

Contemporary Philosophy and Politics/*Philosophie contemporaine et Politique*

Symposium: "Provided that this lasts..." / *Colloque « Pourvu que ça dure... »*

## Héros (post-)structuraliste, politique de politique

Yoshihiko ICHIDA

**RÉSUMÉ :** Nous avons assisté ces dix dernières années à une nouvelle vague de révoltes qui traverse le monde. Visant l'impuissance du système politique, elles sont politiques sans aucun doute. Mais cela semble aussi remettre en cause l'idée de politique élaborée contre ce système dans les pensées politiques (post-)structuralistes : l'idée qui trouve la politique dans un rapport ambigu mais fort entre l'événement incertain sur son existence et le sujet se définissant par rapport à cet événement. Car il semble que les révoltes actuelles constituent plutôt un phénomène indéniable et que leur sujet n'a pas de nom propre. Sur ce point, le projet de l'« anthropologie philosophique » d'Étienne Balibar nous intéresse parmi d'autres tendances (post-)structuralistes pour sa question non sur la position extra-événementielle mais sur la structure interne du « sujet » que le structuralisme a dû « destituer », et que le post-structuralisme a retrouvé dans et comme la limite de toute structure. Il s'agit de la lecture d'une équation « Je = Nous » dans la formule de Hegel : « *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist* ». Balibar découvre là une oscillation qui fait surgir la politique. Cela modifie-t-il la définition (post-)structuraliste de la politique ? En tout cas le projet de Balibar nous conduit à distinguer deux politiques : l'une qui est cette oscillation elle-même entre le « Je » et le « Nous » et l'autre qui s'en méfie et veut la contrôler comme « politique de politique ». La distinction désigne la politique non seulement comme événement mais aussi comme son traitement technique.

**MOTS-CLÉS :** politique (post-)structuraliste, événement, sujet, anthropologie philosophique

---

Yoshihiko ICHIDA est professeur à la Faculté des Études interculturelles de l'Université de Kobé et coordinateur du groupe de recherches sur *Philosophie contemporaine européenne et Politique*, à l'Institut de recherches en Sciences humaines de l'Université de Kyoto (2011–2015). E-mail : ucml@kobe-u.ac.jp

## 1) De l'événement au phénomène : révoltes aujourd'hui

L'événement politique a son sujet particulier. Si tout événement indique un moment qui divise, pour celui qui le subit, le temps en deux, l'avant et l'après, l'événement *politique* doit se faire d'autant plus subjectif que l'existence de ces deux temps est incertaine dans la politique. L'événement devient politique quand apparaît le sujet collectif qui croit comme acteur ou spectateur à cette existence au-delà de toute causalité « objective », et qui de plus veut en inscrire des traces dans l'instance politique et rendre la scission visible et durable par des actions communes. Pour cela, le sujet politique doit avoir un nom propre qui excède les qualifications sociologiques des gens désignés par ce nom, et qui correspond à l'irréductibilité de l'événement aux déterminations sociales : « citoyen » qui n'est pas le tiers état, « prolétaire » qui n'est pas l'ouvrier, ou même « nous » le peuple qui n'est pas « notre » représentant. Ils sont des noms convoqués pour séparer le politique et le social ; ils ont de l'utopique dans la société où les gens sont situés. Il arrive aussi à ces gens de se désigner non par un nom commun humain mais par l'événement lui-même comme dans le cas de « Mai 68 », pour insister sur l'événementialité de la mutation.

Alors, les révoltes que nous avons vues récemment, constituent-elles autant d'événements ? Il n'est pas nécessaire de devenir un « renégat » pour en douter. S'imposent en effet quelques indices qui ouvrent nos questions.

1 : insurrection/émeute des banlieues en France 2005. Le sujet de la révolte ne s'est pas nommé, il n'a même pas pris la « parole » au sens ordinaire du terme dans leur action. Ils n'ont déclaré aucune « identité » affirmative, ni demandé rien d'effectif au gouvernant qui les appelait « racaille ». Ils n'ont fait qu'y « répondre » par leur geste violent et muet, et, comme s'il fallait respecter ce silence non moins que dénoncer le racisme, un gros scandale a touché Alain Finkielkraut les appelant « noirs et Arabes avec une identité musulmane ».

2 : le « printemps arabe » 2011. Certes il y avait un objectif politique clair : renversement du régime, et la parole était si débordante que rien ne serait nécessaire pour dire que la révolte constitue un événement politique dans l'histoire arabe moderne. Mais le mouvement n'a pas eu d'idée précise sur le pouvoir à construire, de vision politique sur l'avenir. L'absence de demande positive et le refus total du « présent » rapprochent de cet événement de l'affaire de l'insurrection des banlieues en France 2005. Le nouveau « sujet de la révolte » n'est pas apparu dans et par le mouvement, ou il a disparu tout de suite après l'effondrement du gouvernement pour céder le rôle majeur aux forces traditionnelles : les partis politiques et/ou religieux, l'armée, etc. Appeler cette révolte « révolution populaire » témoigne plutôt de l'impossibilité d'en nommer le sujet : « ils » ne sont qu'un ensemble des « n'importe qui » prenant la parole dans la rue, un tout fluide pour lequel le nom de « *people* » n'est convenable que par son ambiguïté conflictuelle. En plus, le nom de « printemps arabe » ne peut pas se

détacher du coloris « occidental », puisqu'en Egypte la saison du printemps n'existe pas et donc que le mot ne peut pas représenter l'épanouissement si ce n'est comme métaphore quasi européenne : l'affaire est appelée là-bas tout simplement « la révolution du 25 janvier » : le nom daté, chiffré, mettrait en scène moins d'ouverture que le « printemps ».

3 : « Les indignés à Madrid » 2011. Je cite l'observation de Jacques Rancière : « On peut toujours expliquer [...] qu'il y a, dans les manifestations des Indignés, un certain type de personnage social : des informaticiens [...] ; des diplômés sans emploi correspondant à leur diplôme, des intermittents du spectacle. C'est parfaitement clair que la destruction du tissu industriel économique et l'inflation d'un secteur "intellectuel" précaire produisent des formes d'identités éclatées ; mais précisément elles ne vont pas se recomposer sous la forme unitaire de : "nous les cognitaires, nous sommes la force nouvelle". Pour l'instant, elles ne se recomposent que sous la forme de gens qui sont dans la rue, "indignés" ; le nom est l'absence de nom, l'absence d'identifiant suffisant pour mettre un nom de sujet correspondant à un groupe social un tant soit peu consistant »<sup>1</sup>.

4 : le Japon 2011. Le mouvement anti-nucléaire, sûrement « révoltaire » dans certains moments, a subi une « défaite » devant l'« Abénomics ». Les noyaux de mouvement avaient formé spontanément et rapidement un gigantesque réseau national qui avait contraint le gouvernement « démocrate » à ne pas redémarrer une centrale nucléaire (Hamaoka) ; les manifestants entourant le Palais de la Diète avaient réussi à forcer le premier ministre à « dialoguer » directement avec eux. La scène politique était dans la rue. Mais, dès qu'elle s'est déplacée aux élections parlementaires, l'enjeu a été nuancé et finalement remplacé par un autre : la crise déflationnaire de l'économie japonaise que Fukushima aurait dû accroître et dont la politique *économique* permettrait au pays de sortir. On ne peut pas savoir pourtant s'il n'y avait alors pas de consensus en matière d'écologie/énergie, ou que cet absence a nécessité la défaite électorale du mouvement, car il y avait une forte politique pour éviter d'aborder des questions « sensibles » et de trouver ou créer un consensus : ce qu'on savait alors, c'est que l'attente de la croissance économique serait une fuite en avant. Le consensus s'est trouvé dans l'absence de consensus qui disait en effet : il ne se passe rien de « politique » dans la rue parce que rien n'est mis à l'ordre du jour au parlement. Les voix de la rue, réduites à une opinion hors-scène, ont contribué d'une façon paradoxale à faire partager l'absence de consensus aux « électeurs », à en faire un consensus absolu.

5 : « Occupy Wall Street » 2011. Le cas typique, car le nom choisi « 99 % », lui, implique manifestement un refus d'être sujet en particulier : « Nous ne sommes pas réunis par une exigence quelconque, encore moins par une idée commune ; nous sommes en majorité dans la société ». Il montre un choix de détacher la politique d'une subjectivité incarnée par le nom des militants. L'événement : « occupy » veut seulement rendre visible un clivage social dans

---

<sup>1</sup> Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, Bayard, 2012, p. 222.

un lieu (Wall Street) supposé d'où naît ce clivage qui ne se rapporte pas à la division du temps. Donc s'il est certain, contrairement à l'événement politique « ordinaire », qu'il s'est passé quelque chose à Wall Street (le clivage est devenu visible en fait), la « vie d'après » de l'événement ne prend pas pour le moment son corps en politique. C'est une éthique méthodique du mouvement, symbolisée par le « *general assembly* », qui semble appuyer la séparation entre événement et politique. Le mouvement s'est fait événement par l'absence d'une instance représentative, mais cette éthique l'a destiné à une position déniait toute politique irréductible à l'éthique. L'utopique suspendant le politique a démontré sa puissance « constituante » sans constituer toute forme durable.

Dans ces cas récents, le sujet politique n'apparaît plus avec un nom propre dans l'événement, ce qui fait de celui-ci un « incident » dans son rapport à la « politique » institutionnelle, et des militants ou gens descendant dans la rue une masse anonyme, ou une partie des électeurs. Les événements dépourvus de la subjectivité, se transforment en « phénomènes » par le fait même qu'ils se succèdent. Fortement « objectivé », l'événement ne constitue plus, sur son existence, cet objet polémique qui n'a cessé de diviser le camp politique, d'obliger chaque camp à élaborer son idée politique et à préparer un nouvel événement comme confrontation des idées. La succession phénoménale des incidents n'atteste que le dysfonctionnement d'un « système » actuel et jamais la rupture du temps : elle présente au contraire une certaine continuité, celle du dysfonctionnement. L'événement a perdu, dirait Alain Badiou, l'indécidabilité capable de demander la « fidélité » à lui, et donc a dépouillé ses acteurs/spectateurs de la possibilité même d'être politique, de devenir sujet. En fait, Slavoj Žižek dit de l'an 2011 que c'était « *the year of dreaming dangerously* »<sup>2</sup>, c'est-à-dire que ce n'était pas un autre 1789/1917. Alors, nous ne verrons jamais bon gré mal gré Edmund Burke, un anti-révolutionnaire conscient, ressusciter de nos jours ! À sa place, nous connaissons maintenant des « élites » demi-ou-a-conscients qui regardent avec pitié de « malheureux » incidents et méprisent l'« impuissance » des gens se révoltant.

S'il y a du subjectif à côté de l'objectif, et que les révoltes sont maintenant « objectivées » en phénomènes et insérées dans la machine politique comme ses défauts périodiques, il serait possible de chercher dans la machine un seul sujet « universel » (« l'homme » ?). Mais, de même que « si tout est politique, rien n'est particulièrement politique », qui peut et doit être particulièrement politique si tout le monde *est* déjà sujet unique de la politique ? Le paysage des révoltes actuelles paraît nous annoncer que la « politique identitaire » qui conseille à chacun d'avoir *son* identité, gagne d'un côté et perd d'un autre côté le jeu : une certaine « identité » militante/résistante est réalisée et partagée sur la scène politique mondiale, mais elle est plus imposée par le défaut de machine au titre de « victimes », qu'obtenue et maintenue

---

<sup>2</sup> Slavoj Žižek, *The Year of Dreaming dangerously*, Verso, 2012.

par la « lutte » pour minimiser la différence entre révolte politique et émeute spontanée. Ce minimum de différence pourrait au contraire, en *déconstruisant* toute identité politique et en se reproduisant, faire remarquer l'impossibilité d'« objectiver » le défaut et annoncer une nouvelle « subjectivité ». Mais peut-on dire qu'elle est *politique* ; qu'elle n'est pas affaiblie comme subjectivité ; qu'elle veut construire une autre machine ?

## 2) Vers l'anthropologie philosophique d'Étienne Balibar ou son (post-)structuralisme

Au niveau théorique, cette observation sur le rapport de l'événement et du sujet s'appuie bien largement sur l'idée d'Alain Badiou ou sur sa façon de les rapporter l'un à l'autre, et de les séparer tous deux par axiome du monde de l'« être-en-tant-qu'être »<sup>3</sup>. Mis à part ce monde de la détermination immanente (il est domaine des mathématiques), j'ai envoyé, sur l'actualité du rapport d'événement-sujet, Badiou contre Badiou, en disant que ce qu'il y a maintenant d'incertain est plutôt le lien entre les deux, que l'événement lui-même. Autrement dit, tant qu'il s'agit de la description de l'actuel, son « post-structuralisme » de l'événement-sujet n'est probablement plus valable (il va sans dire pourtant que la théorie de l'événement-sujet n'est pas du tout chez Badiou pour *décrire* des choses). Alors, son « structuralisme », lui, ne l'est-il pas non plus ? Avant d'y arriver, il faut préciser que l'être, séparé d'une façon axiomatique de l'événement et donc du sujet aussi, n'a aucune structure pour Badiou : « il n'y pas de structure de l'être » (p. 34). C'est, selon lui, la « situation » dans laquelle l'être « advient » comme multiplicité, qui est toujours structurée. Il appelle *situation* toute multiplicité présentée et définit la *structure* comme « ce qui prescrit, pour une multiplicité présentée, le régime du compte-pour-un » (p. 32). C'est que l'être, pure multiplicité, devient *une* situation dès lors que le multiple est compté pour un par l'effet de structure. On peut dire donc qu'il y a en tout cas un « structuralisme » de la « situation » chez Badiou. Et aussi, dans la mesure où c'est en « hors lieu » pour toute situation que l'événement se passe et le sujet survient, on peut dire aussi que l'événement et la situation sont *déliés* par un vide particulier (« case vide », Deleuze dirait-il ?<sup>4</sup>). Cela se dit pour nous : chez Badiou le structuralisme et le post-structuralisme sont séparés l'un de l'autre et cette séparation fonde le politique qui ne fait qu'un avec l'événement-sujet ; la politique est pour lui ce qui sépare la situation structurelle et l'événement-sujet post-structurel.

Force est alors de constater un contraste frappant : pour Étienne Balibar, « le post-structuralisme est toujours encore le structuralisme, et le structuralisme au sens fort déjà le

<sup>3</sup> Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, Seuil, 1988.

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? » (1972), repris dans *L'île déserte et autres textes*, Minuit, 2002.

post-structuralisme »<sup>5</sup>, et la politique est ce qui fonde leur simultanéité et complicité autour de la question du sujet.

Regardons la chose à partir du structuralisme. Il a destitué, comme on le sait, le « sujet constituant ». Le cas d'Althusser : « Les prétentions d'un "sujet constituant" sont aussi vaines que sont vaines les prétentions du sujet de la vision dans la production du visible »<sup>6</sup> ; « Les vrais "sujets" (au sens de sujets constituants du procès) [...] sont [...] les rapports de production »<sup>7</sup>. Mais, selon Balibar, « le mouvement typique du structuralisme réside dans une opération simultanée de *déconstruction et de reconstruction du sujet*, ou de déconstruction du sujet comme *archè* (cause, principe, origine) et de reconstruction de la subjectivité comme *effet*, c'est-à-dire encore de passage de la subjectivité constituante à la subjectivité constituée »<sup>8</sup>. Pour prendre toujours l'exemple d'Althusser, l'opération de reconstruction du sujet se trouve dans sa fameuse théorie de l'idéologie où les individus sont interpellés en sujets par l'autre ou l'Autre, finalement par l'idéologie<sup>9</sup>. Ainsi se fait-il, sur le sujet, le « renversement du constituant au constitué »<sup>10</sup>. Mais, *constitué en tant que quoi ?* S'il s'agit toujours du nom de sujet et non pas tout simplement d'« agent » ni de « fonctionnaire » de la structure qui est le vrai « sujet », c'est en tant que *constituant* que le sujet doit être constitué ; le faux constituant ne serait aucunement constituant, n'aurait pas de vraie « subjectivité » (ce ne serait qu'une pièce de machine) et par conséquent ferait du « renversement » un non-sens (le « constitué en tant que constitué » signifierait la dissolution pure et simple de la subjectivité). La constitution du sujet implique certes la « sujétion » (Balibar) du sujet, mais la dernière n'est sur le fond, selon Balibar, qu'« une différentielle d'assujettissement et de subjectivation, c'est-à-dire de passivité et d'activité, peut-être de vie et de mort, ou de métamorphose et de destruction » (*ibid.*). La structure dédouble son sujet ou sa compétence de constituer et se rend elliptique par elle-même : c'est ce dont Althusser parle déjà dans *Pour Marx* à travers la figure d'un « théâtre » de la *dialectique à la cantonade* où « nous sommes nous-même, par avance, la pièce même », et qui « nous » oblige par conséquent à poser la question : « Mettre au centre du jeu ce miroir infini [= conscience de soi] ? Ou bien le déplacer, le rejeter sur les côtés, le prendre et le perdre, le quitter, y revenir, le soumettre de loin à des forces étrangères — et si tendues — qu'il finisse, comme par cette résonance physique qui brise à distance un verre, par n'être

<sup>5</sup> Étienne Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 45, 2005, pp. 5–22.

<sup>6</sup> Louis Althusser, « Du *Capital* à la philosophie de Marx », *Lire le Capital*, tome 1, Maspero, 1965, p. 31 (rééd., PUF, 1996, p. 22).

<sup>7</sup> Louis Althusser, « L'objet du Capital », *op.cit.*, tome 2, p. 157 (PUF, p. 393).

<sup>8</sup> Étienne Balibar, *op.cit.*

<sup>9</sup> Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions*, Éditions Sociales, 1976.

<sup>10</sup> Étienne Balibar, *op.cit.*

philosophique se présente lorsqu'on la compare à l'ontologie de Badiou qui, elle aussi en tant que structuraliste, voit de l'axiomatique dans le « Je = Nous ». Mais, en tant que post-structuraliste, elle y découvre non pas le fond de politique mais une autre axiomatique, autre que celle du structuralisme au sens de Balibar, dont l'impasse forme une passe particulière à la politique, ou, plus simplement dit, qui met la possibilité de la politique à l'extérieur du monde de l'être. Le « Je = Nous » se formulant à la Badiou comme « Un = Multiple » est composé par l'action de structure qui compte pour un le multiple pur qu'est l'être-en-tant-qu'être. Le « Je = Nous » badiouien est secondaire par rapport à l'axiome du « compter », le « vrai » axiome, qui évacue par avance le politique, qui n'est pas du tout ébranlable en soi et à quoi le philosophe politique ne peut que consacrer, avec le poète, « le lyrisme de l'Être », selon Rancière<sup>18</sup>. Le « Je = Nous » n'est pour Badiou qu'un problème déjà *résolu parce que structuré* : résolu par le déplacement du problème vers un ailleurs où la « pensée = poésie » contemple l'ensemble structuré des nombres naturels et son au-delà.

Ainsi est formulée, par contraste, notre question : qu'en est-il du « Je = Nous » aujourd'hui, dans la rue et/ou au Pouvoir ; dans les « révoltes » et/ou dans le marché capitaliste mondial ? Balibar dit qu'après le sujet vient le « citoyen ». La citoyenneté est-elle identique dans les deux lieux, ou divisée en deux par des raisons encore inconnues ou par la contradiction interne de cette subjectivité qu'on peut prendre pour une forme historique du « Je = Nous » ? Dans quelles conditions le « citoyen-sujet » fait-il acte de « héros structuraliste » au sens de remettre en cause et de modifier une structure quelconque, qu'elle soit de la politique ou de l'économie ? Boltanski et Chiapello ont peut-être raison<sup>19</sup>, en disant que le « nouvel esprit du capitalisme » articule en effet le (post-)structuralisme contestataire et la « Cité » *connexionniste* (tant soit peu politique, s'agissant d'une idée justificatrice) intégrée au marché : bien que cet « esprit » ne mette nullement en question l'État réel et le laisse entier dans les mains d'un « sujet souverain » aboli par le structuralisme, il lie quand même une subjectivité s'ébranlant à une communauté non seulement économique mais apte à fonctionner en politique. Pour démontrer la différence avec cet « esprit », le « citoyen-sujet » devrait avoir une *cité* propre à lui. Comme l'UE, la « *global city* » (métropole) ou le rhizome multitudinesque ? Ou plutôt comme de petites communautés locales ? Outre que *dé-et-re-construire* la communauté en s'ébranlant, de quoi est-il capable le « citoyen » au titre de « citoyen-sujet » ?

### 3) Entre Rousseau et Hegel : deux politiques

Mais, avant de réinscrire le « citoyen sujet » dans l'actualité, il faudrait prendre une dis-

---

<sup>18</sup> Jacques Rancière, « le poète chez le philosophe : Mallarmé et Badiou », *Politique de la littérature*, Galilée, 2007.

<sup>19</sup> Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, 1999.

soudain qu'un tas d'éclats au sol »<sup>11</sup>.

On peut penser alors ou bien que là il y a deux centres chiasmatiques de constitution, c'est-à-dire que tout simplement la « dernière instance de détermination » n'existe plus, ou bien qu'il faudra, pour couper ce cercle vicieux, introduire dans la structure une troisième instance normative (c'est d'ailleurs le choix de Badiou quand il figure la structure par un ruban de mœbius et définit la décision du sujet comme acte de le rompre<sup>12</sup>). En tout cas, la clef consiste dans la subjectivité comme « différentielle d'assujettissement et de subjectivation », qui installe au sein de la structure une limite irréprésentable de la structure : irréprésentable et même impensable parce qu'elle s'évanouit, en mouvant constamment par son principe structural, entre deux centres constituants et enfin cède sa place « centrale » à la « dialectique à la cantonade », au « flux », à la « dissémination » ou même à la « machine désirante », en tout cas insituables. C'est, selon Balibar, le côté déjà post-structuraliste du structuralisme : « j'appelle "post-structuralisme", ou structuralisme par-delà sa propre constitution explicative, un moment de réinscription de la limite à partir de sa propre imprésentabilité » (*ibid.*).

Un nouveau sujet insaisissable ? La structure elliptique oblige en fait au nom de sujet d'être elliptique. La subjectivité (post-)structurale ne cesse de se défaire au moment qu'elle se fait : assujettissement/subjectivation. S'il en est ainsi, le (post-)structuralisme n'a-t-il pas précédé la « subjectivité » *phénoménale* récente qui, coincée sûrement à une « différentielle d'assujettissement et de subjectivation, de passivité et d'activité », semble *refuser* d'être le sujet politique comme tel ? Si telle est l'actualité du « héros structuraliste » (Deleuze, *op. cit.*) et donc post-structuraliste, ne faut-il pas dire que l'ambition structuraliste tenue dans le « devenir philosophique des questions théoriques ou pratiques » (« La philosophie est cette discipline pour laquelle toute matière étrangère est bonne », phrase de Brunschvicg citée par Canguilhem et recitée dans Balibar, *op. cit.*), se transforme, au moins au niveau « pratique », en position du « tout est politique » en écartant toujours la limite au loin, en élargissant infiniment la possibilité du héroïsme, et enfin en laissant le post-structuralisme dans le sillage évanescant du « héros » tout court ? De plus, le « héros » (post-)structuraliste pourra-t-il être *collectif* ? Il nous faudrait en interroger le destin aussi de ce point de vue, car, chez Deleuze, la figure typique du « héros » est sans aucun doute Bartleby<sup>13</sup> dont la formule, « *I would prefer not to* », travaille d'une façon littérale comme une « différentielle de passivité et d'activité », et il n'a pas explicité le lien entre cet « héros » solitaire du « néant de volonté » (*ibid.*) et le « peuple qui manque » / le « peuple à venir » perceptible dans les œuvres d'art<sup>14</sup> ; il n'a pas

<sup>11</sup> Louis Althusser, « Notes sur un théâtre matérialiste », *Pour Marx*, Maspero, 1965, p. 151.

<sup>12</sup> Cf. surtout Alain Badiou et al., *Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*, Maspero, 1978.

<sup>13</sup> Gilles Deleuze, « Bartleby, ou la formule », *Critique et clinique*, Minuit, 1993.

<sup>14</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Minuit, 1991, « 4. Géophilosophie » et « Conclusion ». Voir aussi G. Deleuze, *Cinéma 2*, Minuit, 1985, pp. 281–291.

rapporté non plus ces deux figures *artistiques* à la politique, et, encore moins, il les en a séparées : « L'art n'a pas d'opinion »<sup>15</sup>. Si c'est dans l'art qu'ils résident, le (post-)structuralisme descendant dans la rue pourrait déjà témoigner de sa « défaite » esthétique-politique provenant du malentendu de l'adresse, devant la structure qui détermine en dernière instance (?) l'impossibilité pour tous de devenir sujet *en politique*.

L'important est pourtant ceci : la défaite n'est possible que quand il y a deux belligérants structurés comme tels dans un champ de bataille, alors que la politique a lieu hors de la structure pour Badiou et aussi pour Deleuze qui, tout en se servant rarement du terme de politique, insiste ainsi que Badiou sur l'hétérogénéité de l'événement et de la causalité ou simplement sur l'essence contingente du premier. L'enjeu de l'anthropologie philosophique de Balibar semble se rapporter à ce point : ne pas séparer la politique et la structure ; discerner le politique au point nodal du structuralisme et du post-structuralisme, c'est-à-dire entre deux centres d'un ovale ; mais jamais le faire disparaître dans le « tout est politique » susceptible de se reproduire dans le mouvement évanescant de subjectivité : en bref, délimiter la politique autrement que dans le (post-)structuralisme et la réinscrire dans cela même : l'« opération simultanée de la déconstruction et de la reconstruction » *sur la politique (post-)structuraliste* elle-même.

Dans cet enjeu, l'opération de Balibar est de remettre le (post-)structuralisme, ce mouvement *philosophique* selon lui, dans une histoire plus longue de la philosophie (le projet est donc philosophique), en redoublant son point nodal par une formule de Hegel sur l'*homme* (il est donc anthropologique) : « *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist* » (« un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi* »)<sup>16</sup> : la phrase résonnera en fait comme une voix de basse dans le projet entier de l'anthropologie philosophique. Le structuralisme, au sens étroit pour Balibar, destitue le sujet défini comme « l'homme » qui *identifie* le « moi » à « nous », le « nous » à « moi », comme le « Je = Nous » qui est présupposé pour donner le point absolu de départ de la réflexion. Alors que le post-structuralisme, de même au sens étroit pour lui, trouve dans ce fait même la limite du structuralisme, c'est-à-dire qu'il ne considère plus le signe « = » comme un fait établi à enlever, mais comme une possibilité constante de s'ébranler, un « vide d'une distance prise » (terme d'Althusser pour définir la philosophie<sup>17</sup>), et une équation problématique et générative de la pensée. Ici, est *le* politique ce qui prend l'équation pour un problème théorique à résoudre d'où naissent différents types de « philosophie politique » de Rousseau, de Hegel, ... Et *la* politique, ce qui tend à assimiler par la pratique les deux « soi » de l'homme, que ce soit possible ou non en réalité. Le caractère *politique* de l'anthropologie

<sup>15</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, p. 166.

<sup>16</sup> Étienne Balibar, « *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist* : le mot de l'esprit », *Citoyen-Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, 2011.

<sup>17</sup> Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Maspero, 1969.

tance par rapport au contexte (post-)structuraliste : tout en visant le maintenant du politique, le projet de l'anthropologie philosophique s'impose de faire un détour par une certaine tradition dont l'axe se trouve dans la formule classique de « Je = Nous » : un détour pour confirmer et élargir la possibilité (post-)structuraliste de la problématique du sujet (Il faut penser à un autre détour, celui d'Althusser par Spinoza pour libérer Marx du marxisme de l'époque<sup>20</sup>).

Pour aller vite, lisons ensemble deux articles de Balibar et télescopons-en des points à nos yeux réciproquement concernés : « Le structuralisme : une destitution du sujet ? » (le *ST*), base déjà importante de nos arguments, et « *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist* : le mot de l'esprit » (le *IWWI*), article central du *Citoyen sujet*, œuvre principale de l'anthropologie philosophique. Le *ST* parle sur le structuralisme du « profond leibnizianisme », et sur le post-structuralisme du « profond nietzschéisme », et les relie par le statut du « sujet » dans chacun ; cette combinaison est transférée dans le *IWWI* à celui de Rousseau et de Hegel reliés par la formule en question (à côté de Rousseau, il y aussi l'Évangile de Jean, mais notre intérêt du moment ne permet pas d'en discuter ici).

Pourquoi le « profond leibnizianisme » du structuralisme ? Le *ST* explique : « la structure n'est plus un *tout*, elle n'est plus à proprement parler une combinatoire (les deux choses étant à vrai dire indissociables), mais elle est un procès de déplacement indéfiniment élargi et varié à la surface de la terre des couples oppositionnels qui [...] font de la nature le paradigme de la culture, ou de l'altérité concrète dans laquelle les hommes projettent leurs propres relations, et donc leur singularité. [...] [La] *structure* [...] n'est jamais une structure de premier degré (ou de "première position", comme disait Bachelard), totalité ou système de parties soumis à la loi de discrétion, de la différence ou de la variation et de l'invariance, mais toujours une structure "de seconde position", c'est-à-dire une utilisation de telles formes logiques et analogiques au second degré, de façon à y placer une différence de différence, qu'on pourra nommer "sujet", et qui déterminera un point de vue sur le système. » Et de Rousseau, le *IWWI* dit : « La distinction essentiellement politique entre deux types de collectivité ou de collectivisation, l'une extérieure et artificielle, dénommée *aggrégation*, l'autre intrinsèque et quasi naturelle (ou produisant un effet de « seconde nature »), dénommée *association*, restera en permanence à l'ordre du jour des philosophies (et des sociologies, ou psychosociologiques) de l'individualisation, de la socialisation et de l'être en commun. [...] À la différence de l'aggrégation, dont l'unité est imposée par un souverain extérieur, un "maître" [...], l'association (ou le « peuple », au sens fort du terme : on répond ici à la question de « ce qui fait qu'un peuple est un peuple ») s'énonce elle-même en première personne. En vérité l'association ne préexiste pas à cette énonciation [...]. De sorte que la constitution du peuple (l'émergence de la "volonté générale") a un caractère essentiellement *performatif*. Dire l'association dans les formes requises (l'unanimité), c'est la *faire* » (pp. 231–232).

<sup>20</sup> Louis Althusser, « Éléments d'autocritique » (1974), repris dans *Solitude de Machiavel*, PUF, 1998.

Il n'est pas difficile de voir que la « combinatoire » n'indiquant qu'*un* tout des éléments ressemble à l'« aggrégation » ne réalisant que la « volonté de tous ». Mais, au fond, c'est le travail commun de « second(e) degré/nature » qui fait rapprocher l'un de l'autre, le structuralisme et Rousseau. En fait, dans les deux cas, la « seconde » opération plaçant pour l'un une « différence de différence » et montrant pour l'autre un caractère « performatif », est de même autoréférentielle, double-enveloppante. Pour comprendre le cas du structuralisme, il suffit de poser une question : qu'est-ce qui *produit* la structure (de « second degré », évidemment) constituant le sujet ? Nous avons vu déjà, à travers un « théâtre » althussérien, que seule la structure peut produire la structure (« nous sommes nous-même la pièce même » : l'auteur d'un théâtre n'est que ce théâtre), en dédoublant le « nous » (centre/cantonade, acteur/spectateur, sujet constitué/sujet constituant) et donc en le rendant double-enveloppant (le sujet et la structure s'enveloppent réciproquement comme le « nous », même si ce « nous » vole en « tant d'éclats au sol » à la fin) ; Althusser disait aussi que l'inconscient, chose éminemment structurée, ne peut naître que de l'inconscient<sup>21</sup>. La « différence de différence » est un mode d'être du sujet qui se rapporte à soi, et le « procès de déplacement », un mode d'être de ce rapport qui consiste à se déplacer perpétuellement entre deux centres d'un même ovale qu'est la structure. Pour reprendre une formule maoïste favorite de Badiou, *un*, de structure, *se divise en deux* : « nature » et « culture », mais, toujours pour le reprendre, les deux, formant deux côtés d'un ruban de Möbius, étant incapables de se hiérarchiser en endroit/envers, se déplacent dans une structure en transformant chaque point d'un ruban en « couple oppositionnel », en produisant la « surface » indéfiniment élargie et variée. La même chose pourrait se dire d'une manière althussérienne, en se référant à l'(in)distinction, au double-enveloppement, à la « différence de différence » de l'Idéologie et de la Science.

Et le performatif du « contrat social » ? L'interprétation faite par Balibar nous montre déjà que le « contrat » possède une structure autoréférentielle ayant, au-delà d'une tautologie de « peuple = peuple », un effet de *s'aliéner* en deux « natures » : aggrégation et association. Le « dire l'association dans les formes requises (l'unanimité) » n'a pour référence que ce qu'il fait *après coup* par cette énonciation, et, en ce sens, il est fermé sur soi : la fermeture auto-enveloppante mais *productive*, parce qu'un extérieur, « aggrégation », provient d'elle. En fait, sans l'association, l'aggrégation est-elle présentée comme « première nature » ? On peut dire que, avant que le « contrat social » de type rousseauiste n'apparaisse, celui de type hobbesien peut proclamer son immanence dans la « conservation de soi », l'« intérêt », voire la « mort » auxquelles le « tiers », sûrement extérieur au contrat, n'impose rien tout de même : son extériorité n'indique qu'une absence de relation ; il est intérieur comme un vide au contrat ; il est un dehors dans le dedans. C'est avec l'apparition de l'association que l'aggrégation est nommée comme telle, en tant qu'une collectivité maintenue par un « souverain extérieur ».

<sup>21</sup> Louis Althusser, « Lettres à D... », *Écrits sur la psychanalyse*, STOCK/IMEC, 1993.

La transcendance du « maître » ne se réalise pleinement que quand l'association est établie au niveau idéal, ce qui fait de l'extériorité du « maître » par rapport au « esclave/peuple » un transfert de celle *entre* association et aggrégation.

Disons donc que Rousseau est un structuraliste. Alors, il doit être en même temps un post-structuraliste, au sens donné par le ST. En fait, le « peuple » constitué par le « contrat » donne une « limite » immanente au « contrat » : il est, selon le *IWWI*, « à la fois souverain et sujet (...), divisible et indivisible, égal et inégal, identique à soi et différent de soi. La souveraineté n'est donc pas abolie (bien que son concept soit profondément subverti, et à la limite devienne contradictoire), mais elle "descend" du lieu transcendant ou éminent où il résidait précédemment (y compris dans la forme du "Dieu mortel" hobbesien) pour s'identifier à la réciprocité du *rapport politique* » (p. 233). Cette « réciprocité » du « souverain » et du « sujet » restera d'ailleurs « imprésentable » parce que l'instant où le « contrat » est conclu, est en principe déjà passé, laissant dans le présent seulement sa trace, son représentant, c'est-à-dire la « loi » (« acte de tous sur tous ») qui, dans la réalité historique, « n'est plus autre chose que la guillotine qui force tout le monde à être libre par l'égalité dans la mort » (p. 235).

Qu'est-ce qu'il fait alors, Hegel, ce prête-nom de Nietzsche ? N'a-t-il pas d'affinité avec le philosophe qui détermine le post-structuralisme ? Mais, s'il en est ainsi, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'une similitude formelle entre les deux philosophes, le « détour » lui-même n'aurait pas de sens particulier.

Dans la phrase « *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist* », « Hegel se mesure à Rousseau par-delà le choc (et même le traumatisme) de l'événement qu'il considère comme la mise en application du discours rousseauiste [...], à savoir la Révolution française » (p. 227). Elle doit à la fois rester rousseauiste et indiquer un « au-delà » du rousseauisme chez Hegel. Cet « au-delà » se présente, selon Balibar, dans la critique de Hegel sur une « réduction de verticalité » (terme de Balibar) chez Rousseau, qui consiste dans « l'incorporation de la souveraineté dans le "double rapport" que le peuple entretient avec lui-même » (p. 233), autrement dit, selon nous, qui se trouve en noyau structuraliste du « contrat social ». « Il [= Hegel] a considéré que la "réduction de verticalité" de la souveraineté dans le peuple rousseauiste, la transformation d'une transcendance en une unité immanente, était une réduction  *fictive* , ou contradictoire, et par conséquent restée inaccomplie, non parce qu'elle resterait à mi-chemin, mais parce qu'elle va  *trop vite*  : la médiation dont elle se sert (la "loi") s'évanouit trop vite, mais aussi demeure inerte, intransformable. Avec la représentation de la loi comme équivalent du double rapport Souverain/sujets, une "abstraction" matérialisée subsiste au cœur de la totalité » (p. 235).

L'état de « *IWWI* » peut s'établir, chez Rousseau, à l'instant même du « contrat » et, ne peut subsister encore dans la communauté que par la médiation continue de la « loi », en se transformant lui-même en communauté qui fait dire aux sujets : l'État est « mon État ». Mais, réduisant la « verticalité », le « = » de « Je = Nous » a en effet, aux yeux de l'Hegel de Balibar, détruit la communauté et démontré sa puissance  *autodestructive* . Par rapport à la « vertica-

lité », la médiation « s'évanouit trop vite, mais aussi demeure inerte » ; elle est impuissante. La « verticalité » résiste à toute réduction par le « = » (principe de l'égalité), à la « réciprocité du rapport », au « double rapport » de Souverain/sujets ; elle rend en fin de compte impossible, « fictive », la « réciprocité du *rapport politique* », la *mise en horizon* de ce rapport. Mais il ne faut pas oublier que l'« aggrégation » unifiée par le « souverain extérieur » ou par la « verticalité » qu'il introduit, n'apparaît comme telle que quand l'« association » vient établir l'*horizontalité* d'une communauté idéale. La matérialité résistante de la « verticalité » n'est qu'un effet de l'idéalité horizontale : elle *devient* « première nature » par l'effet de « seconde nature ». Tel étant le cas, la « verticalité », irréductible à l'énonciation de « Je = Nous » mais *produite par elle comme* son oscillation interne (l'égalité précède l'inégalité par principe, dirait Rancière), est ce qui détermine l'essentiel du « rapport politique » pour Hegel-Balibar ; elle nous donne même une définition du politique. La politique est divisée ici en deux : l'une qui prend le « Je = Nous » pour essence et l'autre qui le prend pour matrice de contradiction. Hegel, partisan de la deuxième politique, conçoit le projet de *Phénoménologie de l'Esprit* pour interioriser la contradiction dans et par le procès de l'« esprit ».

Ce qui compte pour nous, c'est moins de savoir si le projet est bien accompli que, en deçà de la relance du procès, de regarder de près la différence des deux politiques, car l'« esprit » va la réduire et donc la « verticalité » aussi : il est là finalement pour annuler la politique ou pour la remplacer par un procès automatique (la « loi » de la dialectique). Deux choses à remarquer alors.

1 : Le « contrat social » apparaît pour Hegel comme un dispositif théorique non seulement pour constituer l'État mais aussi pour engendrer la révolte. Pour lui, les deux effets paraissent indissociables et même indiscernables, et c'est pourquoi le dispositif lui-même doit être remplacé par l'« esprit ». C'est que la tentative de court-circuiter le « Je » et le « Nous » (la médiation est nulle) ne nécessite pas, par ignorance sur effet éventuel ou par défaut théorique, la révolte, mais, au contraire, tient directement à une abstraction de l'expérience de la révolte comme mouvement de la constitution d'un nouvel État, à une théorisation précise de cette expérience qui ignore par nature la contradiction, en dépit du fait historique que la théorie a précédé l'expérience. Composé ainsi et définissant l'État par son indistinction avec la révolte, le « contrat social » exprime une pure oscillation et effectue un chaos. Il débouchera, selon Althusser, sur la « lutte de classes », en entassant « décalage » par « décalage »<sup>22</sup>. En ce sens, le « contrat social » constitue déjà une politique : *utopique* par sa fidélité à une *double* dualité contenue dans l'idée de « contrat » : « Je et Nous » et « État et révolte », à une *impossible* identité d'identification et de distanciation exprimée dans le signe « = » ; *réaliste* au point de ne jamais essayer par moyen théorique ou par « loi » médiatrice de les supprimer, de révoquer

<sup>22</sup> Louis Althusser, « sur le Contrat social » (1967), repris dans *Solitude de Machiavel*, PUF, 1998.

son utopisme : quand Hegel juge que la médiation « s'évanouit trop vite, mais aussi demeure inerte », il regarde de front la *matérialité* de cet utopisme paradoxal de la fureur de « verticalité ». S'il en est ainsi, il semble même que c'est le rêve de Hegel qui découvre dans Rousseau la « réduction de la verticalité », en projetant à Rousseau son désir d'abolir le « rapport politique ». Mais on peut dire aussi qu'il était tant éveillé dans la Révolution qu'il a pu percevoir une politique appelée « contrat social » ; qu'il « rêvait » tant les yeux ouverts qu'il n'a pas su ce qu'il désirait.

2 : Ainsi Hegel, *traumatisé* par la Terreur, découvre une politique « rousseauiste », à ses yeux, *d'abolir la politique*. Ce qui s'impose alors, doit être d'animer, de réintroduire la politique ou d'inventer une autre politique que le « contrat social » : politique telle qu'elle rend possible de contrôler plus ou moins la révolte, de couper tant bien que mal le court-circuit de « Je = Nous », et de différer indéfiniment l'avènement du chaos de l'utopie : politique comme *technique* ? De toute façon, il doit dédoubler la politique, face à une politique : il s'agit de la « politique de politique »<sup>23</sup>. Mais, une *politique* « rousseauiste », ayant pour objectif de réduire la « verticalité » et d'annuler le « rapport *politique* », elle aussi appartient déjà à la « politique de politique ». Il y a donc deux « politique de politique » qui de même visent à réduire *la* politique : deux politiques partageant une *méfiance* à l'égard de la politique. Il n'y a, en fin de compte, qu'une politique (« politique de politique ») s'affrontant avec une méfiance à la politique. Mais, n'est-elle pas *la* politique ; la politique n'est-elle pas une politique se distanciant à soi, se dédoublant ? Appuyée sur la méfiance à soi, elle est déjà aussi une *éthique* (*Sittlichkeit*) ; sachant mettre concrètement en question le « Je = Nous » (une forme du « *omnes et singulatim* »), elle peut encore aussi ouvrir le domaine de savoir-faire que Foucault appelle *gouvernementalité*. La « politique de politique » ne constitue pas malgré la formule une *métapolitique*, mais, au contraire, atteste son impossibilité : la politique « hégélienne » présuppose certes l'existence d'une politique « rousseauiste » et veut en dire la vérité pour la contrôler d'en haut, c'est-à-dire pour la *relever* (*Aufhebung*), mais, avant que l'« esprit » ne vient mettre toute politique en procès *historique*, Hegel ne fait qu'envoyer Rousseau contre Rousseau (*IWWI*), donc en effet et en substance le *répéter* : la « politique de politique » n'est différente avec la politique qu'en ce point où elle est une répétition. De même, elle est sûrement active par rapport à Rousseau, mais cette activité n'est qu'une projection passive, ce qui fait de la « politique de politique » une « différentielle de passivité et d'activité » laquelle, selon Balibar comme nous avons vu, constitue la subjectivité du sujet politique.

---

<sup>23</sup> J'ai discuté longuement de cette idée provenant de Louis Althusser. Cf. Yoshihiko Ichida, *Althusser, une philosophie de conjonction* (en japonais), Heibonsha, 2010. Voir aussi François Matheron, « “Des problèmes qu'il faudra bien appeler d'un autre nom et peut-être politique” : Althusser et l'insituabilité de la politique », dans Louis Althusser, *Machiavel et nous*, Tallandier, 2009.

Nous pouvons dire, pour résumer, que les deux centres d'oscillation se séparent l'un de l'autre et s'affrontent l'un à l'autre : il y a d'abord une oscillation plutôt « objective », « événementielle » entre État et révolte (construction et destruction) dans la révolution ; mais, cette première oscillation étant vécue et réfléchie, il y a ensuite une deuxième plutôt « subjective » entre politique et « politique de politique ». Dans la mesure où l'une et l'autre ont une racine commune dans l'expérience de « Je = Nous » propre à la révolution, le fait même qu'il y ait deux côtés, subjectif et objectif, n'est qu'un effet d'une oscillation pure, différentielle, même inaperçue en tant que telle, du « *IWWT* » : oscillation qui continue encore au moment de la séparation de ces deux côtés comme deux extrêmes d'un même mouvement. Le *subjectif* et l'*objectif* sont *cristallisés* à deux extrêmes, comme deux centres *indépendants* d'oscillation. Et, ce que nous venons de constater, est que c'est l'intervention *subjectiviste* (d'autant qu'elle vient d'une méfiance à soi de la politique) de la « politique de politique » qui effectue la séparation et fait affronter les deux centres l'un à l'autre. Sans cette initiative, l'événement n'aurait pas paru pour Hegel tellement oscillant, *traumatisant* qu'il ait dû concevoir l'idée d'« *Aufhebung* » : le traumatisme, dirait la psychanalyse, se forme *après coup*, à la suite d'un événement qui apporte une certaine mort au sujet ; il se crée dans sa deuxième vie, comme trace d'une mort à laquelle le sujet survit. C'est que l'événement doit être « inventé » pour que le sujet vive une autre vie ; il est événementiel parce qu'*imaginaire*.

Revenons au contexte (post-)structuraliste. Suivant le projet de l'anthropologie philosophique, nous avons « hégélianisé » le « héros (post-)structuraliste » pour lui faire parler de la spécificité de la politique tout court. Cela nous semble particulièrement important, car certains post-structuralismes ne reconnaissent le centre d'oscillation qu'à *un* extrême soit « objectif » soit « subjectif ». Chez Alain Badiou, la « politique de politique » est réduite à une « pure conviction » sur la coïncidence de singularité (de « Je ») et d'universalité (de « Nous »), de vérité (cause) et d'événementialité (absence de cause) *dans l'événement* (limite / « hors-lieu » de l'axiome). La dualité pendulaire est concédée ou imposée, en tout cas reconnue exclusivement à l'événement, d'où il reste pour le sujet seulement de décider, d'être fidèle à l'événement qui vacille devant lui. Elle est « objectivée », *aliénée* d'un sujet « angoissé » pour le figer dans la « décision pure » où il importe peu de « quoi décider », mais seul de « décider de décider ». À l'égard de l'événement, bien que le sujet n'ait plus à se traumatiser, il ne doit pas cesser d'être *obsessionnel*. Il peut être « actif », mais jamais « passif » parce qu'il sait déjà ce qui se passe dans l'événement : un « drame » qui peut ne pas se passer (« scintillation de Constellation » mallarméenne), et parce qu'il ne s'intéresse plus à son déroulement : « rien n'a lieu que le lieu »<sup>24</sup>. Il peut être un « spectateur », mais jamais un « acteur » parce qu'il n'est, par principe, pas dans toute « situation » spectaculaire-structurale.

Jacques Rancière tire de l'expérience de la Révolution française, via Jacotot, son « héros »

<sup>24</sup> Phrase de Mallarmé, commentée par Badiou dans son *Logiques des mondes*, Seuil, 2006, p. 12.

idéal, une leçon différente avec Rousseau/Hegel et aussi avec Badiou : il faut tout simplement renoncer au « *Tun Aller und Jeder* » (travail de tous et de chacun), séparer le procès de l'émancipation qui est une affaire de relations toujours individuelles, de la logique de l'institution qui reproduit indéfiniment l'inégalité pour se structurer ; on n'émancipe jamais que des individus. L'idée n'est pourtant pas du tout « individualiste » (si le mot suppose le sujet constituant), car, l'oscillation du « *IWWI* » étant transposée au niveau d'un individu et conservée là dans la figure *asymétrique* de « maître ignorant », elle considère chaque individu comme une passe de l'universalité à la singularité (non pas envers), un « témoin » singulier (au sens sportif ; le « témoin » dans les courses de relais) de l'émancipation universelle, qui réduisent certes la « verticalité » mais qui le font en la transformant en mouvement perpétuel de transmission de l'émancipation : l'universalité, au lieu de se diffuser d'en haut, se propage en chaîne, médiatisée *non par rien mais par un rien* particulier : ignorance. Ici, la *confiance* absolue à l'égard de l'égalité intellectuelle succède à la *méfiance* à soi de la politique, en la traduisant. Mais, on ne peut enregistrer cette confiance que dans le rapport de tête à tête des individus ; on ne peut penser l'émancipation individuelle ni comme condition ni comme résultat de l'émancipation collective, même s'il y a des formes collectives de l'émancipation qui, pour devenir politique, doivent de plus mettre *sur scène* la « mécontente » et effectuer l'« effraction » dans un espace dit « public ». La « politique de politique » jacotiste se définit par la distance à l'ordre collectif qui tient, lui aussi, encore une certaine distance à la « politique » ranciérienne (la révolte, forme typique de cette politique, doit être à la fois « logique » et « théâtrale ») laquelle s'écarte par nature de la « police » qui ne s'occupe que de la « gestion » des biens d'une communauté. Le centre d'oscillation est mis dans le plus « subjectif », au plus loin d'un aspect « objectif » du « *Tun Aller* » : des biens d'une communauté. L'égalité intellectuelle est sûrement un écho lointain du manque d'« *arché* », de l'« anarchie » dans la domination, mais on ne l'entend qu'en le séparant du réel de la domination (institution), en oubliant qu'il s'agit d'un écho.

Chez Badiou et Rancière, ce n'est pas un problème de *traiter à distance* le « *IWWI* » comme pure oscillation, alors que cela constitue chez Hegel-Balibar l'essentiel du « rapport politique ». Chez les premiers, il n'y a pas de « rapport » traitable entre Événement et Sujet, soit parce que l'événement fige le sujet (Badiou), soit parce qu'il est toujours déjà subjectif (Rancière) ou que le *vrai* acte subjectif est toujours événementiel. C'est un fait que ce non « rapport » a permis aux sujets de supporter l'absence d'événement politique, longtemps après 68, en pensant que la politique est rare, et de concevoir une politique d'égalité comme politique jamais susceptible de se confondre avec le libéralisme. Mais c'est aussi vrai que la politique d'une égalité axiomatique de Badiou et de Rancière cesse de penser à la politique dans laquelle « *Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit* » (« La plus haute communauté est la plus haute liberté », *Differenz*, 1801<sup>25</sup>), phrase plus rousseauiste que le « *Tun Aller und Jeder* » de *Phénoménologie* : politique éminemment « égalitaire » quand on la lie à un pur « égalitarisme » du « Je = Nous ». Est politique chez Hegel-Balibar ce qui est à

la fois et de même égalitaire et libertaire au point qu'il faut en traiter, au sens thérapeutique qu'a ce mot, la concomitance, alors que pour Badiou et pour Rancière, ce traitement consiste à séparer nettement les deux principes, ce qui est simplement impossible pour Hegel-Balibar en raison de leur définition de la politique : *traitement égalitaire d'égalité* ; politique de politique. Cette politique-traitement peut être psychanalytique, dans la mesure où l'égalité, tout comme l'inconscient, subsiste encore, même une fois le traitement fini.

#### 4) Conclusion

Aussi longtemps qu'Événement et Sujet, égalité et liberté, sont nettement séparés, la « révolte *phénoménale* » ne paraît que contradictoire en soi comme terme, puisqu'en effet elle les superpose comme nous avons vu au début de nos arguments. Mais, sous l'angle *phénoménologique* de l'égalité, la chose peut se comprendre autrement : la superposition est plutôt, actuellement, *insuffisante* par rapport à son extrême où « la plus haute communauté est la plus haute liberté » ; la révolte reste phénoménale parce qu'« on » freine le procès égalitaire par moyen d'une politique de même égalitaire pour que le « Je » ne soit pas complètement le « Nous » ; « on » est coincé dans tel état de procès où la moyenne communauté est la moyenne liberté. Dans le procès phénoménologique, le déséquilibre tendanciel est toujours compensé par une rééquilibration ; la « politique de politique » est toujours effectuée *plus ou moins*, pour nous faire dire avec Balibar : « il n'y a de subjectivité que commune ou dans l'horizon de la communauté » (p. 238). Est-elle possible alors une « politique de politique » qui réactive le processus et réalise un rééquilibrage identique par son extrémité au déséquilibre ? Est-elle une politique eschatologique ? À la dernière question, « oui, peut-être », répondrait Žižek qui se trouve vivant dans « *the End Times* »<sup>26</sup>, mais, « non », disons-nous, parce qu'« il n'y a pas de différence de nature entre ce processus et la dynamique ordinaire des sociétés politiques de fait »<sup>27</sup>. Cette non-différence plutôt spinozienne qu'hégélienne nous amène à répondre à la première question : ce n'est pas dans l'ordre de « possibilité » mais de « nécessité » du processus qu'on arrive à l'extrême : c'est tout à fait « ordinaire ».

Mais, qui est cet « on » ? L'« on » qui freine le processus, en est coincé dans un endroit, et désire le redémarrer, qui est-il ? Balibar répondrait-il : le « citoyen » ? Mais, si la « citoyenneté », subjectivité du « citoyen », se constitue dans le « rapport intime entre conscience, identité, propriété et citoyenneté » ou en un mot dans la « circularité » entre « *my self* » et « *my own* » (p. 134) et que la raison de ce rapport circulaire est à rechercher dans la « métaphysique

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, 2, p. 28.

<sup>26</sup> Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, Verso, 2010.

<sup>27</sup> Cf., Alexandre Matheron, « L'indignation et le conatus de l'État spinoziste » (1994), repris dans son *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS éditions, 2011.

de la *propriation* » (*ibid.*), le « citoyen » désire-t-il, au fond, pousser à l'extrême le « Je = Nous » *en sortant* de la fermeture constitutive du « *self* » ? À la différence du « contrat social » rousseauiste, celui de Locke ne demande pas au « moi » l'aliénation totale qui est selon Hegel un moment décisif pour faire confondre État et Révolte et donc pour ne jamais stabiliser le « Je = Nous » au point qu'il faille y insérer un moment d'« esprit » comme un élément de la « politique de politique ». La « propriété » du « citoyen », si elle s'enferme dans la circularité métaphysique, pourrait fonctionner de la même manière que l'« esprit » pour différer indéfiniment le « Je = Nous ». Ce serait parce que la « propriété », elle aussi, est une « politique de politique » que les révoltes actuelles restent phénoménales. Le « contrat social » lockien a fondé en effet une république américaine, forme politique du « *global capitalism* ». Mais, la « politique de politique », quand elle veut abolir nettement la politique comme chez Rousseau et peut-être chez Spinoza<sup>28</sup> (mais pourquoi pas, il a dit : « “Politique”, j'entend par là une vie humaine »<sup>29</sup>), ne va plus tenir compte de « ma » propriété : le « Je = Nous » ne sait plus alors toute « propriété ». Il est maintenant, sans doute, le temps de diviser la « politique de politique » elle-même en deux directions : vers Locke-Hegel et vers Rousseau-Spinoza. L'anthropologie philosophique reste ouverte.

---

<sup>28</sup> Sur la (non-)différence entre « politique » et « politique de politique », je suis inspiré par Alexandre Matheron, « Idée, idée d'idée et certitude dans le *Tractatus de intellectus emendatione* et dans l'*Éthique* » (1989), repris dans *op.cit.*

<sup>29</sup> Cf. l'article du même titre de Laurent Bove, dans *Multitudes*, n° 22, 2005.