

# *La Subjectivation politique et ses vicissitudes*

Par **Slavoj Zizek**

## **Balibar, Badiou, Rancière**

La triade Traditionalisme-Modernisme-Postmodernisme, Fredric Jameson l'a souvent souligné, nous fournit une matrice logique susceptible de s'appliquer à un contenu historique particulier. Il existe, en ce sens, clairement trois lectures de Nietzsche : traditionnelle (le Nietzsche du retour aux valeurs guerrières aristocratiques contre la décadence de la modernité judéo-chrétienne), moderne (le Nietzsche de l'herméneutique du doute de la l'épreuve ironique de soi), et postmoderne (le Nietzsche du jeu des apparences et des différences). N'en va-t-il pas de même des trois positions philosophico-politiques à l'heure actuelle : les *communautariens* – traditionalistes (Taylor et autres) –, les *universalistes* – modernes (Rawls, Habermas) –, et les « *dispersionnistes* » – postmodernes (Lyotard et autres) ? Ces trois positions ont pour point commun une *réduction du politique*, une version *pré-politique* de l'éthique : il n'y a pas de politique proprement dite dans une communauté fermée réglée par un ensemble de valeurs traditionnel ; les universalistes fondent la politique dans un *a priori* procéduraliste de l'éthique discursive (ou distributive) ; les « dispersionnistes » condamnent la politique qui est, selon eux, unifiante, totalitaire, violente, et ainsi de suite, et assument la position de critiques éthiques qui révèlent (ou expriment) le Tort, ou le Mal éthique commis par la politique, sans s'engager dans un projet politique alternatif.<sup>1</sup>

Chacune de ces trois positions implique donc son propre paradoxe pragmatique (performatif). Le problème qui se pose aux communautariens, c'est qu'aujourd'hui, dans la société mondiale, leur position est faussée *a priori*, et marquée par une scission entre énoncé et énonciation : ils parlent eux-mêmes à partir de la position

---

<sup>1</sup> N'est-ce pas aussi la version de l'ISR (Imaginaire-Symbolique-Réel) lacanien ? Le traditionalisme est centré sur le Bien imaginaire incarné dans le mode de vie communautaire, le modernisme sur le Devoir universel, et le postmodernisme sur la dissémination du Réel.

particulière d'une communauté fermée, et leur position d'énonciation est déjà universelle (ils font donc l'erreur inverse de celle de l'universaliste, qui cache le noyau particulier de son universalité prétendue). Pour les universalistes, le problème est que leur universalisme est toujours trop étroit, et fondé sur une exception, un geste d'exclusion (qui refoule le différend, et ne lui permet même pas d'être adéquatement formulé). Et enfin, à l'inverse, le problème des « dispersionnistes » est qu'ils sont trop englobants : comment passons-nous de leur affirmation « ontologique » de la multitude à l'éthique (de la diversité, de la tolérance...) ?<sup>2</sup>

Trois philosophes politiques contemporains (Alain Badiou, Etienne Balibar, et Jacques Rancière) ont formulé une espèce d'autocritique interne de ces trois positions – c'est-à-dire que l'on peut dire de chacun d'eux qu'il se concentre sur la scission interne à la position en question :

- Badiou n'est-il pas le communautarien anti-communautarien ? N'introduit-il pas une scission dans la notion de communauté, entre les communautés positives ancrées dans l'ordre de l'Être (Etat-nation, etc.), et l'« impossible » communauté-à-venir ancrée dans la fidélité à l'Événement de Vérité, comme la communauté des croyants dans le Christ ou la communauté révolutionnaire (ou, est-on tenté d'ajouter, la communauté psychanalytique) ?
- Balibar n'est-il pas l'habermassien anti-habermassien, dans la mesure où il accepte l'universalité en tant qu'horizon ultime de la politique, mais se concentre néanmoins sur la scission interne à l'universel lui-même, entre (en termes hégéliens) un universel abstrait et un universel concret, entre l'ordre universel concrètement structuré et la demande universelle infinie/inconditionnelle d'« égaliberté » qui menace de miner le premier ?
- Rancière n'est-il pas le lyotardien anti-lyotardien ? En élaborant l'écart qui sépare l'ordre positif global (ce qu'il appelle la politique/police) et les

---

<sup>2</sup> Ce que l'on trouve chez Lyotard, c'est l'ambiguïté du réel lacanien, qui est ce qui résiste à la symbolisation : nous avons d'une part, la dispersion du Multiple pur préalable à sa totalisation/homogénéisation par une forme de l'Un symbolique (chaque forme de symbolisation est déjà exclusionnaire, et « refoule » le différend), et d'autre part, l'ineffable possède la forme du Crime/de l'Injustice absolu(e), l'Holocauste, unique événement qui ne peut être mis en mots, et pour lequel il n'est pas de travail de deuil symbolique qui permette la réconciliation. En termes éthiques, cette scission est celle qui sépare le Réel pré-symbolique d'avant la Chute, l'innocence du multiple, et le Réel en tant que point unique et singulier du Mal absolu et ineffable. Dans le premier cas, l'injustice est *l'acte de symbolisation du Multiple pur lui-même*, qui est par nature exclusionnaire ; dans le second, l'injustice est le point traumatique qui, précisément, *ne peut* être symbolisé. Aussi la violence/l'injustice est-elle en même temps l'acte de symbolisation et celui qui échappe à la symbolisation... Ce paradoxe trouve sa solution dans le fait que, entre le Réel primordial du Multiple pur et l'univers symbolique, il y a un « médiateur évanouissant », le geste du/dans le Réel qui fonde la symbolisation elle-même, la violente ouverture d'un écart dans le Réel qui n'est pas encore symbolique.

interventions politiques qui perturbent cet ordre et donnent la parole au tort (à ceux qui ne sont pas inclus, dont les énoncés ne sont pas compréhensibles dans l'espace dominant de la politique/police), Rancière opte pour un mode *politique* de rébellion contre l'ordre universel de la politique/police.

Il faudrait ajouter un quatrième nom à cette triade, qui représente dans cette série une espèce d'exception constitutive: le « schmittien anti-schmittien » Ernesto Laclau (et sa collaboratrice Chantal Mouffe). Laclau reconnaît le statut fondamental et indépassable de l'antagonisme, et pourtant, au lieu de le fétichiser dans un héroïque conflit guerrier, il l'inscrit dans le symbolique en tant que logique politique de la lutte pour l'hégémonie. Une série de différences évidentes mise à part, les édifices théoriques de Laclau et de Badiou sont unis par une profonde homologie. Contre la vision hégélienne de l'« universel concret », de la réconciliation entre l'Universel et le Particulier (ou entre l'Être et l'Événement), qui est encore clairement discernable chez Marx, tous deux commencent par affirmer qu'un décalage constitutif et irréductible mine la cohérence close sur soi de l'édifice ontologique : pour Laclau, cet décalage est le décalage entre le Particulier et l'Universel vide, qui nécessite l'opération d'hégémonie (ou le décalage entre la structure différentielle de l'ordre positif de l'être – la logique des *différences* –, et l'antagonisme proprement politique, qui implique la logique de l'*équivalence*) ; pour Badiou, c'est le décalage entre l'Être et l'Événement (entre l'ordre de l'Être – structure, état de la situation, savoir – et l'événement de Vérité, la Vérité en tant qu'Événement).

Dans les deux cas, le problème est de savoir comment rompre avec la champ clos sur soi de l'ontologie en tant que description de l'univers positif ; dans les deux cas, la dimension qui mine la clôture de l'ontologie possède un caractère « éthique », et concerne l'acte contingent de *décision* sur fond de multiplicité « indécidable » de l'Être. En conséquence, les deux auteurs tentent de conceptualiser un nouveau mode de *subjectivité* post-cartésien, qui coupe ses liens avec l'ontologie et s'articule sur un acte de décision contingent. Les deux auteurs accomplissent un retour à un formalisme proto-kantien : tous deux tentent d'élaborer une théorie quasi transcendantale (de l'hégémonie ou de la Vérité), destinée à servir de cadre *a priori* à des occurrences empiriques contingentes de l'hégémonie ou de la Vérité. Dans les deux cas, toutefois, ce caractère formel de la théorie est lié, par une espèce de cordon ombilical à moitié reconnu, à une

constellation et à une pratique politico-historiques concrètes et limitées (chez Laclau, la stratégie post-marxiste de la multitude des luttes émancipatrices pour la reconnaissance ; chez Badiou, la politique révolutionnaire « marginale » anti-étatique, dans les usines, sur les campus, etc.).

Il en va de même des deux autres auteurs. Dans le cas de Rancière, le paradigme utilisé est à l'évidence celui de la rébellion « spontanée » des masses prolétariennes (non pas le mythique prolétariat marxien en tant que Sujet de l'Histoire, mais les groupes effectifs d'artisans exploités, de travailleurs du textile, d'ouvrières, et d'autres gens « ordinaires ») qui rejettent le cadre « policier »<sup>3</sup> et définissent la place « qui leur revient », et qui, dans un violent geste politico-poétique, prennent la parole et se mettent à parler pour eux-mêmes. Balibar se concentre plus sur l'univers de la « civilité », et même de la décence : son problème est de savoir comment, aujourd'hui, nous pouvons maintenir un espace civique de dialogue dans lequel nous pouvons exprimer notre exigence de droits de l'homme. Et c'est pour cette raison que Balibar résiste à la rhétorique anti-étatique de la Nouvelle Gauche des années 1960 (la notion d'Etat conçue comme mécanisme d'« oppression » de l'initiative des gens) et souligne le rôle de l'Etat comme (possible) garant de l'espace de la discussion citoyenne.

Tous ces auteurs oscillent entre la proposition d'un cadre formel neutre qui décrirait l'opération du champ politique, sans suggérer de prise de parti particulière, et la prévalence accordée à une pratique politique de gauche particulière. Cette tension était déjà particulièrement discernable dans l'œuvre de Michel Foucault, qui sert de point de référence à la plupart de ces auteurs : sa notion de Pouvoir est présentée comme un outil neutre qui décrit la manière dont fonctionne, dans son entier, le champ des structures existantes de pouvoir et de résistance. Foucault aimait à se présenter comme un positiviste détaché, qui mettait à nu les mécanismes communs qui sous-tendent l'activité d'agents politiques passionnément opposés. On ne peut, néanmoins, s'empêcher de penser que, d'une certaine façon, Foucault est passionnément du côté des « opprimés », de ceux qui sont pris dans la machine qui « surveille et punit », et qu'il vise à leur donner la chance de parler ouvertement, et leur permettre de commencer à « parler pour eux-mêmes »... Ne retrouvons-nous pas, à un niveau différent, la

---

<sup>3</sup> Imposé par la « police » au sens de Rancière, à savoir de la gestion étatique. *NdT.*

même tension chez Laclau ? Sa notion d'hégémonie décrit le mécanisme universel de « ciment » idéologique qui lie tout corps social, notion qui peut analyser tous les ordres sociopolitiques, du fascisme à la démocratie libérale. Laclau défend cependant une option politique déterminée, la « démocratie radicale ».<sup>4</sup>

## L'hégémonie et ses symptômes

Procédons donc en bons matérialistes, et commençons par l'exception de la série : par Laclau, dont la proposition selon laquelle, aujourd'hui, « le règne de la philosophie s'achève, et commence le règne de la politique »<sup>5</sup>, fait étrangement écho à la thèse de Marx sur le passage de l'interprétation théorique à la transformation révolutionnaire. Bien que cette thèse ait bien sûr chez Laclau un sens différent, un fil commun les relie néanmoins : dans les deux cas, toute approche théorique qui tente de saisir et de refléter adéquatement « ce qui est » (ce que Marx appelait la « vision du monde ») se voit dénoncée comme quelque chose qui s'appuie à son insu sur un acte pratique contingent – c'est-à-dire que dans les deux cas, la solution aux problèmes philosophiques est au bout du compte la pratique. Pour Marx, le problème philosophique de la liberté trouve sa solution dans l'établissement révolutionnaire d'une société libre ; alors que pour Laclau, l'effondrement de l'ontologie close traditionnelle révèle que des traits que nous percevons (à tort) comme ontologiquement positifs s'appuient sur une décision politique qui soutient l'hégémonie dominante.

Qu'est-ce donc que l'hégémonie ? Ceux qui se souviennent encore du bon vieux temps du réalisme socialiste savent bien le rôle essentiel que jouait la notion de « typique » dans son édifice théorique : la littérature socialiste véritablement

---

<sup>4</sup> Dans sa critique de Derrida, Laclau a insisté sur l'écart qui sépare la posture philosophique générale de Derrida (la différance, l'inévitable « disjonction » de toute identité, etc.) et sa politique de la démocratie à venir, de l'ouverture à l'Événement de l'Altérité irréductible : pourquoi ne pas tirer, du fait que l'identité est impossible, la conclusion *contraire*, « totalitaire », que pour cette raison même nous avons besoin d'un Pouvoir fort qui empêche l'explosion et garantisse un minimum d'ordre ? (voir le chapitre « The Time is Out of Joint », dans l'ouvrage d'Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londres, Verso, 1996) Toutefois, n'en va-t-il pas de même de Laclau lui-même ? Pourquoi ne pas opter en effet, étant donnée cette idée d'hégémonie qui implique l'écart irréductible entre le Particulier et l'Universel, et donc l'impossibilité de la société, pour une politique totalitaire « forte » qui limite autant que possible les effets de cet écart ?

<sup>5</sup> Laclau, « The Time is Out of Joint », in *Emancipation(s)*, *op. cit.*, p. 123.

progressiste devait dépeindre des héros « typiques » dans des situations « typiques ». Les auteurs qui présentaient, par exemple, un tableau plutôt désolé de la réalité soviétique n'étaient pas simplement accusés de mentir ; on les accusait plutôt de donner un reflet déformé de la réalité sociale, et de se concentrer sur des phénomènes qui n'étaient pas « typiques », qui étaient de tristes restes du passé, au lieu de se concentrer sur des phénomènes qui étaient « typiques » au sens précis où ils exprimaient la tendance historique profonde sous-jacente au progrès vers le communisme. Un roman qui présentait un nouveau type socialiste d'homme qui vouait sa vie au bonheur de tous dépeignait, bien sûr, un phénomène minoritaire (la majorité des gens n'étaient pas encore tels), mais un phénomène qui nous permettait néanmoins d'identifier les forces véritablement progressistes, actives dans la situation sociale.

Aussi ridicule que cette notion de « typique » puisse paraître, elle contient un grain de vérité, qui réside dans le fait que chaque notion idéologique apparemment universelle est toujours hégémonisée par un contenu particulier qui colore son universalité même et rend compte de son efficacité. Dans l'actuel rejet du système de protection sociale par la nouvelle droite américaine, par exemple, l'idée universelle selon laquelle le système de protection actuel est inefficace, est contaminée par la représentation plus concrète de la fameuse mère célibataire afro-américaine, comme si la protection sociale était, en dernier ressort, un programme destiné aux mères célibataires noires : le cas particulier de la « mère célibataire noire » est tacitement conçu comme « typique » de la notion universelle de protection sociale, et de ce qui n'y va pas... Il en va de même de toute notion idéologique universelle : il faut toujours rechercher le contenu particulier qui rend compte de l'efficacité particulière d'une notion idéologique. Ainsi, dans le cas de la campagne de la Majorité Morale contre l'avortement, le cas « typique » est exactement le contraire de la mère noire (au chômage) : une femme à succès et aux mœurs très libres qui donne la priorité à sa vie professionnelle au détriment de ses devoirs « naturels » de maternité (ce qui est en contradiction criante avec les faits, qui nous disent que la grande majorité des avortements se passe dans des familles de classes défavorisées, et qui ont déjà plusieurs enfants).

Ce « tour » spécifique, le contenu particulier qui se voit promulgué en cas « typique » de la notion universelle, est l'élément du fantasme, de l'arrière-

plan/du support fantasmatique de la notion idéologique universelle. Dans les termes de Kant, il joue le rôle du « schématisme transcendantal », traduisant la notion universelle vide en notion qui se rapporte et s'applique directement à notre « expérience effective ». A ce titre, cette spécification fantasmatique n'est nullement une simple illustration ou exemplification dénuée d'importance : c'est à ce niveau où le contenu particulier compte comme « typique » que les batailles idéologiques se gagnent ou se perdent. Pour revenir à notre exemple de l'avortement : du moment où nous percevons comme « typique » le cas de l'avortement dans une grande famille défavorisée incapable économiquement de supporter un autre enfant, la perspective change radicalement...<sup>6</sup>

Aussi « femme célibataire au chômage » est-elle un « sinthome » au strict sens lacanien : un nœud, un point où se rencontrent toutes les lignes de l'argumentation idéologique dominante (le retour aux valeurs familiales, le rejet de l'Etat-providence, et de ses dépenses « incontrôlées », etc.). C'est pour cette raison que si nous « déliions » ce sinthome, l'efficiencia de son entier édifice idéologique se trouve suspendue. Nous voyons à présent en quel sens il faut opposer le sinthome psychanalytique au symptôme médical : ce dernier est le signe de ce qu'un procès plus fondamental a lieu à un autre niveau. Quand on déclare, disons, que la fièvre est un symptôme, on veut dire qu'il ne faut pas seulement traiter le symptôme, mais s'attaquer directement à ses causes. Dans le même sens, quand, dans les sciences sociales, on prétend que la violence des adolescents est un symptôme d'une crise globale des valeurs et de l'éthique du travail, on veut dire qu'il faut s'attaquer au problème « à la racine », en s'occupant directement des problèmes liés à la famille, à l'emploi, etc., et pas seulement en punissant les délinquants. A l'inverse, le sinthome n'est pas un « simple symptôme », mais ce qui fait tenir la « chose même » – à supposer qu'on

---

<sup>6</sup> Un autre nom pour désigner ce court-circuit de l'Universel et du Particulier, par le biais duquel un contenu particulier hégémone l'Universel, c'est bien sûr celui de *suture* : l'opération d'hégémonie « suture » l'Universel à un contenu particulier. C'est pour cette raison qu'il faut considérer F. W. J. Schelling comme le père de la notion moderne de critique de l'idéologie : il fut le premier à élaborer la notion de « fausse » unité et/ou universalité. Pour lui, le mal ne réside pas dans la scission (entre l'Universel et le Particulier) en tant que telle, mais plutôt dans leur unité « fausse »/déformée, c'est-à-dire dans une Universalité qui privilégie effectivement un contenu particulier étroit, dans lequel il est impénétrablement « ancré ». Schelling fut donc le premier à élaborer la procédure élémentaire de la critique de l'idéologie : le geste consistant à discerner, sous l'apparence de l'universalité neutre (mettons, des « droits de l'homme »), le contenu particulier privilégié (mettons, des blancs de classe aisée) qui l'hégémone. Voir la première partie de mon ouvrage, *Essai sur Schelling. Le reste qui n'éclôt jamais*, Paris, L'Harmattan, 1997.



le délie, la « chose même » se désintègre. C'est pour cette raison que la psychanalyse soigne *effectivement*, parce qu'elle s'occupe du sinthome...

Cet exemple éclaire dans quel sens « l'universel résulte d'une scission constitutive où la négation d'une identité particulière transforme l'identité en symbole de l'identité et de la plénitude en tant que tels »<sup>7</sup> : l'Universel émerge au sein du Particulier quand un contenu particulier se met à fonctionner comme substitut de l'Universel absent – c'est-à-dire que l'universel n'est opératif qu'à travers la scission dans le particulier. Il y a quelques années, la presse populaire britannique se déchaînait sur les mères célibataires, qu'elle accusait d'être la source de tous les maux de la société moderne, de la crise budgétaire à la délinquance des mineurs : dans cet espace idéologique, l'universalité du « Mal social moderne » n'était opératif qu'à travers la scission de la figure de la « mère célibataire », entre elle-même dans sa particularité, et elle-même en tant que substitut du « Mal social moderne ». Du fait du caractère contingent de ce lien qui unit l'Universel au contenu particulier qui fonctionne comme son substitut (c'est-à-dire le fait que ce lien est l'issue d'une lutte *politique* pour l'hégémonie), l'existence de l'Universel s'appuie toujours sur un signifiant vide : « la politique est possible parce que l'impossibilité constitutive de la société ne peut se représenter qu'à travers la production de signifiants vides ».<sup>8</sup> Puisque « la société n'existe pas », son unité ultime ne peut être symbolisée que sous l'aspect d'un signifiant vide hégémonisé par un contenu particulier – la lutte pour ce contenu, c'est la lutte politique. En d'autres termes, la politique existe parce que « la société n'existe pas » : la politique est la lutte pour le contenu du signifiant vide qui représente l'impossibilité de la Société. Aussi l'expression éculée, « la politique du signifiant », se trouve-t-elle pleinement justifiée : l'ordre du signifiant est, en tant que tel, politique, et vice versa, il n'y a pas de politique hors de l'ordre du signifiant. L'espace de la politique est le décalage entre la série des signifiants « ordinaires » (S2) et le Signifiant-Maître vide (S1).

La seule chose que l'on pourrait ajouter à la formulation de Laclau est que son tour anti-hégélien est peut-être un peu trop abrupt :

---

<sup>7</sup> Laclau, « The Time is Out of Joint », in *Emancipation(s)*, *op. cit.*, pp. 14-15.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 44.



Nous n'avons pas ici affaire à la « négation déterminée » au sens hégélien : alors que cette dernière sort de l'apparente positivité du concret et « circule » à travers des contenus qui sont toujours déterminés, notre notion de négativité dépend de l'échec à constituer aucune détermination.<sup>9</sup>

Toutefois, et si la tristement célèbre « négation déterminée » hégélienne visait précisément le fait que toute formation particulière implique un écart entre l'Universel et le Particulier (ou, en termes hégéliens, le fait qu'une formation particulière ne coïncide jamais avec son concept – universel), et que c'est cet écart même qui entraîne sa dissolution dialectique ? Prenons l'exemple de l'Etat et de ses effectuations particulières : Hegel ne veut pas dire ici que, au cours du procès téléologique de l'histoire, des Etats effectifs, dotés d'une existence positive, approchent progressivement de leur concept, jusqu'à ce qu'enfin, dans l'Etat moderne post-révolutionnaire, l'effectivité et le concept coïncident. Hegel pense plutôt que la déficience des Etats positifs effectivement existants eu égard à leur concept a pour fondement une déficience interne au concept même d'Etat. Aussi la scission est-elle interne au concept d'Etat, et devrait être reformulée comme scission entre l'Etat en tant que totalité rationnelle de rapports sociaux, et la série d'antagonismes irréductibles qui, *déjà au niveau du concept*, empêche cette totalité de devenir pleinement effective (la scission entre l'Etat et la société civile en vertu de laquelle l'unité de l'Etat est au fond toujours éprouvée par les individus comme « imposée de l'extérieur », si bien que les sujets individuels ne sont jamais pleinement « eux-mêmes » dans l'Etat, et ne peuvent jamais identifier pleinement la Volonté de l'Etat avec la leur). Hegel ne pense pas, une fois de plus, qu'un Etat qui s'ajusterait pleinement à son concept est impossible – il est possible : le hic, c'est qu'*il ne s'agit plus d'un Etat, mais d'une communauté religieuse*. Ce qu'il faut changer, c'est le concept d'Etat lui-même, c'est-à-dire la norme à l'aune de laquelle on mesure la déficience des Etats effectifs.

Aussi la lutte pour l'hégémonie idéologico-politique est-elle toujours une lutte pour l'appropriation des termes « spontanément » éprouvés comme « apolitiques », et comme transcendant les frontières politiques. Rien d'étonnant à ce que la plus puissante force d'opposition dissidente dans les anciens pays d'Europe de l'Est ait porté le nom de « Solidarité », qui est le signifiant par

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 14.

excellence de l'impossible plénitude de la société. Tout se passait comme si, au cours de ces années, ce que Laclau appelle la logique de l'équivalence avait été portée à l'extrême : les « communistes au pouvoir » jouaient le rôle de l'incarnation de la non-société, de la décadence et de la corruption, et unissaient comme par magie tout le monde contre eux, y compris les « honnêtes communistes » désabusés. Les nationalistes conservateurs les accusaient de trahir les intérêts polonais au profit du maître soviétique ; les milieux d'affaires voyaient en eux un obstacle à la réalisation d'une activité capitaliste débridée ; pour l'Eglise catholique, les communistes étaient des athées dépourvus de toute morale ; pour les agriculteurs, ils représentaient la force de la modernisation violente qui avait perturbé leur mode de vie ; pour les artistes et les intellectuels, le communisme était synonyme d'une expérience quotidienne marquée par une censure oppressive et stupide ; les ouvriers se voyaient, non pas exploités par la bureaucratie du parti, mais, pire encore, humiliés par les déclarations disant que tout ceci avait été fait en leur nom ; enfin, la vieille gauche désillusionnée percevait le régime comme une trahison du « vrai socialisme ». L'impossible alliance politique entre toutes ces positions divergentes et potentiellement antagonistes n'était possible que sous la bannière d'un signifiant qui se tenait, pour ainsi dire, sur la frontière qui sépare le politique du pré-politique, et la « solidarité » était le candidat parfait pour ce rôle : elle était politiquement efficace parce qu'elle désignait l'unité « simple » et « fondamentale » qui devrait lier les êtres humains par-delà les différences politiques.

Toutefois, à présent que c'en est fini de ce moment magique de solidarité universelle, le signifiant qui émerge dans certains pays post-socialistes en tant que signifiant de ce que Laclau appelle la « plénitude absente » est *l'honnêteté* : c'est elle qui forme le point sur lequel se concentre l'idéologie spontanée des « gens ordinaires » pris dans une tourmente socio-économique, où les espoirs qu'apparaisse une nouvelle plénitude de la Société après l'effondrement du socialisme ont été cruellement trahis, si bien qu'à leurs yeux, la « vieille garde » (les ex-communistes) et les ex-dissidents qui ont rejoint les rangs du pouvoir les exploitent de concert plus encore qu'auparavant, sous la bannière de la démocratie et de la liberté... La bataille pour l'hégémonie se concentre bien sûr à présent sur le contenu particulier qui donnera sa tournure à ce signifiant : car que signifie « honnêteté » ? Pour les conservateurs, ce terme signifie retourner aux valeurs

morales et religieuses traditionnelles, purger le corps social des restes du régime antérieur ; pour la gauche, la justice sociale et la résistance à la rapide privatisation, et ainsi de suite. Aussi la même mesure (rendre des terres à l'Eglise, par exemple) sera-t-elle « honnête » d'un point de vue conservateur, mais « malhonnête » du point de vue de la gauche : chaque position (re)définit silencieusement l'« honnêteté » pour l'accommoder à sa propre position idéologico-politique. On aurait toutefois tort de prétendre que le conflit porte au fond sur les différentes significations du terme d'« honnêteté » : ce que l'on perd dans une telle « clarification sémantique », c'est le fait que chaque position prétend que *son honnêteté est la seule honnêteté « véritable »*. La lutte n'est pas simplement une lutte entre différents contenus particuliers, c'est une lutte interne à l'Universel lui-même.<sup>10</sup>

Alors comment un contenu particulier réussit-il à déloger un autre contenu de sa position de substitut de l'Universel ? Laclau répond, par la *lisibilité* : dans une situation concrète de post-socialisme, « l'honnêteté » en tant que signifiant de la plénitude absente de la Société sera hégémonisée par le contenu particulier qui permet de donner une « lisibilité » plus convaincante à l'expérience quotidienne des individus engagés, qui leur permet d'organiser plus efficacement leur expérience de vie en un récit cohérent. La « lisibilité » n'est bien sûr pas un critère neutre, mais dépend de la lutte idéologique : le fait que, après l'effondrement du récit bourgeois en place dans l'Allemagne des années 1930, qui était incapable de rendre compte de la crise globale, l'antisémitisme nazi a donné à cette crise « une lisibilité plus convaincante » que ne l'a fait le récit socialiste-révolutionnaire, est le résultat contingent d'une série de facteurs surdéterminés. Ou, pour le dire encore autrement, cette « lisibilité » n'implique pas un rapport de simple compétition entre une multitude de récits/descriptions et la réalité extra-discursive, où ce serait le récit le plus « adéquat » à la réalité qui gagnerait : le rapport est circulaire et se rapporte à lui-même : le récit prédétermine déjà ce que nous éprouverons comme étant la « réalité ».

On est tenté de proposer une manière de penser à la fois l'idée de Laclau selon laquelle l'universalité idéologique est « vide », et fournit le cadre au sein duquel les différents contenus particuliers combattent pour l'hégémonie, et l'idée

---

<sup>10</sup> Laclau développe cette logique à propos de la notion d'unité nationale, voir *Ibid.*, pp. 94-95.

marxiste classique selon laquelle l'universalité idéologique est « fausse » (et privilégie un intérêt particulier). Toutes deux mettent en jeu l'écart constitutif entre l'Universel et le Particulier, quoique de manières différentes. Pour Laclau, cet écart est écart *entre* la plénitude absente de l'Universel et un contenu particulier contingent qui agit comme substitut de cette plénitude absente ; Pour Marx, c'est l'écart *au sein* du contenu (particulier) de l'Universel, c'est-à-dire, l'écart entre le contenu « officiel » de l'Universel et ses présupposés inavoués, qui impliquent un ensemble d'exclusions.

Prenons l'exemple classique des droits de l'homme. La lecture symptomale marxiste peut exhiber de façon convaincante le contenu particulier qui donne son tour idéologique bourgeois spécifique à la notion de droits de l'homme : « les droits de l'homme universels sont en fait le droit des hommes blancs propriétaires privés, d'échanger librement sur le marché, d'exploiter les travailleurs et les femmes, ainsi que d'exercer une domination politique... » Tendanciellement du moins, cette approche considère que le tour « pathologique » caché est constitutif de la forme même de l'Universel. Contre ce rejet hâtif de la forme universelle elle-même en tant qu'idéologique (en tant qu'elle cache un contenu particulier inavoué), Laclau insiste sur l'écart entre l'universalité vide et son contenu déterminé : la notion universelle vide de « droits de l'homme » entretient avec son contenu originel particulier un lien contingent. Au moment où ils ont été formulés, les « droits de l'homme » se sont mis à fonctionner comme un signifiant vide dont le contenu concret pouvait être contesté et élargi (qu'en est-il des droits des femmes, des enfants, des membres des races non-blanches, des criminels, des fous, ... ?). Chacun de ces gestes supplémentaires n'*applique* pas simplement la notion de droits de l'homme à des domaines toujours nouveaux (les femmes, les noirs, peuvent *aussi* voter, être propriétaires, participer activement à la vie publique, etc.), mais, rétroactivement, *redéfinit la notion même de droits de l'homme*.

Rappelons-nous de l'idée essentielle que contient la notion d'exploitation chez Marx : l'exploitation ne s'oppose pas simplement à la justice – il ne s'agit pas pour Marx de dire que les travailleurs sont exploités parce qu'on ne leur paie pas leur travail à sa pleine valeur. La notion marxienne de « plus-value » s'appuie sur la thèse centrale selon laquelle *un travailleur est exploité même quand on le « paie pleinement »* : aussi l'exploitation ne s'oppose-t-elle pas au « juste »

échange équivalent, mais fonctionne plutôt comme son point d'exception interne – il y a une marchandise (la force de travail) qui est exploitée précisément quand on la « paie à sa pleine valeur ». Il faut aussi prendre en compte cet autre point que la production de cet *excès* est strictement équivalente à l'*universalisation* de la fonction d'échange : au moment où la fonction d'échange s'universalise – c'est-à-dire au moment où elle devient le principe structurant de l'ensemble de la vie économique –, l'exception émerge, puisqu'à ce moment, la force de travail devient elle-même une marchandise qui s'échange sur le marché. Marx annonce ici dans les faits la notion lacanienne d'Universel qui implique une exception constitutive. Aussi la prémisse de base de la lecture symptomale est-elle que toute universalité idéologique donne nécessairement lieu à un élément « ex-time » particulier, à un élément qui, en même temps, et précisément en tant que produit interne et nécessaire du procès désigné par l'universalité, la mine : le symptôme est un exemple qui subvertit l'Universel dont il est l'exemple.<sup>11</sup>

Le décalage entre le signifiant vide et la multitude des contenus particuliers, qui, dans le combat pour l'hégémonie, tentent de fonctionner comme représentants de cette plénitude absente, *se reflète ainsi au sein du Particulier lui-même*, sous l'aspect du décalage qui sépare le contenu hégémonique particulier d'une universalité idéologique, et le symptôme qui le mine, celui qui, par exemple, sépare la notion bourgeoise « d'échange juste et équivalent » de l'échange entre capital et force de travail en tant qu'échange particulier qui implique l'exploitation précisément dans la mesure où il est « juste » et « équivalent ». Il nous faut par conséquent considérer qu'il y a trois, et non pas deux, niveaux : l'Universel vide (« la justice ») ; le contenu *particulier* qui hégémonise l'Universel vide (« l'échange juste et équivalent »), et l'*individuel*, l'excès symptomatique qui mine le contenu hégémonique (l'échange entre capital et force de travail). On voit immédiatement en quel sens l'individuel est l'unité dialectique de l'Universel et du Particulier : l'individuel (l'excès symptomatique)

---

<sup>11</sup> Le problème de Jürgen Habermas est qu'il abandonne cette approche « symptomale » de l'Universel. Rappelons simplement sa notion de la modernité comme « projet inachevé » : ce que l'on perd dans la tentative habermassienne de réaliser les potentiels des Lumières jusqu'à présent bloqués, c'est l'aperçu proprement dialectique du fait que ce qui semble être des obstacles empiriques extérieurs qui empêchent la pleine réalisation du projet des Lumières, sont en vérité *inhérents à la notion même de ce projet*. Le mouvement hégélien fondamental consiste à transposer une limite externe en limite interne : le projet des Lumières demeure « inachevé », non pas parce que des circonstances contingentes extérieures en ont empêché la pleine mise en œuvre, mais en vertu « de son concept même ». La pleine réalisation du projet des Lumières saperait son concept lui-même.

témoigne du fait que l'Universel est toujours « faux » dans son existence concrète (hégémonisé par un contenu particulier qui implique toute une série d'exclusions).

Montrons la même chose, mais d'un autre point de vue. Quentin Skinner indiquait il y a quelques années qu'une possible discussion entre un libéral traditionnel et un radical marxiste quant à l'extension du terme de « politique » impliquait plus que la signification d'un mot.<sup>12</sup> Pour le libéral, la sphère du politique se restreint à une sphère spécifique où l'on prend des décisions qui concernent l'administration des affaires publiques – sont donc hors de la portée du politique, non pas seulement les intérêts intimes (sexuels), mais aussi l'art, la science, et même l'économie. Pour le radical marxiste, bien sûr, la politique se diffuse dans toutes les sphères de nos vies, du social jusqu'à l'intime, et la perception même de quelque chose comme « apolitique », « privé », et ainsi de suite, se fonde sur une décision politique désavouée. Les deux versions philosophiques habituelles, la « réaliste » et la « nominaliste », ne parviennent pas à rendre compte de cette lutte pour l'Universel. Selon l'analyse réaliste, un « vrai » contenu de la notion de politique doit être dégagé par la vraie théorie, si bien qu'une fois que nous avons accédé à ce contenu, nous pouvons mesurer à quelle distance les différentes théories du politique s'en sont approchées. L'analyse nominaliste réduit, au contraire l'ensemble du problème à celui des différentes définitions nominales du terme : il n'y a pas de conflit réel, et les deux parties utilisent simplement le mot « politique » en des sens différents, et lui confèrent une différente extension.

Ce que ne voient pas ces deux analyses, ce qui disparaît dans chacune d'entre elles, c'est l'antagonisme, la lutte inscrite au cœur de la « chose même ». Dans l'analyse réaliste, il existe un vrai contenu de la notion universelle à découvrir, et la lutte est simplement le conflit entre différentes lectures erronées de cette notion – autrement dit, elle provient du fait que nous percevons le vrai contenu de façon erronée. Dans l'analyse nominaliste, la lutte provient une fois encore de la confusion épistémologique, et se trouve ainsi neutralisée en coexistence paisible de la pluralité des significations. Dans les deux cas, on perd le fait que la lutte pour l'hégémonie (pour le contenu particulier qui fonctionnera

---

<sup>12</sup> Voir Quentin Skinner, « Language and Social Change », in *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Oxford, Polity Press, 1988.

comme substitut de l'universalité du politique) est sans fondement : le Réel ultime qui ne peut faire l'objet d'un fondement dans une structure ontologique.

Ici, il faut toutefois préciser de nouveau que, pour être efficace, l'opération marxiste doit impliquer la lecture symptomale de la position du libéral, lecture qui tente de mettre en évidence le fait que la restriction libérale de l'extension du « politique » doit désavouer (exclure violemment) le caractère politique de quelque chose qui, *selon la définition même que le libéral donne à ce terme*, doit entrer dans l'extension du politique ; et, en outre, le fait que *cette exclusion même de quelque chose hors du politique est un geste politique par excellence*. L'exemple habituel, la définition libérale qui pose que la « vie familiale privée » est apolitique, naturalise (et/ou change en rapport hiérarchiques fondés sur des attitudes psychologiques pré-politiques, sur des différences dans la nature humaine, sur des constantes culturelles *a priori*, etc.) tout un ensemble de rapports de subordination et d'exclusion qui dépendent en vérité des rapports politiques de pouvoir.

## **Le sujet fait son entrée**

Comment la *subjectivité* entre-t-elle dans ce procès d'universalisation hégémonique ? Le « sujet » est, pour Laclau, l'agent qui accomplit l'opération d'hégémonie – qui suture l'Universel à un contenu particulier. Bien que les notions de sujet mises en jeu par Laclau et Badiou paraissent très similaires (dans les deux cas, le sujet n'est pas un agent substantiel mais émerge au cours d'un acte de décision/choix qui n'est pas fondé sur un Ordre factuel donné par avance), elles sont néanmoins séparées par des attitudes différentes à l'égard de la « déconstruction ».

Le mouvement de Laclau est déconstructeur, et c'est pourquoi l'opération d'hégémonie au cours de laquelle le sujet émerge est pour lui la matrice élémentaire de l'idéologie : l'hégémonie implique une espèce de court-circuit structural entre le Particulier et l'Universel, et la fragilité de toute opération hégémonique se fonde sur le caractère au bout du compte « illusoire » de ce court-circuit. La tâche qui se présente à la théorie est précisément de le « déconstruire »,



c'est-à-dire de mettre en évidence l'instabilité interne de toute identification hégémonique, et l'issue contingente d'une lutte – en un mot, pour Laclau, toute opération hégémonique est, au fond, « idéologique ». Pour Badiou, au contraire, l'Événement de Vérité est ce qui ne saurait être « déconstruit », et réduit à l'effet d'un tissu, intriqué et surdéterminé, de « traces ». Badiou introduit ici la tension entre la Nécessité d'une situation globale et l'émergence contingente de sa Vérité. Selon lui – et sur un mode anti-platonicien, en dépit de son amour pour Platon – la Nécessité est une catégorie de la véracité, de l'ordre de l'Être, alors que la Vérité est intrinsèquement contingente, elle peut se produire ou ne pas se produire. Si donc, contre la politique, déconstructionniste et/ou postmoderne, de l'« indécidabilité » et de l'« apparence », Badiou veut (pour paraphraser les paroles célèbres de Saint-Just, qui considérait que « le bonheur est un facteur politique ») (ré)affirmer que *la vérité est un facteur politique*. Ce qui ne veut pas dire pour autant qu'il veut retourner à une fondation pré-moderne de la politique dans quelque ordre neutre et éternel de la Vérité. Pour Badiou, *la Vérité est elle-même une notion théologico-politique* : théologique dans la mesure où la révélation religieuse est le paradigme inavoué de sa notion d'Événement de Vérité, et politique parce que la Vérité n'est pas un état perceptible par le biais d'une intuition neutre, mais une affaire d'engagement (au bout du compte politique). En conséquence, la subjectivation désigne pour lui l'événement de Vérité qui perturbe la clôture du domaine idéologique hégémonique et/ou l'édifice social existant (l'Ordre de l'Être) ; alors que pour Laclau, le geste de subjectivation établit d'emblée une (nouvelle) hégémonie, et est à ce titre, le geste élémentaire de l'idéologie.<sup>13</sup>

En un sens, tout semble s'articuler sur le rapport entre Savoir et Vérité. Badiou limite le Savoir à la saisie encyclopédique de l'Être qui est, en tant que telle, aveugle à la dimension de la Vérité comme Événement : le Savoir connaît seulement la véracité (l'adéquation), mais non la Vérité, qui est « subjective » (non au sens habituel du subjectivisme, mais au sens où elle est liée à un « pari », à une décision/un choix qui en un sens transcende le sujet, puisque le sujet n'est lui-même rien d'autre que l'activité de poursuivre les conséquences de la

---

<sup>13</sup> Rien d'étonnant à ce que les exemples qui s'ajustent le mieux à l'opération d'hégémonie décrite par Laclau soient ceux du populisme de droite, du fascisme au péronisme : l'exemple *par excellence* d'hégémonie est la manière dont une attitude conservatrice se réapproprie et inscrit dans son champ des motifs populaires-révolutionnaires.

Décision). N'est-ce pas toutefois un fait que tout champ de Savoir concret et socialement opératif présuppose un Événement de Vérité, puisqu'il est au fond une espèce de « sédimentation » d'un Événement, son « ontologisation », si bien que la tâche de l'analyse consiste précisément à déterrer l'Événement (la décision éthico-politique), dont la dimension de scandale se tapit toujours derrière le savoir « domestiqué » ?<sup>14</sup> Nous voyons aussi à présent l'écart qui sépare Badiou de Laclau : pour Badiou, un Événement est une occurrence rare et contingente au sein de l'ordre global de l'Être ; alors que pour Laclau (pour le dire dans les termes de Badiou), tout Ordre de l'Être est lui-même toujours une « sédimentation » d'un Événement passé, une « normalisation » d'un Événement fondateur (par exemple, l'Église en tant qu'Institution de l'Ordre se sédimente à partir, mettons, de l'Événement du Christ) : tout ordre ontologique positif s'appuie déjà sur une décision éthico-politique désavouée.

Laclau et Badiou ont néanmoins pour point commun une référence cachée à Kant. L'ultime question *philosophique* qui se tapit derrière tout cela, c'est celle du formalisme kantien. La notion que Laclau tient pour centrale, l'hégémonie, a pour horizon l'écart constitutif entre le Particulier et l'Universel : l'Universel n'est jamais plein, il est *a priori* vide, dépourvu de tout contenu positif. Différents contenus particuliers s'efforcent de combler cet écart, mais chaque particulier qui réussit à exercer la fonction hégémonique demeure un substitut temporaire et contingent irrémédiablement scindé entre son contenu particulier et l'universalité qu'il représente... Ne rencontrons-nous pas là la logique paradoxale du *désir*, qui est constitutivement *impossible*, et soutenue par un manque constitutif (la plénitude absente du signifiant vide) auquel ne peut jamais pourvoir aucun objet positif, qui est soutenue, en d'autres termes, par un « hors-cadre » constitutif du Particulier vis-à-vis de l'Universel... ? Et si, toutefois, cet impossible désir de combler le manque, de dépasser le « hors-de-ses-gonds », n'était pas le fait ultime ? Et si, au-delà (ou plutôt, en deçà) de lui, on devait présupposer, non pas la plénitude d'un Fondement, mais la poussée de son *contraire* : l'inquiétante étrangeté d'une *volonté active de perturbation* ? C'est Hegel qui, à propos de l'Entendement, a souligné que, plutôt que de se plaindre de son abstraction, de sa

---

<sup>14</sup> Lacan essaie de faire exactement le contraire : au cours de ses dernières années d'enseignement, il a désespérément tenté de formuler le statut précaire d'un savoir « acéphale », désubjectivé, qui ne s'appuierait plus sur un Événement de Vérité. Lacan donne à ce savoir le nom de pulsion.

négativité, du fait qu'il remplace par des catégories abstraites la plénitude immédiate de la vie, il faudrait louer l'infini pouvoir de l'Entendement, qui a la capacité de réduire en pièces ce qui est uni dans la nature, de poser comme séparé ce qui demeure joint dans la réalité. Et cette volonté active de perturbation ne porte-t-elle pas chez Freud le nom de *pulsion de mort* ? Ainsi, à la différence du désir, qui s'efforce de regagner un impossible équilibre entre l'Universel et le Particulier, c'est-à-dire pour un contenu particulier qui comblerait l'écart qui le sépare de l'Universel, la pulsion veut activement et soutient l'écart qui sépare l'Universel et le Particulier.

### **Pourquoi les idées dominantes ne sont-elles pas les idées de ceux qui dominent ?**

Nous pouvons en conclure que, pour être effective et avoir prise sur le réel, l'idéologie dominante doit incorporer une série de traits dans lesquels la majorité exploitée/dominée pourra reconnaître ses aspirations authentiques.<sup>15</sup> En un mot, toute universalité hégémonique doit incorporer *au moins deux* contenus particuliers : le contenu populaire « authentique » et sa distorsion par les rapports de domination et d'exploitation. L'idéologie fasciste « manipule » bien sûr l'authentique aspiration populaire à une communauté et une solidarité sociale véritables, contre la compétition féroce et l'exploitation ; elle « déforme » bien sûr l'expression de cette aspiration afin de légitimer la continuation des rapports de domination et d'exploitation dans la société. Toutefois, afin de pouvoir atteindre cet effet, il lui faut incorporer l'aspiration populaire authentique. Aussi l'hégémonie idéologique ne se ramène-t-elle pas au cas d'un contenu particulier comblant directement le vide de l'Universel. La forme même de l'universalité idéologique témoigne plutôt de la lutte entre (au moins) deux contenus particuliers : le contenu « populaire » qui exprime les aspirations secrètes de la majorité dominée, et le contenu spécifique qui exprime les intérêts des forces de domination.

---

<sup>15</sup> Ce point est élaboré en détail par Etienne Balibar dans *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

On est ici tenté de se rapporter à la distinction freudienne entre la pensée latente du rêve et le désir inconscient exprimé dans le rêve : les deux ne sont pas identiques, puisque le désir inconscient s'exprime et s'inscrit à travers l'« perlaboration » [*Durcharbeit*] elle-même, ou la traduction, qui transforme la pensée latente en texte explicite du rêve. De la même façon, il n'y a rien de « fasciste » (ni de « réactionnaire », etc.) dans la « pensée latente du rêve » de l'idéologie fasciste (l'aspiration à la communauté et à la solidarité sociale authentiques, etc.). Ce qui rend compte du caractère proprement fasciste de l'idéologie fasciste, c'est la manière dont cette « pensée latente du rêve » se trouve transformée/élaborée par le « travail du rêve » idéologique en texte idéologique explicite qui continue de légitimer les rapports sociaux d'exploitation et de domination. Et n'en va-t-il pas de même de l'actuel populisme d'extrême droite ? Les critiques libéraux ne sont-ils pas trop prompts à rejeter les valeurs mêmes auxquelles le populisme se rapporte, au motif qu'elles seraient intrinsèquement « fondamentalistes » ou « proto-fascistes » ?

Aussi la non-idéologie (ce que Fredric Jameson appelle le moment utopique, qui est présent même dans l'idéologie la plus atroce) est-elle absolument indispensable : en un sens, l'idéologie n'est rien d'autre que la forme de l'apparition, la distorsion/substitution formelle, de la non-idéologie. Pour revenir au pire cas qui se puisse imaginer, l'antisémitisme nazi n'était-il pas fondé sur l'aspiration utopique à la vie communautaire authentique, sur le rejet pleinement justifié de l'irrationalité de l'exploitation capitaliste, et ainsi de suite ? A notre sens, on a, une fois de plus, théoriquement et politiquement tort de condamner l'aspiration à la vie communautaire authentique comme « proto-fasciste », de la dénoncer comme « fantasme totalitaire », et de chercher les possibles racines du fascisme dans cette aspiration elle-même (l'erreur habituelle de la critique libérale-individualiste du fascisme). Il faut, à l'inverse, affirmer pleinement le caractère utopique non-idéologique de cette aspiration. Ce qui la rend « idéologique », c'est son expression, la manière dont cette aspiration se trouve fonctionnalisée en tant que légitimation d'une idée très spécifique de l'exploitation capitaliste (le résultat de l'influence juive, la prédominance du capital financier au détriment du capital « productif », lequel tend à établir un « partenariat » harmonieux avec les travailleurs...), et de la solution qui permettra d'en triompher (en se débarrassant des juifs, bien sûr).

Aussi la tension *au sein* de ce contenu particulier entre les thèmes et les motifs qui appartiennent aux « opprimés » et ceux qui appartiennent aux « oppresseurs » est-elle cruciale à la réussite d'une idéologie : les idées dominantes ne sont *jamais* directement les idées de la classe dominante. Prenons ce qui est sans doute l'exemple ultime, le christianisme : comment est-il devenu l'idéologie dominante ? En incorporant une série de motifs et d'aspirations des opprimés (la vérité est du côté de ceux qui souffrent et qui sont humiliés ; le pouvoir est corrupteur, etc.) et en les réarticulant de façon à les rendre compatibles avec les rapports de domination existants. Il en va de même du fascisme. La contradiction idéologique fondamentale du fascisme est celle de l'organicisme et du mécanisme : la vision esthétisée corporatiste-organique du Corps social et l'extrême « technologisation », mobilisation, destruction, effacement, des derniers vestiges de communautés « organiques » (familles, universités, traditions locales d'autogestion) au niveau des « micro-pratiques » effectives de l'exercice du pouvoir. Aussi, dans le fascisme, l'idéologie d'entreprise organiciste esthétisée est-elle la forme même d'une mobilisation technologique de la société sans précédent, qui perturbe les liens organiques.<sup>16</sup> Ce paradoxe nous permet d'éviter le piège libéral-multiculturaliste, qui consiste à condamner comme « proto-fasciste » tout appel à un retour à des liens organiques (ethniques, etc.) : ce qui définit le fascisme, c'est plutôt une combinaison spécifique de corporatisme organiciste et de pulsion de modernisation impitoyable. Pour le dire encore autrement, on rencontre toujours, dans tout fascisme effectif, des éléments qui nous font dire : « ce n'est pas encore pleinement du fascisme, il y reste encore des éléments incohérents venant des traditions gauchistes ou du libéralisme ». Toutefois, ce mouvement de retrait par rapport au fantôme du fascisme « pur » et de distance vis-à-vis de lui, *c'est* le fascisme tout court. Le « fascisme », dans son idéologie et dans sa pratique, n'est rien d'autre qu'un certain principe formel de distorsion de l'antagonisme social, une certaine logique de sa substitution par le biais d'une combinaison et d'une condensation d'attitudes incohérentes.

---

<sup>16</sup> Ceci exprime peut-être par la négative la formule du véritable antifascisme d'aujourd'hui : le renversement de la constellation fasciste, c'est-à-dire la désacralisation technologique au niveau de l'idéologie, étayée par des mobilisations concrètes et des « micro-pratiques » destinées à sauver et à renforcer les liens locaux « organiques ».

On discerne la même distorsion dans le fait que, aujourd'hui, la seule classe qui, dans la perception « subjective » qu'elle a d'elle-même, se conçoit et se présente explicitement en tant que classe, c'est la fameuse « classe moyenne », qui est précisément la « non-classe ». Les couches moyennes de la société, dont on dit qu'elles travaillent dur, se définissent non seulement par leur allégeance à de solides normes morales et religieuses, mais aussi par une double opposition aux deux « extrêmes » de l'espace social, aux riches « déracinés » et non-patriotes d'une part, et d'autre part, aux immigrés pauvres exclus et aux habitants des ghettos. La « classe moyenne » fonde son identité sur l'exclusion des deux extrêmes qui, quand ils sont directement mis face à face, nous donnent « l'antagonisme de classe » à l'état pur. Aussi la notion même de « classe moyenne » s'appuie-t-elle sur le même mensonge que, sous le stalinisme, celle de la vraie ligne du Parti entre les deux extrêmes de la « déviance de droite » et de la « déviance de gauche ». La « classe moyenne » est, dans son existence même, le *mensonge incarné*, le déni de l'antagonisme. En termes psychanalytiques, la « classe moyenne » est un *fétiche*, l'impossible intersection de la gauche et de la droite qui, en expulsant les deux pôles de l'antagonisme dans la position d'« extrêmes » antisociaux qui corrodent la santé du corps social (les entreprises multinationales et les immigrés intrus), se présente comme le sol commun neutre de la Société. En d'autres termes, la « classe moyenne » est la forme même du désaveu du fait que « la Société n'existe pas » (Laclau) – en elle, la Société existe *effectivement*. La gauche a pour habitude de déplorer le fait que, dans la lutte des classes, la ligne de partage est en règle générale brouillée, déplacée, falsifiée, et même de manière criante dans le cas du populisme droitier, qui se présente comme parlant au nom des gens, alors qu'il défend en fait les intérêts de ceux qui dominent. Toutefois, ce déplacement et cette falsification constants de la ligne de partage (de classe), *c'est* la « lutte des classes » : une société de classes où la perception idéologique de la division de classe serait pure et directe serait une structure harmonieuse où la lutte serait absente – ou, pour le dire dans les termes de Laclau, l'antagonisme de classe serait de ce fait pleinement symbolisé : il ne serait plus impossible/réel, mais un trait différentiel de structure.

## **La politique et ses désaveux**

Si la notion d'hégémonie exprime la structure élémentaire de la domination idéologique, sommes-nous condamnés à n'avoir comme horizon de possibilité que des changements internes à l'espace de l'hégémonie, ou bien est-il possible de suspendre, du moins temporairement, son mécanisme ? Jacques Rancière prétend qu'une telle subversion se produit effectivement, et qu'elle constitue même le noyau du politique, d'un événement proprement politique.

Qu'est-ce alors, pour Rancière, la politique proprement dite ?<sup>17</sup> C'est un phénomène qui est apparu pour la première fois en Grèce antique quand les membres du *demos* (ceux qui n'avaient pas de place fermement déterminée dans la hiérarchie de l'édifice social) ont non seulement demandé que leur voix se fasse entendre contre les hommes au pouvoir, ceux qui exerçaient le contrôle social, qu'ils ont, en d'autres termes, non seulement contesté le tort dont ils pâtissaient, et voulu faire entendre leur voix, faire reconnaître leur inclusion dans la sphère publique, à égalité avec l'oligarchie et aristocraties dominantes, mais, plus encore, quand ils se sont présentés, eux, les exclus, ceux qui n'avaient pas de place assignée dans l'édifice social, comme les représentants, les délégués du Tout de la Société, de la vraie Universalité : « nous – les « riens », les non comptés dans l'ordre – sommes le peuple, nous sommes Tous contre les autres qui tiennent seulement lieu de leur intérêt privilégié particulier ». En un mot, le conflit politique désigne la tension entre le corps social structuré dans lequel chaque part a sa place, et « la part des sans-parts » qui dérange l'ordre en vertu du principe vide d'universalité, de ce que Balibar appelle « égaliberté », l'égalité de principe de tous les hommes en tant qu'êtres parlants. Aussi la politique proprement dite implique-t-elle toujours une espèce de court-circuit entre l'Universel et le Particulier, le paradoxe d'un universel singulier, d'une singularité qui apparaît comme le substitut de l'Universel, et déstabilise l'ordre fonctionnel « naturel » des rapports au sein du corps social. Cette identification des sans-parts avec le Tout, de la part de la société qui n'y occupe pas de place proprement définie (ou qui résiste à l'attribution d'une place subordonnée), avec l'Universel, est le geste élémentaire de politisation que l'on discerne dans tous les grands événements démocratiques depuis la Révolution française (où le tiers-état se proclamait,

---

<sup>17</sup> Je m'appuie ici sur Jacques Rancière, *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995.



contre l'aristocratie et le clergé, identique à la Nation en tant que telle) jusqu'à la disparition du socialisme en Europe de l'Est (où des « forums » se proclamaient, contre la *nomenklatura* du parti, représentants de la société dans son entier).

En ce sens précis, la politique et la démocratie sont synonymes : le but fondamental de la politique antidémocratique est, a été, toujours et par définition, la dépolitisation, c'est-à-dire la demande inconditionnelle que « les choses retournent à la normale », où chaque individu s'occupe de son travail particulier... Comme Rancière le démontre contre Habermas, la lutte politique proprement dite est, en conséquence, non pas un débat rationnel entre des intérêts multiples, mais la lutte pour faire entendre et reconnaître sa voix comme étant celle d'un partenaire légitime. Quand les « exclus », du *demos* grec aux travailleurs polonais, ont protesté contre l'élite dirigeante (l'aristocratie ou la *nomenklatura*), les véritables enjeux ne portaient pas seulement sur leurs demandes explicites (augmentation des salaires, meilleurs conditions de travail, etc.), mais sur leur droit à se faire entendre et reconnaître comme des partenaires égaux dans le débat (en Pologne, la *nomenklatura* a perdu la partie au moment où il lui a fallu accepter Solidarité comme un partenaire égal).

Ces intrusions soudaines de la politique proprement dite minent ce que Rancière appelle l'ordre de la police, l'ordre social établi où l'on rend compte de la place de chaque part. Rancière souligne bien sûr le fait que la ligne qui sépare la police de la politique est toujours brouillée et contestée : par exemple, dans la tradition marxiste, on peut interpréter le « prolétariat » en tant que subjectivation de la « part des sans-parts » élevant l'injustice de leur sort au statut d'épreuve ultime de l'universalité, et, en même temps, en tant qu'opérateur qui entraînera l'établissement d'une société rationnelle post-politique.<sup>18</sup> Le glissement de la politique proprement dite à la police peut parfois n'être qu'une affaire de changement d'article, du défini à l'indéfini, comme en Allemagne de l'Est les foules qui manifestaient contre le régime communiste dans les derniers jours de la RDA : elles criaient d'abord « Nous sommes le peuple ! » (« Wir sind das

---

<sup>18</sup> On voit pourquoi les sociétés tribales, pré-étatiques, avec toutes leurs procédures proto-démocratiques pour décider des questions communes (rassemblement de tous, délibération commune, discussion et vote, etc.), ne sont pas encore *démocratiques* : non parce que la politique en tant que telle implique une auto-aliénation de la société – non parce que la politique est la sphère qui s'élève au-dessus des antagonismes concrets de la société (comme le prétendrait l'argument marxiste habituel) –, mais parce que, dans ces rassemblements politiques tribaux, manque encore le litige du paradoxe proprement politique du singulier universel, de la « part des sans-part », qui se présente comme un substitut immédiat de l'universalité en tant que telle.

Volk ! »), accomplissant par là le geste de politisation à l'état pur, elles, le « rebut » contre-révolutionnaire exclu du Tout officiel du Peuple, elles qui n'avaient pas de vraie place dans l'espace officiel (ou à qui n'étaient réservés, plus précisément, que des titres comme « contre-révolutionnaires », « vandales », ou, au mieux, « victimes de la propagande bourgeoise »), prétendaient tenir lieu *du peuple*, de « tous ». Quelques jours plus tard, le slogan devint « Nous sommes *un peuple* ! » (« Wir sind *ein Volk* ! »), ce qui signalait clairement la fermeture de cette authentique ouverture politique momentanée, la réappropriation de l'élan démocratique par la poussée vers la réunification de l'Allemagne, ce qui signifiait rejoindre l'Allemagne de l'Ouest et l'ordre libéral-capitaliste de la politique/police.

Au Japon, la caste d'intouchables s'appelle les *burakumin*, ceux qui entrent en contact avec de la chair morte (bouchers, travailleurs du cuir, croque-morts), que l'on désigne parfois comme *eta* (« grande saleté »). Aujourd'hui encore, dans les « Lumières » du présent, quand on ne les méprise pas ouvertement, on les ignore silencieusement : non seulement les entreprises évitent encore de les embaucher, ou les parents de permettre à leurs enfants de se marier avec eux, mais, sous prétexte de ne pas les offenser, on préfère ignorer la question. Toutefois, le point crucial, qui est aussi la preuve que la société japonaise fonctionne encore sur un mode pré-politique (ou plutôt, non-politique) « corporatiste », réside dans le fait que, bien que des voix se fassent entendre en leur nom. Nous pourrions simplement mentionner la grande Sumii Sue, récemment disparue, qui, dans son impressionnante série de romans *La rivière sans pont*<sup>19</sup>, employait la référence aux *burakumin* afin de mettre en évidence le fait que la hiérarchie japonaise des castes était totalement dénuée de sens ; de manière significative, elle eut une de ses premières expériences traumatiques avec le choc qu'elle éprouva enfant, quand elle fut témoin d'une scène où, pour honorer l'Empereur, un de ses parents gratta les toilettes utilisées par l'Empereur afin de conserver un bout de sa merde à titre de précieuse relique. Les *burakumin* n'ont toutefois pas politisé activement leur destinée, ils ne se sont pas constitué en position d'universel singulier, pouvant prétendre que, en tant que, précisément,

---

<sup>19</sup> Non traduit en français. Edition en langue anglaise : Sumii Sue, *The River With No Bridge*, North Clarendon, Tuttle, 1900.*NDT*.

« part des sans-parts », ils tiennent lieu de la véritable universalité de la société japonaise...<sup>20</sup>

Ce moment politique doit cependant faire face à tout une série de désaveux, qui sont autant de désaveux de la logique propre au conflit politique :

- *L'archipolitique* : les tentatives « communautariennes » pour définir un espace social homogène traditionnel, clos et organiquement structuré, qui ne laisserait aucun vide où pourrait émerger le moment/événement politique ;
- *La parapolitique* : la tentative de dépolitiser la politique (de la traduire en logique de la police). On tente d'accepter le conflit politique, mais on le reformule en compétition, au sein de l'espace de la représentation, entre des agents/partis reconnus, pour l'occupation (temporaire) de la place du pouvoir exécutif ;<sup>21</sup>
- *La métapolitique marxiste* (ou socialiste utopique) : le conflit politique est pleinement affirmé, mais en tant que théâtre d'ombres où sont joués les événements qui ont leur place sur l'Autre Scène (celle des processus économiques). La « vraie » politique a donc pour but ultime son auto-annulation, la transformation de l'« administration des gens » en « administration des choses » au sein d'un ordre rationnel et parfaitement transparent à lui-même de la Volonté collective ;<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> L'identification excrémentielle du *burakumin* est cruciale : quand Sumii Sue a vu son parent chérir l'excrément de l'Empereur, elle en tira la conclusion que, de la même façon, suivant la tradition des « deux corps du roi » (du corps du roi qui tient lieu du corps social en tant que tel), le *burakumin*, en tant qu'excrément du corps social, doit également être chéri. En d'autres termes, Sumii Sue a pris l'homologie structurale entre les deux corps de l'Empereur plus littéralement, et l'a poussée plus loin qu'à l'habitude : même la partie la plus basse (l'excrément) du corps de l'Empereur doit être redupliquée dans son autre, le corps sublime, qui tient lieu de corps de la société. Le malaise qu'elle a éprouvé était semblable à celui de Platon qui, dans le *Parménide*, fait courageusement face au problème embarrassant de savoir quelle est précisément l'étendue des rapports entre les formes/idées éternelles et leurs copies matérielles : quels objets matériels sont-ils « ontologiquement couverts » par les Idées éternelles qui sont leurs modèles ? Existe-t-il aussi une Idée éternelle pour les objets « bas » comme la boue, la saleté, ou l'excrément ?

<sup>21</sup> Cette parapolitique possède bien sûr toute une série de version différentes : la principale rupture est celle qui s'est opérée entre sa formulation classique et sa formulation hobbesienne moderne, qui se concentre sur la problématique du contrat social, de l'aliénation des droits individuels dans l'émergence du pouvoir souverain. L'éthique rawlsienne ou habermassienne constituent peut-être les derniers vestiges cette attitude philosophique : la tentative d'ôter à la politique son caractère d'antagonisme, en formulant des règles claires auxquelles il faut obéir, pour que la procédure agonistique du litige n'explose pas dans une politique à proprement parler.

<sup>22</sup> Pour être plus précis, le marxisme est plus ambigu, puisque le terme même d'« économie politique » ouvre l'espace du geste contraire, qui introduit la politique au cœur même de l'économie et dénonce le caractère apolitique des processus économiques en tant qu'illusion idéologique suprême. La lutte des classes n'« exprime » pas une contradiction économique objective, elle est la *forme d'existence* même de cette contradiction. On peut aussi formuler cette ambiguïté dans les termes des « formules de sexualité » de Lacan : l'énoncé « tout est politique » peut se lire comme un énoncé universel qui implique son point d'exception, le

- La quatrième forme, version la plus astucieuse et la plus radicale du désaveu (et que ne mentionne pas Rancière), est ce que je suis tenté d'appeler *l'ultra-politique* : la tentative de dépolitiser le conflit en le portant à l'extrême par le biais de la militarisation directe de la politique, en la reformulant comme une *guerre* entre « Nous » et « Eux », notre Ennemi, là où il n'existe pas de terrain commun pour le conflit symbolique. Il est profondément symptomatique que, plutôt que de lutte des classes, la droite radicale parle de *guerre* des classes (ou des sexes).<sup>23</sup>

Ainsi, dans ces quatre cas, nous avons une tentative d'embourgeoiser la dimension proprement traumatique du politique : quelque chose est apparu en Grèce ancienne sous le nom de *demos*, qui exigeait des droits. Or, depuis le début (c'est-à-dire depuis la *République* de Platon) jusqu'au renouveau récent de la « philosophie politique » libérale, la « philosophie politique » a été une tentative de suspendre le potentiel de déstabilisation du politique, de le désavouer et/ou de le réguler d'une façon ou d'une autre : d'entraîner le retour d'un corps social pré-politique, qui fixerait les règles de la compétition économique, et ainsi de suite.<sup>24</sup>

---

processus économique objectif (si bien que le féroce discernement d'une posture politique cachée dans des produits artistiques ou idéologiques sublimes d'apparence apolitiques, peut aller de pair avec l'affirmation du processus économique comme point de suspension du politique), ou selon la logique du « pas-tout », c'est-à-dire au sens du « il n'y a rien qui ne soit politique ». Dans ce cas, « tout est politique » signifie précisément qu'il n'y a pas de manière de formuler/définir le politique de façon univoque et universelle, puisque tout énoncé sur le politique est déjà politisé.

Fredric Jameson affirme que, paradoxalement, le néolibéralisme le plus extrême – modelage universel du comportement humain en tant que maximisation de l'utilité – et le socialisme marxiste, qui met l'accent sur l'organisation économique de la société, sur « l'administration des choses », coïncident en ce que tous deux ne tiennent pas pour nécessaire une pensée politique à proprement parler : il y a une pratique politique marxiste, mais pas de pensée politique marxiste. De ce point de vue, la sempiternelle plainte contre le marxisme (il lui manquerait une réflexion politique autonome) apparaît plus comme une force que comme une faiblesse, ou, selon la conclusion de Jameson : « [Nous] avons tout en commun avec les néolibéraux, en fait presque tout – sauf l'essentiel ! » ( Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, London, Verso, 1992, p. 265). En ce sens, serait-il possible de définir la posture marxiste à l'égard du communautarisme néoconservateur comme l'envers de la précédente, dans la mesure où un marxiste ne partage avec celui-ci *que* l'essentiel – i.e. la nécessité d'une société organique harmonieuse ? On pourrait objecter que cette négligence de la dimension proprement politique a eu des conséquences politiques précises dans l'histoire du mouvement communiste – des phénomènes comme le stalinisme n'indiquent-ils pas précisément un violent retour de la dimension politique refoulée ?

<sup>23</sup> On trouve l'indication la plus claire de ce désaveu schmittien du politique dans le primat accordé à la politique extérieure (des rapports entre Etats souverains) sur la politique intérieure (les antagonismes sociaux internes), et sur lequel il insiste : le rapport à un Autre extérieur qui est l'Ennemi n'est-il pas une manière de désavouer la lutte *interne* qui traverse le corps social ? A la différence de Schmitt, une position de gauche insisterait plutôt sur le primat inconditionnel de l'antagonisme inhérent, constitutif du politique.

<sup>24</sup> Aussi le cadre métaphorique que nous utilisons afin de rendre compte du procès politique n'est-il jamais innocent ni neutre : il « schématise » le sens concret de la politique. L'ultrapolitique a recours au modèle de

Aussi la philosophie politique est-elle, sous ses différentes formes, une espèce de « formation défensive », et peut-être pourrait-on établir sa typologie en faisant référence aux différentes modalités de défense contre une expérience traumatique en psychanalyse. Il peut toutefois sembler que la psychanalyse, l'approche psychanalytique de la politique, implique aussi la réduction de la dimension proprement politique. En effet, lorsqu'on approche la politique à travers le réseau psychanalytique, on se concentre en général sur Freud, et son élaboration de la notion de « foule » à propos de l'Armée et de l'Eglise. Cette approche suscite cependant des critiques qui paraissent justifiées : l'Armée et l'Eglise ne sont-elles pas précisément des exemples du *désaveu* de la dimension proprement politique, c'est-à-dire, les deux formes d'organisation sociale où la logique de la délibération et de la décision collectives quand aux affaires publiques qui définit l'espace politique est remplacé par une chaîne de commandement hiérarchique claire ? Cela n'est-il pas une preuve par la négation du fait que la psychanalyse est incapable de définir l'espace proprement *politique* ? La seule forme de « sociabilité » qu'elle peut exprimer, c'est la distorsion/occultation « totalitaire » du politique.

Il semble que Hannah Arendt avançait dans cette direction quand elle soulignait la distinction entre pouvoir politique et simple exercice de la violence (sociale) : les organisations dirigées par une autorité directe non-politique – par un ordre de commandement qui n'est pas une autorité fondée politiquement (Armée, Eglise, école) – représentent des exemples de violence (*Gewalt*), et non de pouvoir politique au sens strict du terme. Toutefois, il serait productif d'introduire ici la distinction entre la Loi symbolique publique et son obscène supplément :<sup>25</sup> la notion de double-supplément obscène du Pouvoir, produit par le surmoi, implique qu'*il n'y a pas de Pouvoir sans violence*. Le Pouvoir doit toujours s'appuyer sur une obscène

---

*l'état de guerre* : la politique est conçue comme une guerre sociale, comme rapport à « Eux », à un Ennemi. L'archipolitique préfère se référer au modèle *médical* : la société est un corps constitué, un organisme, et les divisions sociales sont les maladies de cet organisme, autrement dit, ce que nous devons combattre, notre ennemi, est un cancer intrusif, une peste, un parasite étranger qui doit être exterminé pour que soit rétablie la santé du corps social. La parapolitique utilise le modèle de la compétition *agonistique* qui suit des règles communes acceptées, comme un événement sportif. La métapolitique s'appuie sur le modèle de la procédure *instrumentale* scientifico-technologique, alors que la post-politique implique le modèle de la *négociation* d'affaires et du *compromis* stratégique.

<sup>25</sup> Voir le chapitre 2 de mon livre, *The Plague of Fantasies*, Londres, Verso, 1997.

tache de violence ; l'espace politique n'est jamais « pur », mais s'appuie toujours sur la violence « pré-politique ». Bien sûr, pouvoir politique et violence pré-politique entretiennent un rapport d'implication mutuelle : non seulement la violence est le complément nécessaire du pouvoir, mais le pouvoir (politique) est lui-même toujours-déjà à la racine de tout rapport de violence apparemment « non-politique ». La violence acceptée et le rapport direct de subordination dans l'Armée, l'Eglise, la famille, et les autres formes sociales « non-politiques » sont en soi la « réification » d'une certaine lutte et décision éthico-*politiques* : une analyse critique a pour tâche de discerner le procès *politique* caché qui soutient tous ces rapports « non- » ou « pré-politiques ». Dans la société humaine, la politique est le principe structurant englobant, si bien que toute neutralisation d'un contenu partiel comme « non-politique » est un geste politique par excellence.

### **Assumer l'acte**

Il est peut-être temps de revenir à notre point de départ : les auteurs dont nous avons traité sont-ils bien équipés pour accomplir le pas de l'universalisation politique ? La référence à Althusser, qui fut leur point de départ à tous, devient ici cruciale. Comme nous l'avons déjà souligné, il faut concevoir leurs édifices théoriques comme quatre manières de nier ce point de départ commun, de maintenir (ou plutôt de gagner) une distance vis-à-vis d'Althusser : peut-être serait-il même possible de conceptualiser leurs différences en se rapportant aux différentes manières de nier/« refouler » un noyau traumatique en psychanalyse : la dénégation, le désaveu, le refoulement *stricto sensu* (qui coïncide avec le retour du refoulé), la forclusion. Pourquoi ?

Bien que ces auteurs aient fait d'important progrès eu égard à leur point de départ althussérien (ce mérite durable est dû au fait qu'ils se sont éloignés d'Althusser sans se laisser immerger dans les marécages postmoderne et/ou déconstructionniste), ils semblent tomber dans le piège de la politique « marginaliste », acceptant la logique des explosions momentanées d'une

« impossible » politisation radicale, qui contient les graines de son propre échec, et doit reculer devant l'Ordre existant (les couples Événement de Vérité *versus* Ordre de l'Être, politique *versus* police, égaliberté *versus* universalité imaginaire). Ce trait commun est intimement lié à la réduction du sujet au procès de *subjectivation*. Rancière vise au procès par lequel la « part des sans-part » devient impliquée dans le litige quant à sa place au sein de la visibilité sociale ; Badiou à l'engagement fondé sur la fidélité à l'Événement de Vérité ; Balibar à l'agent politique qui insiste sur l'« impossibilité » de sa demande d'égaliberté, contre tout ordre positif de son effectuation. Dans tous les cas, il ne faut bien sûr pas confondre la *subjectivation* avec ce qu'Althusser avait en tête en élaborant les notions de reconnaissance (erronée) et d'interpellation idéologique : la subjectivité n'est pas ici rejetée comme forme de reconnaissance erronée ; elle est affirmée, au contraire, en tant que moment où le vide/l'écart ontologique devient palpable, en tant que geste qui sape l'ordre positif de l'Être, de la structure différentielle de la Société, de la politique comme police.

Il est crucial de bien percevoir le lien qui unit cette réduction du sujet à la *subjectivation* et la manière dont l'édifice théorique de ces auteurs repose sur l'opposition fondamentale de deux logiques : la « police » et la politique chez Rancière, l'Être et l'Événement de Vérité chez Badiou, et peut-être même l'ordre universel imaginaire et l'égaliberté chez Balibar. Dans tous ces cas, le second terme est proprement politique, et introduit le décalage dans l'ordre positif de l'Être : une situation devient « politisée » quand une demande particulière se met à fonctionner comme substitut de l'Universel impossible. Cette opposition entre Substance et Sujet, entre un ordre ontologique positif (police, Être, structure) et un écart d'impossibilité qui empêche la clôture finale de cet ordre et/ou perturbe son équilibre, prend donc diverses formes. Il semble que l'on trouve la référence ultime à ces trois formes de dualité dans l'opposition kantienne entre l'ordre constitué de la réalité objective et l'Idée de Liberté qui peut seulement fonctionner comme point de repère régulateur, puisqu'elle ne devient jamais pleinement effective sur le plan ontologique. La « Justice », rectification de l'injustice ontologique constitutive et fondamentale de l'univers, se voit présentée comme une impossible demande inconditionnelle, ou possible seulement sur fond de sa propre impossibilité : au moment où un mouvement politique prétend pleinement réaliser la Justice, la traduire dans un état de choses effectif, passer du spectre de



la « démocratie à venir » à la « démocratie effective », nous sommes dans la catastrophe totalitaire. En termes kantien, le Sublime se change en Monstrueux... Bien sûr, ces deux niveaux ne sont pas simplement extérieurs l'un à l'autre : l'espace de l'Événement de Vérité politique est ouvert par le vide symptomatique de l'ordre de l'Être, par l'incohérence nécessaire à son ordre structural, par la présence constitutive d'un élément surnuméraire, inclus dans la totalité de l'Ordre, bien qu'il n'y ait pas vraiment de place pour lui dans cette totalité, et qui, pour cette raison même (puisqu'il est un élément sans autres spécifications particulières) prétend être l'incarnation immédiate du Tout. D'autre part, l'intervention proprement politique tente d'entraîner le changement dans l'ordre de la police, et de le restructurer (de sorte que ce qui était jusqu'alors « invisible » et/ou « inexistant » dans son espace devienne visible).

Il faut sur ce point tirer deux conclusions hégéliennes :

- 1) la notion même de politique implique un conflit entre le politique et l'apolitique/la police, i.e. la politique est l'antagonisme entre la politique proprement dite et l'attitude apolitique (le « désordre » et l'Ordre).
- 2) c'est pour cette raison que la « politique » est un genre qui est à lui-même sa propre espèce, et qui a, au bout du compte, deux espèces, lui-même et sa négation « corporatiste »/policière. Toutefois, malgré ce tour hégélien, nous avons ici affaire à une logique qui inclut par avance son propre échec, qui considère son succès complet comme son pire échec, qui s'accroche à sa marginalité comme au signe ultime de son authenticité, et entretient ainsi une attitude ambiguë vis-à-vis de son contraire politico-ontologique, l'Ordre policier de l'Être : elle doit s'y rapporter, elle a besoin qu'il soit son grand ennemi (« le Pouvoir »), lequel doit être là afin que nous nous engagions dans une activité marginale/subversive. L'idée même d'accomplir une subversion totale de cet Ordre (la « révolution globale ») se voit rejetée comme proto-totalitaire.

Il faut faire attention de ne pas interpréter de façon erronée cette critique, car elle ne s'appuie pas sur l'opposition hégélienne de l'universalité abstraite et de l'universalité concrète : contre l'affirmation selon laquelle la négativité radicale est l'envers de l'universalité – de la logique du Devoir-Être qui repousse indéfiniment son actualisation –, je ne défends pas l'idée selon laquelle il serait nécessaire de soutenir l'ordre positif « concret » en tant que Souverain Bien réalisé. Le mouvement hégélien ne consiste pas ici dans l'acceptation héroïque

résignée de l'Ordre positif, conçu comme seule effectuation possible de la Raison ; il consiste plutôt à se concentrer sur, et à révéler, le fait que l'Ordre de la politique/police repose déjà lui-même sur une série d'actes politiques désavoués/mal reconnus, et que ce geste fondateur est politique (au sens radical du terme, par opposition à la police), ou en langage hégélien, que l'Ordre positif n'est rien d'autre que la positivation de la négativité radicale.

Prenons la méésentente, notion centrale chez Rancière, qui se produit quand la « part des sans-parts » exclue/invisible politise sa situation et perturbe la structure politique/policière établie de l'espace social, sa subdivision en parts, en s'affirmant en tant que substitut du Tout, et en exigeant la réarticulation de sa position particulière, c'est-à-dire, un nouveau mode de visibilité. Une femme, par exemple, « politise » sa situation à partir du moment où elle présente le fait qu'elle est confinée à l'espace *privé* de la famille comme un cas d'injustice *politique*.

La relation ambiguë qu'entretiennent le discours explicite de la politique/police et son double obscène n'implique-t-elle pas également une espèce de méésentente ? Ce double obscène (le message publiquement désavoué « entre les lignes ») n'est-il pas la condition de possibilité « invisible » et non-publique du fonctionnement de l'appareil de police ? Aussi le Pouvoir n'est-il pas un domaine de visibilité unique/plat, une machine transparente à elle-même à laquelle le « peuple » oppose sa demande de révéler, d'accepter dans l'espace public discursif, ses demandes – c'est-à-dire de rejeter/subvertir le statut (non)identique qui est le sien au sein du discours du pouvoir/de la police. L'inverse presque symétrique de cette situation, c'est *le refus du discours public du pouvoir/de la police d'« entendre/de comprendre » son propre message entre les lignes*, le support obscène de son fonctionnement : quand il y est confronté, il le rejette avec mépris, et le juge indigne de lui.

Ce que le Pouvoir « refuse de voir », ce n'est pas tant la (non-)part des « gens » exclus de l'espace de la police, c'est plutôt le support invisible de son propre appareil policier public. Dans les termes de l'analyse classiste vulgaire : l'aristocratie ne saurait dominer sans le support caché – non reconnu publiquement – du lumpenprolétariat. Aussi voulons-nous en venir au fait que le refus radical « marginaliste » d'assumer la responsabilité du Pouvoir (en termes lacaniens, le fait qu'en secret il demande un Maître en provoquant celui-ci

publiquement ; voir le diagnostic lacanien du caractère hystérique de la rébellion étudiante de mai 1968) est strictement corrélatif du (ou l'envers du) lien caché que le Pouvoir entretient avec son propre supplément obscène désavoué. Ce qu'une intervention politique vraiment « subversive » doit s'efforcer d'inclure dans l'espace public, c'est par-dessus tout ce supplément obscène sur lequel repose le Pouvoir/la Police. L'ordre de la police n'est jamais simplement un ordre positif : afin de pouvoir fonctionner, il lui faut tricher, donner des noms inappropriés, etc. – *en un mot, s'engager en politique*, et faire ce que des opposants subversifs sont censés faire.

Le principe de base de la pensée politique de Kant (l'équivalent de l'impératif catégorique moral) réside dans le « principe transcendantal de la publicité » : « tous les actes qui... »<sup>26</sup>. Dans le domaine politique, le tort ou le mal est un acte dont la visée effective contredit le but qui a été publiquement annoncé : comme Kant le souligne inlassablement, même le pire des tyrans prétend œuvrer pour le bien du peuple, tout en poursuivant pour lui-même le pouvoir et la richesse. Nous pouvons énoncer cette même maxime de façon négative : une politique a « tort (est injuste) » quand elle tient que la révélation publique de ses motivations (ou plutôt, de ses maximes) effectives entraînerait sa ruine. Même un tyran ne peut pas dire *publiquement* « j'impose cette loi afin d'écraser mes ennemis et d'accroître ma richesse ». C'est sur cette toile de fond qu'il faut situer la thèse concernant le rôle que joue le surmoi dans le supplément du discours idéologique public : le supplément obscène du surmoi est précisément le support du texte idéologique public, qui, pour être actif, *doit demeurer publiquement désavoué* : un aveu public entraînerait sa ruine. Et, selon nous, un tel désaveu est constitutif de ce que Rancière appelle l'ordre de la « police ».

La notion d'Idéal d'égaliberté en tant que demande inconditionnelle réelle/impossible trahie dans sa positivation même, demande qui ne peut s'actualiser que dans ces brefs moments intermédiaires de Vacance du Pouvoir/de la Police, quand le « peuple » s'organise « spontanément » hors de la machinerie politique représentative officielle (voir la fascination de nombreuses personnes à gauche pour la « démocratie spontanée des conseils » dans les premiers stades « authentiques » de la révolution), rapproche de façon inquiétante les puristes

---

<sup>26</sup> « Vers la paix perpétuelle »,

révolutionnaires radicaux de ces conservateurs qui tentent de prouver que dans toute révolution, la trahison, ou la « régression dans la terreur », est nécessaire et inévitable, comme si la seule effectuation possible de l'égaliberté nous était fournie par les Khmers Rouges ou le Sentier Lumineux. On est tenté d'affirmer que la politique léniniste est le seul contrepoint à cette attitude « marginaliste » kantienne de gauche, qui insiste sur sa propre impossibilité. Ce qu'un vrai léniniste et un conservateur ont en commun, c'est le fait qu'ils rejettent tous les deux ce qu'on pourrait appeler l'« irresponsabilité » de la gauche libérale, laquelle défend de grands projets de solidarité, de liberté, et ainsi de suite, mais s'éclipse dès qu'il s'agit de payer le prix de toutes ces choses en prenant des mesures politiques concrètes, et souvent « cruelles »).

A l'instar d'un conservateur authentique, un vrai léniniste n'a pas peur de passer à l'acte, ni d'accepter toutes les conséquences, aussi déplaisantes soient-elles, pour réaliser son projet politique. Kipling (que Brecht admirait beaucoup) méprisait les libéraux britanniques, qui défendaient la liberté et la justice, tout en comptant tacitement sur les conservateurs pour faire le sale boulot nécessaire à leur place. On peut en dire de même du rapport de la gauche libérale (ou du « socialisme démocratique ») au communisme léniniste : la gauche libérale rejette le « compromis » social-démocrate, et veut une vraie révolution, mais évite pourtant d'en payer le prix effectif, et préfère ainsi adopter l'attitude de la Belle Âme et garder les mains propres. Par opposition à cette position de la gauche libérale (qui veut la vraie démocratie pour le peuple, mais sans police secrète pour combattre la contre-révolution, et sans que soient menacés ses privilèges académiques...), un léniniste, comme un conservateur, est *authentique* au sens où *il assume pleinement les conséquences de son choix*, et où il est pleinement conscient de ce que prendre le pouvoir et l'exercer veut vraiment dire.

Je suis à présent en position de spécifier ce qui me paraît être l'erreur fatale de l'opposition proto-kantienne entre l'ordre positif de l'Être (ou du service des biens ou de la politique en tant que Police) et l'exigence radicale et inconditionnelle d'égaliberté, qui signale la présence de l'Événement de Vérité (ou du Politique), c'est-à-dire l'opposition entre l'ordre social *global* et la dimension de l'Universalité proprement dite, qui trace une ligne de partage au sein de cet ordre. Ce que cette opposition néglige de prendre en considération, c'est l'« excès » du geste fondateur du Maître sans lequel l'ordre du service des

biens ne peut se maintenir. Nous faisons ici référence au fait que le Maître est un excès « non-économique » par rapport au lisse fonctionnement de l'ordre positif policier de l'Être. Dans une société pluraliste, les partis « radicaux » marginaux ou les acteurs politiques sont capables de jouer le jeu des demandes inconditionnelles, du « nous voulons ceci (des salaires plus élevés pour les enseignants et les médecins, de meilleurs systèmes de retraite et de sécurité sociale, etc.), *pereat mundus* ». Il incombe alors au Maître de trouver un moyen d'accéder à leurs demandes. Cette demande inconditionnelle vise le Maître politique non seulement dans sa capacité d'administrateur du service des biens, mais aussi dans sa capacité de garant de la survie de l'Ordre. Tel est l'autre aspect crucial de la position du Maître : il n'évite pas la possibilité de casser des œufs quand les gens demandent une omelette, d'imposer des mesures impopulaires mais nécessaires. En un mot, le Maître est celui qui abandonne à jamais le droit de dire « mais ce n'était pas ce que je voulais » quand les choses tournent mal.

Bien sûr, cette position est au fond une imposture, et la maîtrise une illusion. Néanmoins, le fait même que quelqu'un soit prêt à occuper cette place intenable possède un effet pacifiant sur ses sujets : nous pouvons nous adonner à nos petites demandes narcissiques, car nous savons bien que le Maître est là pour garantir que la structure ne s'effondrera pas. L'héroïsme d'un authentique Maître consiste précisément dans le fait que celui-ci consent à assumer cette suprême position de responsabilité, et à prendre sur lui la mise en œuvre de mesures impopulaires pour empêcher le système de se désintégrer. Telle fut la grandeur de Lénine après la prise du pouvoir par les bolcheviks : à la différence de la ferveur révolutionnaire hystérique prise dans le cercle vicieux, ferveur de ceux qui préfèrent rester dans l'opposition et préfèrent (publiquement ou secrètement) éviter le fardeau de la prise du pouvoir, du changement accompli de l'activité subversive à la responsabilité du bon fonctionnement de l'édifice social, il assumait héroïquement la tâche coûteuse de *diriger effectivement l'Etat* – de faire tous les compromis nécessaires, mais aussi de prendre les dures mesures nécessaires et de faire en sorte que le pouvoir bolchevik ne s'effondre pas.

Quand donc Rancière ou Badiou rejettent la politique comme une Police qui prend soin du bon service des biens, il refusent de prendre en compte le fait que l'Ordre social ne peut se reproduire s'il est restreint dans les bornes du service des biens : il doit y avoir quelqu'Un qui assume la responsabilité suprême, ce qui

inclut une inébranlable disposition à faire les compromis nécessaires ou à briser la lettre de la Loi afin de garantir la survie du système. Il est totalement erroné d'interpréter cette fonction comme celle d'un pragmatique sans scrupules qui s'accroche au pouvoir à n'importe quel prix. Les défenseurs de la Politique par opposition à la Police négligent de prendre en considération le Maître, cet excès interne qui soutient le service des biens lui-même. Ils n'ont pas conscience du fait que ce qu'ils combattent, ce qu'ils provoquent par leurs demandes inconditionnelles, ce n'est pas le « service des biens », mais la responsabilité inconditionnelle du Maître. En un mot, ce dont ils n'ont pas conscience, c'est du fait que leur demande inconditionnelle d'égaliberté demeure prise dans les limites de la provocation hystérique adressée au Maître, afin d'éprouver les limites de ses capacités : « Peut-il rejeter – ou accepter – nos demandes, et continuer à maintenir l'apparence de l'omnipotence ? ».

Par opposition au jeu de la provocation hystérique, le véritable révolutionnaire se révèle dans sa disposition héroïque à assumer la conversion de la subversion, qui a sapé le Système existant, en principe d'un nouvel Ordre positif qui donne corps à cette négativité, ou, dans les termes de Badiou, la conversion de la Vérité en Être.<sup>27</sup> Pour le dire dans des termes philosophiques plus abstraits, la peur de l'« ontologisation » qui pèse sur l'acte proprement politique, la peur d'assister à sa transposition catastrophique dans l'ordre de l'Être, est une fausse peur qui résulte d'une illusion de perspective : elle accorde une trop grande confiance au pouvoir substantiel de l'ordre positif de l'Être, et néglige le fait que l'ordre de l'Être n'est jamais simplement donné, mais est lui-même fondé sur un Acte antérieur. *Il n'y a pas d'Ordre de l'Être, conçu comme un Tout positif ontologiquement cohérent* : le faux semblant d'un tel Ordre s'appuie sur une auto-oblitération de l'Acte. En d'autres termes, l'écart de l'Acte n'est pas introduit après-coup dans l'Ordre de l'Être : il est présent tout le temps à titre de condition qui *soutient* effectivement tout Ordre de l'Être.

Peut-être trouve-t-on la formulation philosophique ultime de l'opposition politique/police chez Derrida, qui oppose l'ontologie à l'*hantologie*, logique impossible de la spectralité qui empêche/diffère/déplace pour toujours la clôture

---

<sup>27</sup> Ce fut l'un des mérites de Carl Schmitt que de clairement identifier cette volonté inconditionnelle d'assumer la responsabilité comme noyau de l'autorité politique, au-delà – ou plutôt en deçà – de la légitimation libérale habituelle de ceux qui exercent le pouvoir en référence au bon service des biens.

de l'édifice ontologique : le véritable geste déconstructionniste consiste à maintenir l'ouverture spectrale, et à résister à la tentation de sa clôture ontologique. Une fois de plus, cela peut facilement se traduire en termes lacaniens : la spectralité est un autre nom du semblant fantasmatique qui comble l'irréductible écart ontologique. Un geste proprement hégélien consisterait ici à retourner cette notion de spectralité, pour en faire le supplément irréductible qui est la condition de (d'im)possibilité de toute ontologie : et si *un support ontologique minimal de la dimension de la spectralité*, un inerte « minimum de réel » qui sous-tend l'ouverture spectrale, était nécessaire ?

En un sens, Hegel s'accorderait avec Kant pour dire que la tentative directe de rendre effective la négativité abstraite de l'égaliberté – que Kant aurait définie comme l'équivalent politique de l'erreur épistémologique qui consiste à traiter les idées régulatrices comme des idées constitutives – aboutit nécessairement à la terreur. Leur différence réside dans le fait qu'ils en tirent des conclusions opposées : pour Kant, cela signifie que l'égaliberté doit rester un inaccessible Idéal à venir, la démocratie à venir, dont on s'approche doucement mais que l'on garde toujours à distance, afin d'éviter la Monstruosité de la négativité absolue abstraite. Alors que pour Hegel, cela signifie que ce moment monstrueux de la négativité abstraite absolue, cette furie autodestructrice qui balaie tout Ordre positif, *a toujours-déjà eu lieu*, puisqu'elle est le fondement même de l'ordre positif rationnel de la société humaine. En un mot, alors que pour Kant, la négativité absolue désigne un moment impossible du futur, futur qui ne sera jamais présent, elle désigne pour Hegel un impossible moment du passé, passé que personne n'a jamais pleinement éprouvé comme présent, puisque son retrait ouvre l'espace de l'organisation (sociale) minimale du Présent. Cette irruption de la négativité abstraite possède de nombreux noms, de la Chute d'Adam, jusqu'à la Révolution française, en passant par Socrate et la crucifixion du Christ, dans tous ces cas, un geste négatif a corrodé l'ordre (social) substantiel donné pour fonder un ordre supérieur plus rationnel.