communauté, la propriété – sera nécessairement marqué par les différences anthropologiques qu'il exploite autant qu'il les refoule. Pour le dire autrement, cela implique que la communauté, tout autant que la propriété, seront toujours-déjà *supplémentées* par certaines différences anthropologiques (de sexe, de génération, entre vie et mort, entre manuel et intellectuel, entre normal et pathologique...), permettant de renaturaliser, ou de ré-essentialiser leurs propres distinctions internes. La différence des sexes est évidemment ici exemplaire (mais la différence manuel/intellectuel ne le serait pas moins, la différence normal/pathologique non plus), dès lors que la communauté ne peut se poser comme la médiation extensive de l'universel qu'en se virilisant, et en refoulant le féminin soit dans la forme d'une sous-communauté subordonnée (privée, familiale, domestique), soit dans un lieu hors-communautaire (de nature, de corporéité pré- ou infra-sociale etc.). C'est tout autant le cas lorsque l'autre axe du diagramme est mobilisé pour distribuer, au sein même de la communauté, le pôle « d'alliance » communautaire (le langage, la culture, la réciprocité) du côté des hommes, et le pôle de la « filiation » communautaire du côté des femmes²⁴.

²⁴ Le travail d'inspiration foucauldienne d'Elsa Dorlin, sur la transformation du statut du corps féminin dans le savoir médical de l'âge classique au XIXe siècle, serait de ce point de

Et il n'en va pas autrement encore, à l'autre extrémité du diagramme, dès lors que la propriété ne peut se poser comme matérialisation extensive de l'universel sans se sexualiser, ou sans exploiter la différence sexuelle pour anthropologiser ses propres contrastes catégoriels entre ce qui peut être propriété (chose) et propriétaire (personne). On pourrait montrer par exemple dans l'*Anthropologie* de Kant (1790), et plus significativement encore dans sa doctrine du droit conjugal et domestique (1796) que cette distinction ne va pas sans le supplément de la différence sexuelle, qui féminise la propriété et masculinise le propriétaire²⁵ (pour ne rien dire de la féminisation des marchandises dans le 1^{er} chapitre du *Capital*, identifiant les propriétaires-échangistes à des proxénètes²⁶).

Notons enfin que toutes ces différenciations combinant partages catégoriels et discriminations institutionnelles, pour conférer leurs formes extensives à la communauté et à la propriété, ne peuvent exploiter continument les différences anthropologiques qu'en renforçant leur usage lui-même extensif, c'est-à-dire en les traitant comme des disjonctions *exclusives*, dans lesquelles l'un des termes incarne l'universalité (les rapports communautaires, les relations d'échange, comme liaisons matérialisant la liberté, l'égalité, leur privation ou leur conquête, les conflits qu'elles suscitent etc.) à la condition de déléguer la valeur différentielle elle-même sur l'autre pôle tout en neutralisant sa capacité à « faire une différence » dans l'universel lui-même²⁷. Or cela se répercute directement sur les limites du concept de la politique comme « transformation », bien que deux formulations antinomiques en soient possibles. Cela pose à ce concept le problème, non seulement d'une transformation des formes et normes

vue éclairant (*La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte).

28

²⁵ La section de la *Doctrine du droit* sur le droit conjugal, matrimonial et domestique, constitue en effet un cas typique de mise en crise de ce jeu disjonctif-exclusif précisément au niveau de ce qui peut entrer dans la différentielle du proprialable (chose/personne), et corrélativement de mise en crise des formes de la communauté (conjugale, familiale, domestique), contaminée par un élément extime (en l'occurrence animal, suivant le brouillage d'une autre différence « quasi-anthropologique », entre le « sauvage » et le « domestiqué »), qui suture la métaphore féminine de la propriété domestique. Voir G. Sibertin-Blanc, « D'un aléa sexuel de la normativité juridique chez Kant : notes sur la perversion comme condition quasi-transcendantale du droit », *Filozofski vestnik*, Volume XXXVI, n° 2, Ljubljana, 2015, p. 153-177.

²⁶ Cf. Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977, chap. « Le marché des femmes ».

²⁷ Voir M. David-Ménard, *Les Constructions de l'universel*, PUF, Paris 2009.

des relations communautaires, et des formes et normes de l'appropriation, de l'expropriation et de l'échange des propriétés (l'espace idéologico-politique de la lutte des classes, en somme), mais d'une transformation des différences anthropologiques elles-mêmes qui y sont incluses. Suivant l'exemple précédent : comment non seulement transformer les rapports de communauté et de propriété, mais *dé-viriliser la communauté*, et *dé-féminiser la propriété*, sans que cela revienne pourtant à projeter l'abstraction vide d'une forme-communauté ou d'une forme-propriété purement et simplement *déssexualisées* ? Dans la mesure où ces différences dites « anthropologiques » – en fait toujours-déjà anthropologico-politiques – combinent toujours des aspects psychiques, voire biologiques, et des aspects sociaux historiques, dans la mesure où elles indiquent toujours « une double articulation de l'individualité au corps et au langage, un aspect réel et un aspect imaginaire » (« ce sont par excellence *des différences qui dénotent la réalité de l'imaginaire dans l'expérience humaine* »), elles adressent aussi bien au concept de la politique comme transformation, comme le souligne Balibar, le problème de ses limites internes, au niveau « d'une transformation de la politique [elle-même] qui engloberait non seulement l'homme-citoyen, mais *l'homme sujet de fantasmes ou de désir* »²⁸. Une *transformation du concept de transformation*, donc, telle qu'on pourrait la voir à l'œuvre par exemple dans les travaux du philosophe et psychanalyste indien Ashis Nandy, et déjà dans les travaux de Franz Fanon sur une clinique de la subjectivité décoloniale aux prises avec l'incorporation, dans la structure narcissique même des colonisés, des imagos à la fois raciales et archi-sexualisées que leur impose le pouvoir colonial²⁹. Mais rien n'empêche de porter le problème dans le concept de *différence* lui-même, et dans la façon dont on conçoit la polarité de l'intensif et de l'extensif dans le jeu de la différence ; et se serait alors le lieu d'annexer à cette réflexion sur les limites de l'universalité politique moderne, l'élaboration du concept de « disjonction inclusive » dont le fil court de la schizoanalyse de Deleuze et Guattari jusqu'à la contre-anthropologie anti-narcissique de Viveiros de Castro (ou que Monique David-Ménard a retravaillé ces dernières années au niveau d'une nouvelle conception analytique du transfert).

29

²⁸ É. Balibar, *La Proposition d'égalité*, op. cit., p. 81 (j.s.).

²⁹ Cf. G. Sibertin-Blanc, « Décolonisation du sujet et résistance du symptôme : clinique et politique dans *Les Damnés de la terre* », *Cahiers philosophiques*, n° 138 : *Franz Fanon*, 3^e semestre 2014, p. 45-67.

5/ Mais j'en viens plutôt à une cinquième et dernière série de remarques, qui concerne cette fois directement le concept de politique comme « civilité », et donc le problème que Balibar a cherché à poser dans une description topologique de l'extrême-violence : quand toutes possibilités émancipatrices sont détruites, mais aussi quand tout horizon d'une transformation quelconque est anéanti comme sous le roc d'une irrémissible *anankè*, ou encore, là où ne s'impose plus que l'injonction implacable d'une identité « cryptique » soustraite à toute dialectique de la demande et du désir, et où les conditions matérielles d'existence deviennent aussi intangibles qu'une fatalité interminable, alors ne subsistent plus que la violence « ultra-objective » d'un Réel hors sens, et la violence « ultra-subjective » d'un Imaginaire intraitable. Et non seulement les facteurs de l'une et l'autre de ces deux voies d'ascension à l'extrême-violence sont multiples, mais toutes deux ne peuvent que se potentialiser l'une l'autre et à la limite (c'est le point où la notion d'*extrême* violence excède son appréhension phénoménologique) s'enchaînent l'une l'autre et ne cessent de passer l'une dans l'autre. Soit dans son illustration topologique : là où nulle agrafe supplétive n'intervient pour les relier, les deux boucles du Réel et de l'Imaginaire ne forment justement plus deux instances distinctes mais deux faces pleines glissant l'une dans l'autre, sans point d'altérité ou d'altération, dans un *continuum* moebiusien sans fin³⁰.

Il est clair cependant que ces extrêmes sont toujours-déjà inclus virtuellement dans la contradiction anthropologico-politique de l'universel, avant que cette virtualité trouve les conditions contextuelles de s'actualiser dans des procédures de déshumanisation plus ou moins radicales. Mais une dernière fois ces tendances doivent être reportées dans le diagramme des formes politiques qui les médiatisent. Ainsi lorsque la « Chose » de la violence ultra-subjective devient la Communauté elle-même, érigée en un corps plein qui détruit d'autant plus les rapports d'échange, de réciprocité et de conflits, que ce sont les individus qui doivent être appropriés par le corps plein communautaire, et à la limite ne sont plus que les organes d'une communauté livrée à la pure jouissance d'elle-même. Ce qui ne peut avoir pour pendant que l'absolutisation impolitisable de l'autre imaginaire, l'altérité radicale du mauvais organe relégué comme déchet, moins objet qu'abject, un moins-que-rien qui est encore en trop, sur lequel l'idéalisation du corps communautaire se retourne en « idéalisation de la haine ».

30

³⁰ É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, p. 112-117.

Mais les problèmes ne se posent pas moins dramatiquement du côté de l'autre médiation : non plus la communauté (et son auto-appropriation absolue), mais la propriété elle-même, comme forme politique donnant leur matérialité aux conflits pour sa reproduction et sa transformation, et leur extension aux luttes transformatrices des libertés et des égalités instituées. Et l'on pourrait suggérer ici que les seuils extrêmes se rapprochent lorsque la propriété cesse de fonctionner comme une forme politique pour des conflits d'appropriation et d'expropriation, mais n'est plus que le lieu évanouissant où fusionnent l'impératif tyrannique d'une appropriation absolue du propre, et l'incapacité à supporter la dépossession, c'est-à-dire une incapacité à nouer la capacité politique à un savoir de la perte. Nous le savons, le travail même de ce savoir impossible, lorsqu'il rencontre la question des différences anthropologiques, touche directement la question analytique du deuil, et singulièrement le problème de la différence existentielle, ou le travail interminable de re-différenciation de la vie et de la mort. Mais le problème de la « civilité » – ou d'une micropolitique de la subjectivité – se poserait ici justement lorsque ce travail de disjonction inclusive passe directement sous condition de la politique, et lorsque celle-ci, à la limite, détruit la possibilité même du travail du deuil, privant les vivants des moyens de se lier disjonctivement à leurs morts (mais quels sont les « leurs », justement ?), donc les coupant des moyens de s'identifier comme vivants, et partant de déterminer ce qui donne sens et valeur à leur vie, ce qui en fait ou en ferait, et à quelles conditions, une vie vivable, ou digne d'être vécue, ce qui veut dire aussi le cas échéant, une vie digne que l'on lutte pour en améliorer ou en transformer les conditions. Bref en détruisant le travail même de la disjonction inclusive, en traitant les vivants comme s'ils étaient déjà morts, ou en tout cas déjà plus tout à fait vivants, et en traitant les morts comme s'ils ne l'étaient pas complètement, ou pas encore suffisamment, appelant un surcroît de cruauté pour arracher ce qu'il reste de vie (de *sauf, for*, dirait Derrida) dans tout mort.

31

Nous ne pouvons pas ne pas songer ici aux perspectives développées par Judith Butler, ces quinze dernières années³¹, à partir d'une réflexion psychanalyti-

³¹ En particulier dans ses textes post-septembre 2001, ceux repris en premier lieu dans *Vie précaire : pouvoirs du deuil et de la violence depuis le 11 septembre 2001* (Paris, Amsterdam, 2004), et dans la série d'interventions rassemblées en 2008 dans *Ce qui fait une vie*. Je reprends ici une analyse développée avec Armelle Talbot, in G. Sibertin-Blanc et A. Talbot, « Scènes du deuil : le théâtre entre la vie et la mort », colloque international « Théâtre, performance, philosophie. Croisements et transferts dans la philosophie an-

co-anthropologique sur les dispositifs normatifs qui *instituent publiquement la perte*, donc qui sélectionnent et hiérarchisent les morts en les incluant inégalement dans un espace public de reconnaissance (quels morts sont « comptés » comme morts, c'est-à-dire comme des vies qui ont été détruites ?) et dans un champ d'expérience possible (quelles morts sont « vécues » comme des disparitions, c'est-à-dire comme des vies perdues qui nous endeuillent ?), et l'éclairage que cela projette sur les mécanismes de *déréalisation* qui potentialisent les virtualités exterministes de l'exclusion. Mais je soulignerai surtout, pour conclure, l'autre face de son interrogation (dont elle a pu rappeler elle-même il y a peu l'insistante actualité à l'occasion de la riposte de l'État français aux attentats du 13 novembre 2015), articulant les effets en retour de l'incapacité à supporter l'exposition à l'autre, la dépendance à l'autre, l'ambivalence de cette dépendance qui nous rend vulnérable aussi bien à sa violence potentielle qu'à sa disparition possible, avec une problématisation de l'*économie globale de la violence* circulant des échelles les plus locales aux plus internationales.

La réflexion entreprise dans *Precarious Life* porte précisément sur l'articulation de ces deux dimensions dans les ressorts de l'ascension à l'extrême violence dont les minorités sont les cibles électives. D'un côté, il s'agit d'analyser le lien de cet effet de déréalisation de certaines vies que produit récursivement le refus d'en reconnaître publiquement la perte, avec la violence tendanciellement « exterministe » qui s'exerce contre ces vies qui ne peuvent être pleurées, donc dont la perte n'en est pas une, ou dont la mort indiffère autant que la vie³². Mais d'un autre côté, il s'agit simultanément de penser le lien entre l'exploitation de cette violence contre ces vies qui n'en sont pas, et la dénégation par ceux qui exercent cette violence de leur propre vulnérabilité. Lorsque Butler souligne le « changement de l'horizon de l'expérience » qui s'est brutalement opéré pour les Nord-Américains avec les attentats de 2001, la question du deuil n'est plus seulement posée en rapport à un autre, humanisé ou déshumanisé. Elle se trouve surdéterminée par une autre perte portant directement sur l'imaginaire de l'identification politique et sur les mécanismes d'idéalisation qui soutiennent cet imaginaire : perte du sentiment de sécurité à l'intérieur des frontières du pays, perte de

32

glo-américaine contemporaine », organisé par F. Garcin-Marrou, L. Kharoubi, A. Street et J. Alliot, Université Paris-Sorbonne, 26-28 juin 2014, consultable en ligne, URL : https://www.academia.edu/12436893/Sc%C3%A8nes_de_deuil_le_th%C3%A9%C3%A2tre_entre_la_vie_et_la_mort

³² J. Butler, *Vie précaire*, op. cit., p. 181.

cette singulière prérogative des États-Unis « d'être encore et toujours les seuls à violer les frontières souveraines des autres États, sans jamais se retrouver en position de subir eux-mêmes cette violation »³³, perte enfin de la représentation de leur puissance et de l'identification collective à cette représentation. Le problème ainsi soulevé est de savoir comment leur propre vulnérabilité, au moment où elle leur était violemment rappelée, pouvait se voir aussitôt annulée dans un infernal *circuit mélancolico-paranoïaque*, retournant la violence subie en une violence vengeresse d'autant plus intraitable. Soit ce circuit d'un *double déni* analysé par Butler : *déni du deuil*, distribué inégalement par les normes incluant certaines vies de l'expérience de la perte, en refoulant d'autres, civils irakiens et afghans décimés par la guerre, mais aussi victimes des attentats du 11 septembre qui, parce que gays ou musulmans, parce que lesbiennes ou sans-abri, furent exclus des nécrologies publiques, « morts sans nom et sans visage qui tissent la toile de fond mélancolique de [notre] monde social »³⁴ ; mais de surcroît *déni de la mélancolie elle-même*, qui conjure la blessure narcissique causée par l'expérience de la perte au moyen de la projection d'un fantasme de maîtrise et de souveraineté absolues, fantasme d'un soi immunisé chargé de renverser « impossiblement » le sentiment d'impuissance en sentiment de toute-puissance. Si la mélancolie est l'issue sans issue d'un travail du deuil dénié, la paranoïa est l'issue sans issue d'une mélancolie déniée, comme celle que Butler illustre par l'injonction de G.W. Bush, dix jours à peine après les attentats, à remplacer le deuil par « l'action résolue »³⁵, à mettre fin au temps du *pathos* pour entrer dans celui de représailles énergiques, comme si cette injonction ne pouvait faire autre chose que reconduire interminablement ce fantasme conjuratoire de toute-puissance missionnant les États-Unis à « réparer l'ordre du monde » – « avec ou contre » lui.

Aux marges de cette scène circulaire, Butler en esquisse une autre qui montre bien les implications directement politiques de sa pensée du deuil, mais dont il y a tout lieu de considérer qu'elle concerne tous les pays dits « développés ».

³³ J. Butler, *Vie précaire*, *op. cit.*, p. 66. Voir également p. 67-68 : « Pour cela, il faut accepter que le pays tout entier «perde» quelque chose : l'idée que les États-Unis ont sur le monde lui-même un droit souverain. Cette idée doit être abandonnée, oubliée ; nous devons en faire notre deuil comme on doit faire son deuil de tout fantasme narcissique de grandeur. Faire l'expérience de la perte et de la fragilité ouvre la possibilité de construire des liens d'une autre nature ».

³⁴ *Ibid.*, p. 75.

³⁵ *Ibid.*, p. 56.

Une scène où l'on aurait à « gagner » de la perte, de l'endurer, de supporter de demeurer dans son épreuve, en somme de parvenir à l'*agir* (au sens où le deuil fait l'objet d'un « travail ») : deuil de l'imaginaire des identifications géopolitiques, deuil du sentiment de sécurité que procuraient les inégalités du système-monde à ceux qui en bénéficiaient, deuil sans lequel on ne saurait envisager enfin, ni la possibilité de relations internationales moins asymétriques, ni une économie mondiale de la violence moins brutalement exacerbée par le trouble des frontières entre ceux qui croient avoir tout et refusent de ne rien perdre, et ceux qui n'auraient rien à perdre parce qu'ils n'auraient jamais rien eu, pas même une vie humaine. Ce que l'on pourrait appeler ici, en déformant une expression de Spivak, un tel *mélancolisme stratégique*, entendrait ainsi faire face, en même temps qu'à l'exigence de désidentification, à la question de ce que l'on est prêt à *perdre* dans cette désidentification : à commencer par ce que l'on est prêt à *perdre de soi-même*. Mais « soi-même », ici, ne se réduit pas à des idées que nous « avons », ou à des représentations dans lesquelles nous nous reconnaissons. Ce sont aussi des conditions matérielles d'existence, des manières de vivre, d'habiter, d'échanger, de produire et de consommer qui ne font qu'un avec le système des identités dans lesquelles on se reconnaissait jusqu'à présent. Non seulement les transformations de l'économie-monde et du « *nomos* de la terre » mettent à l'ordre du jour l'inscription pratique (institutionnelle autant que subjective, puisque le problème est nécessairement collectif, ou « transindividuel ») d'un tel travail du deuil en prise sur les mécanismes d'idéalisation inhérents à la constitution des identités historico-mondiales, pour certaines d'entre elles aussi longues que l'histoire coloniale elle-même ; mais l'horizon eschatologique que trace désormais pour l'ensemble de l'humanité la crise écologique suffit à donner à cette question toute son urgence, tout en exacerbant les contradictions dont elle est porteuse au « Nord » comme au « Sud », entre le « sous-développement » et des modèles de « développement » que l'on sait être, à moyen et même à court termes, délétères tant socialement qu'environnementalement (voire qui reproduisent ce que André Gunder Frank appelait naguère le « développement du sous-développement »³⁶) ; ou entre les luttes contre la désindustrialisation et la délocalisation des appareils productifs qui précipitent des régions entières du « Nord » dans la pauvreté, et l'urgence d'inventer des paradigmes socio-économiques alternatifs à l'impératif productiviste et consumériste de la « croissance ».

34

³⁶ A. Gunder Frank, *Le Développement du sous-développement : Amérique Latine*, Paris, Édition Maspero, 1970.