

La Res publica subvertie

Exposition de l'universel aux revendications partielles

Thomas Berns

DANS **MULTITUDES 2001/3 n° 6**, PAGES 15 À 25

ÉDITIONS **ASSOCIATION MULTITUDES**

ISSN 0292-0107

DOI 10.3917/mult.006.0015

Date de mise en ligne : 01/05/2008

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-multitudes-2001-3-page-15?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



La *Res publica* subvertie

Exposition de l'universel aux revendications partielles

PAR THOMAS BERNS

La fragmentation des revendications et donc du tissu politique est un fait qui doit pouvoir être traité comme tel¹. Il ne peut être question de l'envisager comme quelque chose qu'il serait bon ou non d'éviter. J'entends donc seulement exposer ici certaines conditions pour que ce fait apparaisse positivement dans le devenir universel qu'on croit et qu'on veut croire propre au discours politique et juridique ; en d'autres mots, j'entends analyser dans quelle mesure on peut faire subir la présence des revendications fragmentaires à l'universel. Il faudra dès lors résolument nous inscrire au sein de la relation que pourrait éventuellement tresser une revendication ponctuelle, fragmentaire, située, avec une aspiration à un combat global. Ceci revient à poser comme principe que nous avons le choix, que nous pouvons décider d'une possible pertinence universelle des enjeux minoritaires, *et d'un sens minoritaire des prétentions universelles*.

Une partie importante d'une telle entreprise de déconstruction de la catégorie universelle de l'émancipation pour mieux la « sauver » a déjà été produite par Ernesto Laclau dans *La guerre des identités*². Je me contente

d'abord de retracer quelques étapes significatives de cette analyse de manière à pouvoir la poursuivre ensuite très librement jusqu'à ce qu'il y ait une réelle contamination réciproque de l'universel et du particulier. Un système purement *différentiel* n'a simplement pas de sens – tout système supposant un au-delà du système qui ne pourrait pourtant être qu'une différence de plus – et c'est son principal problème : une logique et une politique de la pure différence ne peuvent, par définition, rien fonder, fût-ce le multiculturalisme, au point que le particularisme différentiel, et la reconnaissance de l'incommensurabilité des contextes deviennent cela même (et telle est sa puissance déconstructrice mais finalement pas relativisante) qui, pour ne pas s'autoréfuter (en générant des conflits sans aucune possibilité de les réguler, ou en présupposant une harmonie préétablie, et en figeant ainsi toutes les relations de pouvoir entre les groupes), exige la possibilité d'un universel. Un tel universel, conquis en quelque sorte logiquement et considéré par Laclau comme un signifiant vide, sans contenu concret qui lui soit propre, qui n'a de sens que négativement, eu égard à une altérité radicale à exclure, une menace qui pèse sur « la pure, abstraite et absente plénitude de la communauté » (p.28). Mais concrètement, cet universel qui ne subsiste nécessairement et logiquement que comme signifiant vide sera porté dans le particulier, de manière toujours contingente et partielle, par le biais de chaînes d'équivalences, d'office multiples et ouvertes, qui subvertissent la seule logique différentielle et permettent par une telle subversion l'émergence d'un universel relatif de type hégémonique. Par cette logique d'agrégation et d'équivalence des différences, des revendications particulières en rencontrent d'autres, acceptent de subvertir leur propre particularité, occupent une place hégémonique et font ainsi de leur « particularité propre le corps signifiant d'une représentation universelle » (p. 24). L'universel ne se conçoit ainsi que dans et par son émergence, toujours contingente, du particulier, sans qu'il n'y ait jamais pour autant adéquation de l'universel et de sa représentation, pas plus que subsumption du particulier dans l'universel.

Cet état des lieux d'une possible rencontre contingente d'un universel jamais gagné et d'un particulier toujours subverti dans sa consistance différentielle étant dressé, nous pouvons essayer d'en tirer quelques

conséquences sur l'un et l'autre, de manière à ce qu'effectivement de telles rencontres entre de l'universel considéré comme hégémonique et des revendications partielles puissent avoir lieu. La situation même de ce texte, pour décontextualisé qu'il soit, est ainsi cernée : si « rencontres » il doit y avoir, cela signifie que de telles rencontres doivent être considérées comme possibles, mais ce, en partant du principe que ce ne seront que des rencontres. Une telle position, aussi ouverte soit-elle, est cernable dans la mesure où elle n'est pas neutre, et où elle exclut d'entrée de jeu la possibilité d'une neutralité, c'est-à-dire où elle exclut et trouve même dangereux que la légitimité puisse être tirée – même à un niveau purement fondateur, explicatif ou régulateur – d'une construction neutre, voile d'ignorance ou communication non perturbée, et donc que l'idéal politique ne se conçoive pas dans son exposition au conflit, et que les détours, les indécidables, et plus concrètement le pouvoir en soient d'ores et déjà éliminés. La question est alors de savoir si une telle position exclut qu'on puisse encore penser la relation de l'universel au particulier ?

I

Un discours se réclamant de l'universel ne peut encore se concevoir que dans la mesure où son assise hégémonique (c'est-à-dire le caractère hégémonique et non pas subsumant de sa relation au particulier) non seulement transparait mais s'éprouve et se maintient de la sorte, c'est-à-dire dans la mesure où il reste inscrit dans la réalité de l'antagonisme qui constitue l'espace politique et dont résulte, par les limitations qui sont ainsi posées, toute objectivité politique ; c'est-à-dire enfin, seulement dans la mesure où ce discours universel se présente comme ce qui est dans son principe exposé à l'antagonisme. Il tient sa force singulière, sa singularité, de son lien intime au moment qui le voit émerger, à cette rencontre contingente d'une universel, sinon « vide », et du particulier qui l'assume. Il s'éprouve par sa capacité à y faire retour, non pas dans un mouvement de sanctification d'un moment originaire, cerné et essentialisé, mais au contraire dans l'affrontement de sa propre indétermination originaire, dans l'affrontement de ces moments indécidables et contingents par lesquels seulement des nouveaux sujets politiques se pensent et émergent : moments d'office conflictuels, puisque des nouveaux sujets politiques,

pensant, parlant, revendiquant, n'émergent pas seulement contre une domination existante, mais, paradoxalement, dans celle-ci, dans un cadre de parole et de droit au sein duquel ils n'ont ni place, ni nom, ni droit. On ne peut écraser ce dilemme fondateur, qui éclaire la nécessaire inscription de l'universel dans le conflit.

Cette singularité de l'universel est exigeante. Une telle précarité doit être assumée : d'un côté surgit immédiatement le danger, classique et évident, de substantialiser l'universel, de le clôturer, ce que démontrera et démontrera toute différence qui s'insurgera contre lui. Mais de l'autre surgira le danger d'un universel « vieilli », institutionnalisé mais vidé, qui prétend donc subsumer sans plus être porté par le particulier (sinon une institution), un danger presque naturel dans la mesure où un universel ne s'impose hégémoniquement qu'au prix d'une remise en question de son propre particularisme pour en rencontrer d'autres. Mais si l'universel n'existe que dans et par sa relation au particulier qui le porte et à tous les particuliers qui s'y « retrouvent », ceux-ci, dans leur réalisation propre, dans leur déploiement identitaire, réclameront que leur relation à l'universel soit constamment redéfinie.

Si aucun discours (sauf vide et inutile) ne peut céder à la tentation de se présenter comme la totalisation ou la subsumption des particuliers, il peut encore moins céder à la tentation d'envisager ces derniers comme ce qu'il est toujours déjà en position de pouvoir gérer. Aucune gestion universelle des enjeux locaux n'est tenable. J'entends ainsi mettre en garde, par-delà les risques contraires habituellement soulignés d'une pression des communautés sur les individus, ou d'une décontextualisation des individus, contre le danger d'une pression gestionnaire (positive et négative, toujours trop constitutive et toujours trop disciplinaire) du droit sur des collectifs qu'il ferait exister, qu'il rendrait visibles, sinon à leur insu, du moins pour d'autant mieux les « contenir ». Octroyer des droits aux collectivités, ou octroyer des droits culturels individuels qui permettent de répondre à une demande collective, en soumettant de tels octrois (et en les réévaluant sans cesse) au respect par la collectivité d'un universel d'ores et déjà acquis et hiérarchisé correspond précisément à une telle tendance. Je

ne peux pas discuter ici d'une question aussi grave et « essentiellement spécifique³ » que celle de savoir si des droits doivent ou ne doivent pas être octroyés à des collectivités culturelles, mais je tiens seulement à insister sur l'angle, d'habitude moins visité et ce n'est pas un hasard, que permettrait d'éclairer mon propre questionnement : les droits de collectifs, droits dont le groupe serait porteur, comme les droits collectifs (droit culturel, droit de pratiquer une langue), droits que des individus exercent par définition en communauté⁴ et qu'on juge moins explosifs, n'ont en tout cas du sens que s'ils s'inscrivent (et ils sont ainsi limités) dans un processus de réappropriation de la puissance politique, et donc d'autodétermination constituante du groupe, aussi enchevêtré soit-il dans d'autres groupes plus ou moins larges. Tout autre souci des groupes se réduira à l'établissement de zones de visibilité, d'arbitrage et de surveillance de ces groupes.

On ne peut en d'autres mots se contenter de juger libéralement les communautés, sur la base d'un nouveau « contrat social » au nom duquel ne seraient acceptables que les communautés qu'on peut librement choisir et dont on peut librement sortir, c'est-à-dire en faisant de la neutralisation de la communauté la condition même de son intégration. Cela laisserait supposer que l'universel est déjà présent dans le particulier, et que ne compte que le particulier auquel l'universel est déjà présent. L'universalisme rejoint ici inévitablement le différentialisme, dans un même refus du détour. « En définitive, l'universalité du respect des particularités n'est que l'universalité de l'universalité. C'est une tautologie mortifère. Elle accompagne nécessairement un protocole, le plus souvent violent, d'éradication des particularités réellement particulières⁵ », ou alors, comme je l'ai déjà laissé entendre, un processus de création de visibilité permettant la surveillance du collectif visé.

Les collectifs sont donc par principe non pas ce qui s'intègre, mais seulement ce à quoi l'universel est condamné à s'exposer pour que sa propre normativité apparaisse. Et ainsi, l'universel que reflète l'idéologie hégémonique ne se maintient que dans la mesure où il conserve effectivement la trace de son propre caractère hégémonique, c'est-à-dire aussi des antagonismes par lesquels et dans lesquels il a émergé et s'est imposé. Sinon signifiant vide,

l'universel n'a de sens que par son histoire, tortueuse, conflictuelle et subversive, c'est-à-dire avant tout subvertissant et non pas niant les différences. C'est cette subversion qui tout à la fois l'expose essentiellement à l'histoire et fait sa singularité, une singularité qui lui permet d'agir sur l'histoire, de lui résister, une singularité au nom de laquelle tout n'est dès lors pas possible (non pas donc en vertu d'une universalité acquise, mais au nom de son inscription maintenue dans le particulier qui lui donne sens).

Le danger d'une politique universelle exportable vers toutes les particularités et celui d'une gouvernance non politique, purement administrative des différences se rejoignent dans leur prétendue transparence rationnelle, où ne subsisteraient que des particuliers qui déjà contiennent un universel qui les subsume parfaitement ; ces deux dangers opposés se rejoignent dans un commun refus de l'antagonisme, au même titre que l'universalité hégémonique, inscrite dans l'antagonisme c'est-à-dire d'un même mouvement issue de cet antagonisme et ouverte à lui, refuse à la fois la possibilité d'un universalisme substantiel et d'un différentialisme pur⁶.

II

Mais il ne peut dès lors y avoir une équation simple, par un vitalisme auto affirmatif, des processus d'individuation collective et des modes de production des sujets politiques : le particulier des revendications partielles doit nécessairement avoir lui aussi subi une perte pour pouvoir imaginer et développer des chaînes d'équivalences et s'insérer en elles sans pouvoir être simplement subsumé par elles. Peut-on mesurer cette perte ? Justement pas ; elle est ce que le particulier lui-même ne peut jamais avoir déjà intégré, puisqu'elle consiste précisément dans le fait que le particulier, pris dans un mouvement d'universalisation relative et hégémonique, ne peut *ni* se refermer dans une logique de la pure différence sans perte, *ni* espérer être entendu sans détour dans un universel qui se résumerait au respect de la différence, *ni* bien sûr espérer dépasser (perdre) lui-même cette différence, en tant que telle, en la subsumant, ou plus concrètement en l'excluant. Sans pouvoir s'équivaloir, le particulier et l'universel subissent la même perte, la même tension, le même « ni... ni ». Pour l'un comme pour l'autre, il ne s'agit plus d'un choix exclusif entre l'identité et l'émancipation (ou

l'une, ou l'autre). Ce choix ne peut plus se poser. On ne peut que composer. Il n'y a rien, rien de politique, hors de leur composition. En pariant sur l'avenir, le particulier met donc en jeu sa propre place purement différentielle dans un devenir universel qui aura ainsi été exposé à l'antagonisme provoqué par l'affirmation particulière.

On ne peut donc certes pas se contenter de dire que la « vertu » de toute revendication particulière réside immédiatement dans son caractère d'office autofinalisé, dans la réappropriation de la puissance politique à laquelle elle viserait et qu'elle signifierait, ce faisant. Aussi vrai que cela puisse paraître, ce serait en conséquence soit toujours trop vide, toujours trop immédiat, soit toujours trop replié sur l'espace des intérêts dont il suffirait de s'accommoder ; dans les deux cas, sans effet sur l'universel. Mais en même temps, seule une revendication particulière peut signifier une telle réappropriation, ou encore : aucune réappropriation en dehors d'elle, mais cela veut dire alors hors de sa puissance stratégique et possiblement hégémonique à faire en sorte que sa revendication soit en effet réappropriation, effectuation d'un principe d'égalité certes premier mais réclamant toujours d'être réinvesti et rendu contraignant. Ce qui nous fera quitter la sphère de l'intérêt, et qui ne peut venir « de l'universel » qui est toujours aussi vide, aussi dépourvu de puissance, c'est l'acceptation même de se fondre dans une stratégie hégémonique. Aussi paradoxal que ce soit, seuls ce détour stratégique et cette perte dans la pratique dévoilent le caractère autofinalisé de la revendication particulière⁷.

On ne peut donc préjuger de cette possibilité constitutive de recouplement, puisque la perte est ce qui ne se mesure pas ; mais du moins n'exclut-elle pas des stratégies communautaires affirmatives et fortes, tant que le mouvement hégémonique dans lequel elles prennent place porte la trace de son développement hégémonique. Aussi fermées qu'elles soient – et aussi communautarisées que soit leur développement –, les revendications locales doivent et peuvent porter en elles leur possible action sur un universel absent : elles peuvent être ce qui fait que cet universel absent (ainsi effectivement absent) leur est exposé ; plus encore, seules les revendications antagoniques elles-mêmes peuvent faire en sorte que l'universel soit exposé

à de nouveaux antagonismes, puisque cet universel ne subsiste que dans la mesure où le particulier, dans son déploiement identitaire propre, redéfinit sans cesse la relation, d'office contingente, qu'il noue avec lui, depuis ce fond différentiel et même communautaire qu'il accepte ainsi de subvertir.

Prenons l'exemple classique des mouvements féministes de la deuxième vague, et de leur action sur la distinction, « universelle » et hautement fondatrice, du privé et du public. En me basant sur un « groupe » qui se caractérise universellement, je ne prends bien sûr guère de risques ! Mais ce qui m'intéresse ici est justement que ce groupe universel ait pu, dans certaines de ses stratégies, se déployer en affirmant sa fermeture à l'autre genre – « nous parlerons entre femmes » – en suscitant de la sorte souvent l'irritation sinon le mépris des universalistes (je me réfère donc ici, non pas au débat sur la parité, même si on peut aussi en traiter par ce biais, mais à des pratiques communautaires). Cette prétendue fermeture communautaire, par laquelle les féministes mettaient en commun et reconstruisaient leur histoire propre en « excluant » les hommes, était à la fois la prise d'acte conséquente d'une réalité subie et ainsi ravalée à sa plate valeur hégémonique – le neutre prétendu et tellement sexué –, et immédiatement agissante vers des nouveaux universaux dans lesquels la séparation du privé et du public acceptait de se remettre en jeu. Il s'agissait donc de tout autre chose que de permettre l'intégration de la différence des sexes dans un universel « maintenu », mais de n'envisager désormais de l'universel que dans la mesure, vraiment vécue, éprouvée, où son assise hégémonique et son inscription dans le particulier sont mises à nu. Et comme je l'ai déjà dit, les « nouveaux » universaux ainsi établis laissent dès lors transparaître leur exposition aux antagonismes et leur exposition des antagonismes, et donc leur caractère hégémonique : il ne s'agissait pas de balayer définitivement la distinction du privé et du public, ni de l'inverser définitivement, mais d'indiquer tout ce qu'il y a et qu'il peut toujours y avoir de privé dans une sphère publique acquise et donc aussi de public dans une revendication privée.

Un tel type d'action sur et dans l'universel est directement corrélatif aux pratiques communautaires dont il résulte, à l'échange qu'elles permettent entre des processus d'exclusion, fabriqués mais subis, et leurs propres

processus de fabrication d'un sujet politique pour les contrer. Ainsi, sauf à vouloir conclure très formellement qu'il y a toujours eu « égalité des droits », l'égalité des droits sans distinction entre les races, par exemple, reçoit une partie de son sens et sa force dans et par une histoire et un déploiement identitaires propre aux Noirs, aux esclaves, etc. Ou encore, les peuples autochtones n'auront des droits que situés dans une histoire qui prendra en compte leur propre compréhension des traités de cession, qui n'en étaient pas à leurs yeux, et sur lesquels se fondent la légitimité de la souveraineté des anciennes colonies de peuplement européen. À partir du moment où une identité communautaire s'affirme par une histoire commune, se situe en elle, se situe par ce contexte qui fait d'elle une communauté opprimée, cette communauté fait signe vers cela même qui l'opprime et se « situe » donc immédiatement eu égard à un universel qui a pensé sa propre clôture comme ne relevant que de son propre espoir de transparence, avec le cortège de dominations qui l'accompagne et/ou qu'il permet.

Une identité radicalement fermée, et purement différentielle n'est certes pas impossible, loin de là, et on peut estimer qu'elle doit faire œuvre de repoussoir, mais ce, justement parce qu'elle n'est en quelque sorte pas évidente, pas première. Toute communauté est en tant que telle un projet politique, plus ou moins subi, plus ou moins autonome. L'ouverture et le devenir historique ne sont pas une possibilité seconde qui s'ajouterait à une matière première communautaire naturellement fermée. La différence peut devenir frontière, la fermeture est possible, mais seulement comme projet politique et historique constitutif d'une communauté à un moment de son histoire propre. Et partant de là, on peut se questionner, même très concrètement, en termes d'espairs concrets et d'espairs déçus, sur ce qui justifie un tel projet de fermeture.

Plutôt qu'une opposition, une corrélation (parallèle à celle qui fait se rencontrer l'universel hégémonique et le particulier ouvert) pourrait peut-être alors se dessiner entre un localisme fermé et se prenant lui-même pour but, et un universalisme fermé et/ou vide (l'un s'accommodant de l'autre comme je l'ai déjà dit), et toujours plus concrètement fermé, dans la mesure où ce dernier est ce qui prétend toujours pouvoir simplement

gérer, voire arbitrer, les antagonismes, des antagonismes qui ne le touchent pas, et dans la mesure où le premier ne représente justement pour lui aucun danger. Même géré, arbitré et intégré, ce qui fait la communauté resterait irrémédiablement cantonné dans la sphère privée de l'intérêt.

La faute (et donc le danger) des groupes, des collectivités, des multiplicités, est toujours présumée, et qu'on les pense en termes différentialistes, comme n'existant que par l'établissement de frontières, plutôt qu'en termes essentialistes et ethnistes n'y change finalement pas grand-chose : cette faute présumée est l'élément constitutif de la construction même de l'individu moderne abstrait... Laissons donc conclure Machiavel qui, alors même qu'il affirmait l'inscription de la loi et de la République dans les dissensions, était conscient de la peur que susciterait une telle thèse : « Ces procédés sont extraordinaires, presque affreux, entendre le peuple uni crier contre le sénat, et le sénat contre le peuple, tous courant tumultueusement dans les rues, devoir fermer les boutiques, voir la plèbe s'enfuir de Rome, toutes choses qui épouvantent déjà rien qu'à être lues⁸. » On ne peut être qu'épouvanté que le local soit lui-même l'acteur de l'universel, que ce soit là que l'universel se joue, c'est-à-dire non pas que l'universel soit simplement présent dans le local, dans les dissensions, mais plutôt qu'il soit donc si peu présent, si peu transparent, au point de réclamer constamment de tels détours.

Si le choix entre l'identité et l'émancipation ne se pose plus de manière exclusive, c'est justement parce que leur rencontre démontre toujours une double perte, un double détour, l'affrontement réel d'une double précarité ; pour donner lieu à d'infinis voisinages, toujours plus imaginatifs, toujours plus stratégiques aussi, de particulier en particulier, et ainsi à de possibles nouvelles fidélités à des universels eux-mêmes toujours plus singuliers. ■

- (1) Je me permets ici d'en proposer un traitement massif, qui aligne donc différents types de revendications partielles, avec tout le paradoxe que cela suppose.
- (2) Ernesto Laclau, *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., Paris, 2000. Les remarques qui suivent sont fort redevables de cet ouvrage. À un niveau beaucoup plus proche, elles sont redevables de plusieurs discussions avec Maria Puig de la Bellacasa, Jean-François Gava et Grégoire Wallenborn.
- (3) La question doit désormais avant tout être posée sous cet angle : le droit peut-il entrer ainsi dans le tout à fait spécifique, avec le cortège de savoirs et de médiations spécifiques qui devra alors l'accompagner.
- (4) J'emprunte cette clarifiante distinction à G. Koubi, « Réflexions sur les distinctions entre droits individuels, droits collectifs et "droits de groupe" », dans *Du droit interne au droit international*, Mélanges Raymond Goy, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1998, p. 105-117.
- (5) A. Badiou, « Huit thèses sur l'universel », in : *Universel, singulier, sujet*, sous la direction de Jelica Sumic, Paris, Kimé, 2000, p. 13.
- (6) Laclau estime impossible la fin du régime idéologique, car ses conditions théoriques seraient, soit qu'il n'y ait plus distorsion mais dissolution, plus équivalence mais identité dans « un indifférencié, ce qui serait l'aboutissement du projet du mystique », soit qu'il n'y ait plus aucune équivalence, et que donc « le reliquat de particularité en arrivait à dominer la totalité de l'objet » dans une non-politique administrative (*op. cit.*, p. 141). L'impossible fin du régime idéologique se déduit donc du fait qu'aucune de ces deux voies « pures » n'est concevable. Ceci n'empêche pas qu'elles puissent se compléter « impurement », hégémoniquement, témoignant ainsi, comme idéologie de la fin de l'idéologie, de l'impossible fin de l'idéologie.
- (7) Je tiens ici à remercier Jean-François Gava, pour les critiques efficaces qu'il me fit jusqu'à ce que je ne dispose plus que de ce « détour stratégique » pour cerner la possible universalité de l'enjeu local.
- (8) « *I modi erano straordinarii, e quasi efferati, vedere il popolo insieme gridare al Senato, il Senato contro al popolo, correre tumultuariamente per le strade, serrare le botteghe, partirsi tutta la plebe di Roma, le quali cose tutte spaventano, non che altro, chi le legge* », *Disc. I, 4*, p. 82-83.