

Guillaume Sibertin-Blanc : « **Généalogie, topique, symptomatologie de la subjectivation politique : questions-programme pour un concept politique de minorité** »

Je souhaiterais proposer quelques éléments d'une réflexion pour une part hypothétique, donc ouverte aux suggestions et critiques pour en préciser les termes.¹ Avant d'en identifier l'objet, qui tourne autour de la notion de minorités et des fonctions qu'on lui fait tenir dans l'espace des discours publics, des institutions politiques, des pratiques militantes et des luttes de démocratisation, je commencerai par dire quelques mots sur le champ ou le cadre général de cette réflexion, et sur les principaux attendus théoriques et méthodologiques sous lesquels il me paraît nécessaire de se positionner dans ce champ. Le champ concerné, c'est celui que nous proposent toutes sortes de recherches actuelles en philosophie politique et en sciences sociales, autour d'une mise en question du *sujet de la politique*. C'est, plus exactement, celui que nous désigne *l'insistance* de ce questionnement qui polarise fortement des tendances au demeurant diverses de la pensée politique contemporaine, et dont l'inflation remarquable depuis une vingtaine d'années mériterait à elle seule d'être interrogée. Des modes de subjectivation de l'espace politique, on demande comment ils sont pris dans des rapports de pouvoir multiples qui en déterminent les formes, les crises et les transformations ; on interroge aussi la façon dont ils sont partie prenante dans ces rapports, y suscitent des exigences imprévues, en conditionnent les antagonismes et les devenir. Ce questionnement n'est certes pas nouveau. Mais d'où vient que, dans notre conjoncture, il soit réactivé avec tant d'insistance, traversant des orientations si diverses ?

De cette investigation en cours, et de sa déclinaison au multiple, on peut repérer bien des signes : la réappropriation de l'héritage de la « théorie sociale » de l'École de Francfort, et la ré-émergence de recherches, informées par les traditions françaises et allemandes de la sociologie critique, sur les crises de reconnaissance ; le renouveau de recherches post-marxistes, notamment dans le sillage des travaux de Gramsci, de l'opéraïsme italien, et de l'althussérisme, sur les modes de subjectivation immanents aux luttes collectives et sur la « surdétermination » des identités qui s'y

¹ Ce texte a aussi été présenté et discuté à l'ENS Ulm en mai 2010 dans le cadre du séminaire de philosophie politique et morale du CIEPFC, en présence des étudiants du Séminaire Autogéré « Émancipation » que je tiens à remercier ici pour leur relance.

crystallisent ; le développement des études post-coloniales, qu'elles se réclament ou non des travaux pionniers des *Subaltern Studies*, au croisement de l'historiographie critique et de l'analyse politique des mécanismes d'intériorisation des rapports de domination et de résistance ; les tentatives d'élaboration de nouveaux paradigmes pour penser des formes de subjectivité structurellement « précaires », « vulnérables » ou « désaffiliées » sur fond de conflits de normativité psychique et sociale... Cette diversité témoigne sans doute de la vitalité théorique suscitée par ce questionnement, au risque de l'éclectisme. Il y aurait lieu d'essayer de cartographier ce champ protéiforme de la pensée politique contemporaine, afin d'en préciser les principales lignes de forces, d'en différencier les tendances et les présupposés, en somme, d'en mieux cerner les lignes de convergence et de démarcation, dans leurs implications philosophiques, analytiques concrètes, et politiques. Contentons-nous ici d'en retenir simplement une formulation possible de leur horizon théorique commun, inévitablement général : l'horizon d'une analyse des processus critiques de subjectivation, référables à des configurations socio-historiques, structurelles ou conjoncturelles, qui imposent des formes de rapports à soi en porte-à-faux ou en rupture vis-à-vis des codes sociaux, des représentations collectives d'intérêt et de valeur, vis-à-vis en somme des circuits institutionnalisés de la demande et de la reconnaissance sociales. Processus « critiques » aux deux sens du terme, donc, renvoyant à des formes de subjectivité essentiellement instables, contradictoires ou précaires, mais aussi porteuses – du moins certains le supposent et s'efforcent d'en penser les conditions – de forces collectives de contestation et de revendication, de résistance ou de riposte aux modes d'assujettissement dominants, et de nouvelles créations démocratiques.

1. *Généalogie*. Il se peut aussi que tous ces signes du temps soient non seulement des signes, mais des *symptômes*, ceux d'une histoire dont la situation actuelle ouvre un champ d'interprétations diverses, potentiellement conflictuelles, en un mot surdéterminées. Il faut tenir pour significatif que cette question du sujet politique ait fait l'objet d'un intense travail de problématisation tout au long des années 1950-1970, au point que bien de ses formulations actuelles peuvent s'entendre, les référents discursifs changeant, comme l'effet après-coup de leur irrésolution ou de leurs impasses. Ce n'est pas dire que cette question n'ait pas sa spécificité et ses coordonnées actuelles propres, mais qu'elle garde partie liée avec la conjoncture mondiale particulièrement complexe auxquelles ces recherches se confrontaient, et sous la dépendance de laquelle nous nous trouvons encore aujourd'hui, bien que comme des héritiers sans testament, pour reprendre la belle formule d'Arendt, ou comme des testamentaires assignés par l'histoire d'un héritage dont on peine à mesurer, et le bien légué, et la perte. Car c'est bien dans cette

conjoncture que se sont à la fois noués, alliés et affrontés les grandes paradigmes du sujet politique qu'ont mobilisé les grands cycles de luttes collectives des deux derniers siècles : la figure républicaine du peuple ; la figure du peuple national, elle-même inséparable de ses investissements contradictoires émancipateurs et impérialistes, démocratiques et fascistes ; la figure du prolétariat ; celle des colonisés ; l'émergence aussi de cette nouvelle figure d'un sujet politique essentiellement multiple et problématique, « les minorités » ou les « subalternes ». C'est dans cette conjoncture aussi que se sont profondément recomposées les formations discursives de la critique sociale et politique, et au premier rang les formations discursives marxistes qui dominant alors largement les modes d'énonciation, de représentation et de problématisation de la critique sociale et politique, mais dont le succès est paradoxalement indissociable de ses héritages multiples et conflictuels, clivés et clivants – car ce sont ces clivages internes qui permirent pendant près d'un siècle de développer des critiques *marxistes* du marxisme –, jusqu'à un point d'éclatement et de dissémination rendant de plus en plus compliquée cette *auto-référentialité*, fût-elle critique, du marxisme². Rendant aussi, dans l'aggravation de la crise du mouvement ouvrier qui s'était amorcée avec la Grande Guerre et la défaite face au fascisme dans l'entre-deux-guerres, de plus en plus intenable l'identification du sujet de la politique que le mouvement ouvrier avait cru pouvoir garantir, dans la figure d'un prolétariat révolutionnaire constitué dans la dialectique des mouvements de masse et des antagonismes de classe.

Le slogan soi-disant post-moderne de la « fin des grands récits » a eu sa manière de reconnaître pour aussitôt l'obscurcir une dimension du problème. Si l'on veut y entendre le reflux de certains régimes d'énoncés dans lesquels ces sujets avaient été nommés, désignés ou invoqués, interpellés ou annoncés, c'est une évidence, qui ne dépasse le seuil de la banalité qu'à la condition d'une relance d'analyses conceptuelles et historiques de ce qui a pris fin exactement, en quel sens cela a pris fin, ou s'est transformé, ou persiste en creux dans le vide de ce retrait.³ À la condition donc de déterminer si tout ce qui est censé avoir pris fin a pris fin au même sens : entre les grandes idéologies de masse qui supportèrent les luttes d'émancipation en Europe et dans le monde pendant deux siècles, les grandes idéologies de masse du bellicisme européen, les affrontements nationalistes et les conquêtes impérialistes, et indissociablement (*car tout cela s'est intriqué dans les mêmes formations discursives*) les constructions théoriques majeures qui tentèrent de

² Voir exemplairement les textes de Louis Althusser de la fin des années 1970 (« Enfin la crise du marxisme ! », « Le marxisme comme théorie "finie" », etc.), et les analyses d'Andrea Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'Etat. Le dernier combat d'Althusser*, Reims, Le Clou dans le Fer, 2009.

³ C'est l'objet du travail du Groupe de Recherches Matérialistes depuis 2007 : voir les Archives du GRM, et les contributions rassemblées dans les *Cahiers du GRM*, n° 1 : *Penser (dans) la conjoncture*, 2011.

décrire les articulations fondamentales de l'espace politique moderne, d'analyser la nature des rapports de forces qui s'y développent historiquement, de déterminer les objectifs immédiats et les finalités dernières de l'agir politique. Bien que formel, ce constat suffit à fixer une exigence de méthode, posant qu'il n'y a pas de questionnement possible sur la subjectivation politique sans une généalogie des discours, des représentations, des concepts dans lesquels se sont construites et déconstruites à travers une série de conjonctures certaines « figures » des sujets des luttes de démocratisation. Entendons par ce terme quelque chose d'essentiellement hybride, donc redevable d'aucune logique homogène : une entité nouant un concept et un nom propre, une notion et une interpellation, un mode d'individuation collective et un signifiant-maître. Le Peuple, la Nation, le Prolétariat, les Colonisés, le Tiers-Monde, les Subalternes, les Minorités : autant de figures attachées, non pas seulement à des récits grands ou petits, mais à des formes d'organisation, à des mémoires et des traditions, à des constructions théoriques et des pratiques collectives, à des conquêtes institutionnelles et des reflux..., toutes choses en somme qui ont fait l'effectivité historique de ces figures majeures du sujet politique, et sans quoi l'on ne saurait comprendre qu'elles aient subi les vicissitudes des processus historiques dans lesquelles elles furent prises et parties prenantes. C'est donc reconnaître pour indispensable l'examen de la façon dont les crises traversées par ces figures du sujet, et pour certaines leur effondrement irréversible, se sont répercutées sur l'idée même d'un sujet de la politique, sur la possibilité d'en poser la question, sur les dangers logés dans cette question elle-même. Pour le dire à l'inverse, cela réclame de ne pas dissocier le problème du sujet de la politique de démocratisation, de l'historicité des instruments conceptuels qu'on utilise pour le poser, et de tenir compte de la complexité de cette histoire : une histoire théorique bien sûr, mais toujours déjà affectée intérieurement par l'histoire sociale, économique, politique, idéologique, qui en oriente les significations, les fait bifurquer ou les bouleverse en fonction des revirements des conjonctures. Cela revient à dire que les concepts dans lesquels on interroge les modes de subjectivation dans l'espace politique sont toujours marqués par les conjonctures dans lesquels ils ont été forgés ou transformés, marqués aussi par les effets non théoriques qu'ils produisent dès lors qu'ils s'incorporent dans des institutions, des organisations, des agents collectifs qui se les approprient dans leurs pratiques. Les concepts ont une mémoire, seulement cette mémoire n'est pas purement conceptuelle. En ce sens les concepts de la pensée politique ne sont jamais « purs », et c'est leur impureté spécifique qui doit être précisément analysée : par quoi se définit une position matérialiste dans la pensée politique.

Ces réquisits de méthode soulèvent aussi des problèmes théoriques, que je formulerai sous la forme d'une double hypothèse de travail. Poser la question d'une

analyse des modes de subjectivation politique à travers la généalogie de leurs « figures », au sens préliminaire qui vient d'être évoqué, ce n'est pas simplement historiciser la notion de sujet politique. C'est reconnaître, d'abord, l'incontestable apport des tentatives post-lacaniennes pour dégager, au titre d'une logique de la *nomination*, les opérations signifiantes et symboliques qui entrent constitutivement dans la subjectivation d'un agent collectif « peuple »⁴; mais c'est refuser cependant d'abstraire *a priori* cette logique d'une détermination conceptuelle de la politique pour laquelle il y a « sujet ».⁵ La première hypothèse de travail consiste donc à soumettre l'analyse aux exigences d'une *topique de la subjectivation politique* qui serait capable de tenir simultanément plusieurs exigences distinctes. Envisager d'abord la politique comme espace de pratiques différenciées, que ne peut enfermer aucune définition essentialiste « du politique » (ou aucune opposition binaire risquant sans cesse d'y reconduire, entre « le politique » et « le social », entre la politique et la « police », entre le fait originaire du « pouvoir constituant » et la simple administration gestionnaire des institutions constituées...), et qui ne peuvent donc être pensées en leur complexité propre, et dans les problèmes spécifiques auxquels elles s'exposent, qu'au moyen de concepts non unifiables entre eux, et renvoyant à des formes de subjectivation

⁴ On pensera ici, emblématiquement, aux travaux de Slavoj Žižek et, dans un rapport de reprise et de déplacement polémique avec lui, d'Ernesto Laclau. Toutefois, bien qu'ils feignent de l'ignorer, ils reprennent l'un et l'autre la première tentative post-lacanienne pour thématiser les opérations du nom propre dans la construction du peuple, celle de Deleuze et Guattari (théorie des « noms de l'histoire », et des différentes configurations sémiotiques du nom propre – sémiotique « signifiante » ou « Nom du Despote », sémiotique « présignifiante » ou « territoriale », sémiotique « postsignifiante » ou de subjectivation nomade, sémiotique « postsignifiante » ou d'« interpellation passionnelle »).

⁵ L'ambiguïté de certaines propositions d'E. Laclau dans *La Raison populiste* est de ce point de vue significative. Refusant d'abord de subordonner la logique de « construction d'un peuple » à l'ordre du concept (qu'il assimile à celui d'une structure sociale supportant des opérations de catégorisations socioéconomiques et socioculturelles) pour faire valoir au contraire l'autonomie d'une logique purement discursive dont relèvent les opérations de nomination, il en vient à suggérer un jeu de variation « entre le concept et le nom », dont les proportions respectives se modifient en fonction... du degré de structuration ou de déstructuration de la société dont dépend le degré d'homogénéité des groupes sociaux : « Dans les sociétés où les diverses positions subjectives des acteurs sociaux ont une gamme limitée de variations horizontales, celles-ci pourraient être vues comme l'expression de l'identité des *mêmes* acteurs sociaux. Par exemple, les travailleurs qui vivent dans un certain quartier, qui exercent des métiers comparables, qui ont un accès égal aux biens de consommation, aux biens culturels, aux loisirs, etc., peuvent avoir l'illusion que malgré leur hétérogénéité, toutes leurs demandes émanent du *même* groupe, et qu'il existe un lien naturel et essentiel entre elles. Quand ces demandes deviennent plus hétérogènes dans l'expérience vivante du peuple, c'est leur unité autour d'un groupe "allant de soi" qui est mise en question. À ce moment-là, les logiques construisant le "peuple" comme une entité contingente deviennent plus autonomes par rapport à toute forme d'immanence sociale mais, pour cette raison même, plus constitutives dans leurs effets. C'est le point où le *nom*, en tant que point de ralliement faisant l'objet d'un fort investissement, n'*exprime* pas l'unité du groupe mais devient son *fondement* » (E. Laclau, *La Raison populiste*, 2005, tr. fr. J.-P. Ricard, Paris, Seuil, 2008, p. 267).

hétérogènes. J'en esquisserai la configuration d'ensemble en empruntant à Étienne Balibar ses termes principaux, particulièrement adéquats à une réflexion sur le sujet politique qui ne veut présupposer, ni son unité *a priori*, ni la pure équivocité de ses figures (il y aurait subjectivation politique dès qu'il y aurait de la résistance, ou conflit, ou reconnaissance d'un « tort », réclamation de droits ou d'appel à la justice... ; mais il peut y avoir des résistances non politiques, des conflits qui détruisent l'espace de l'action politique, des réclamations de droits et des invocations de justice sans signification politique).

2. *Topique*. Dans un texte matriciel pour mon propos, É. Balibar a proposé la distinction de trois concepts de la politique⁶, dont je rappellerai quelques traits saillants. Le premier, déterminant la politique comme pratique d'*émancipation*, repose sur la thèse, ou plutôt l'axiome, d'un rapport circulaire, de présupposition réciproque, entre l'autonomie de la politique et l'autonomie de son sujet, dans la figure générique du *dèmos* ou de l'égalité de l'ensemble des citoyens. Le contenu de la politique comme « émancipation », c'est donc le « déploiement de l'auto-détermination du peuple » à travers la défense et conquête de libertés et de droits égaux formellement reconnus et substantiellement garantis par des institutions elles-mêmes contrôlées par les individus et les groupes qui s'y rapportent – et plus encore, selon É. Balibar, politique de conquête et de défense *par la conquête* de « l'égalité », compte tenu du fait qu'historiquement la seule défense de droits sociaux et politiques est déjà l'indice infallible de leur mise en cause et de leur liquidation tendancielle. Cette détermination de la politique comme émancipation prend fonds dans un sujet défini par son autonomie. Mais cette autonomie doit être à la fois postulée comme un donné, ou du moins une disponibilité toujours réactivable, et performativement produite par les actes qui la proclament et les luttes qui se font en son nom. (D'où la thèse d'É. Balibar suivant laquelle toute politique d'émancipation, même inscrite dans une constitution et un ordre sociopolitique de pouvoirs constitués, renvoie toujours à une dimension insurrectionnelle, même virtuelle ou symbolique, mais qui doit aussi s'actualiser périodiquement, marquant un moment d'anarchie au cœur de l'ordre institué de la loi, et que celle-ci doit refouler en permanence par un supplément de pouvoir et de violence.) Les deux énoncés canoniques de toute pensée de l'émancipation, des formules fameuses de Kant dans *Was ist Aufklärung ?* aux formulations récentes d'un Rancière, en découlent : pas d'émancipation possible qui serait octroyée par un tiers, si bienveillant soit-il, *a fortiori* par le « maître » de la tutelle duquel on cherche précisément à s'émanciper ; pas d'émancipation possible qui ne se fasse au détriment

⁶ É. Balibar, « Trois concepts de la politique : Émancipation, transformation, civilité », *Les Temps Modernes*, n° 587, 1996, p. 409-449 ; repris dans *La Crainte des masses*, Paris, Gallée, 1997, p. 19-53.

d'un tiers, par l'oppression ou l'instauration d'une nouvelle domination. D'où aussi la circularité de la sortie de l'état de minorité, qui semble toujours se présupposer elle-même. Elle ne peut démontrer sa propre possibilité que par son effectuation même, et ne peut s'effectuer sans faire de son effectuation la démonstration par récurrence de sa possibilité supposée (*il ne dépendait donc que de nous...*). C'est la raison *logique* pour laquelle Kant disait de la sortie de l'état de minorité qu'elle était une question de courage et de lâcheté : nous ne sommes pas responsables d'être ou de ne pas être autonomes, mais nous sommes nécessairement responsables de ce devenir-actif de l'autonomie, qui ne peut pas venir d'un autre. Cette circularité a pour face négative une circularité interne à l'état de minorité lui-même, comme entre deux visages de l'hétéronomie qui ne cessent de se surimprimer l'un l'autre : la tutelle extérieure d'un maître qui tient en assujettissement, la passivité et la résignation qui dans le sujet donnent prise à son propre assujettissement. Dans tous les cas, la politique d'émancipation *présuppose* nécessairement sa propre universalité sous une forme « intensive » ou inconditionnée (son ensemble est par définition celui des anonymes, les « quiconque », porteurs sans titre et sans qualité d'un *droit à la politique*), universalité qu'il s'agit de démontrer en chaque cas, de vérifier pour chaque cas, mais qui n'est pas remise en cause par les cas particuliers – aussi nombreux soient-ils – qui la démentent. L'émancipation de quelques-uns (*n'importe qui*) *vaut pour l'émancipation de tous*, évidemment pas au sens où elle libère tout le monde d'un pouvoir hétéronome, mais au sens où elle se fait au nom de tous – même si la majorité de ce « tous » se moque de l'émancipation, voire collabore à l'entraver.

Un autre concept de la politique, la déterminant comme processus de *transformation*, doit être distingué, pour autant qu'il repose sur ce tout autre présupposé selon lequel la politique ne consiste en rien d'autre qu'en ses rapports contradictoires avec ses propres conditions : conditions qui lui sont toujours hétéronomes, « données » ou imposées par l'histoire, qu'elles visent à transformer, mais sans lesquelles elle n'existerait tout simplement pas – autre cercle, donc. Une telle politique déterminée comme transformation, le mouvement ouvrier révolutionnaire en fournit l'exemple historique majeur, et le marxisme le principal référent théorique, bien qu'É. Balibar rattache à cette détermination de la politique d'autres courants théoriques, spinoziste ou foucauldien. On peut les rattacher génériquement à une conception matérialiste de la politique, pour associer à ce second concept de la politique de libération et de démocratisation l'idée d'un sujet politique qui ne se constitue que dans des conditions matérielles données qu'il ne maîtrise jamais intégralement et qui déterminent sa manière d'être sujet (y compris ses représentations de son autonomie), donc dans des conditions d'hétéronomie qui entrent constitutivement dans le processus d'autonomisation même des agents

collectifs de cette politique. C'est le cas emblématiquement chez Marx que la politique se définit par les « *conditions* déterminées dans lesquelles les individus et les groupes "entrent" parce qu'ils y sont toujours déjà placés. Bien loin que ces conditions abolissent la politique, elles la définissent au contraire intrinsèquement et lui confèrent sa réalité⁷. » Ces conditions, ce sont des rapports sociaux, c'est-à-dire « l'ensemble objectif, régulièrement reproduit au prix de ses contradictions mêmes, de pratiques trans-individuelles (comme la production, la consommation, l'échange, le droit, la culture ou les pratiques idéologiques) », et, « en dernière instance » de rapports économiques, en tant qu'ils sont pour Marx encore et toujours des rapports sociaux.⁸ Ce second concept fait donc appel à une autre conception de la subjectivation politique. La politique de transformation, révolutionnaire ou non, ne s'oppose pas à la politique d'émancipation ; elle rapporte l'autonomie que cette dernière postule et affirme performativement, aux conditions conflictuelles qui la rendent possible ou impossible, selon les pratiques et organisations matérielles des agents et de leurs pratiques, selon les rapports sociaux et les rapports de pouvoir dans lesquels ils sont pris, les régimes d'énoncés et les systèmes symboliques et imaginaires dans lesquels ils se construisent des identités – toutes conditions dont les acteurs ne sont pas eux-mêmes l'instance constituante, *a fortiori* qu'ils ne « choisissent » pas, et dont les dynamiques constituent matériellement la puissance et l'impuissance de ces acteurs, ou tout simplement *les limites* qui confèrent à leur politique son effectivité. Elle rapporte ainsi l'autonomie à sa contingence ; elle rend compte de ce que l'autonomie n'est à la fois jamais définitivement acquise, ni jamais exempte des conditions hétéronomes qui divisent le sujet politique en lui-même, en tant qu'il est à la fois l'effet et le support des luttes à travers lesquelles il se construit et se déconstruit.

Au point le plus profond de cette thèse, on trouve l'idée d'un lien entre la compréhension de la subjectivation politique et la temporalité complexe qu'implique l'articulation entre la pratique politique et la structure des rapports sociaux, économiques et politiques qui en font la condition hétéronome et la matérialité même. Cette structure, en effet, n'a rien d'une forme statique ; la pratique politique ne consiste donc pas à mettre en mouvement des rapports sociaux qui ne seraient pas déjà pris dans un processus de transformation. Ainsi chez Marx, comme le rappelle É. Balibar,

la structure capitaliste de la société ne peut pas ne pas changer, en vertu de ses contraintes propres. La politique n'est donc pas le simple changement des conditions, comme s'il était possible de les isoler et de s'en abstraire pour avoir prise sur elles, mais elle est le changement dans le changement, ou la

⁷ É. Balibar, « Trois concepts de la politique », p. 27.

⁸ *Ibid.*, p. 29-30.

différenciation du changement, qui fait que le sens de l'histoire n'est fixé qu'au présent⁹.

C'est précisément en ce point, comme celui où une différentielle fait bifurquer la tangente de sa courbe, que se localise la subjectivation, ou la fonction subjectivante de la contradiction : « La subjectivation, c'est l'individualisation collective qui se produit au point où le changement change, où "ça commence à changer autrement". Partout, donc, où la *tendance* immanente au système des conditions historiques se trouve affectée de l'intérieur par l'action d'une *contre-tendance* elle aussi immanente »¹⁰. C'est pourquoi la question fondamentale est de savoir, non seulement comment le pouvoir structurel matérialisé dans des rapports socio-économiques peut être investi par une politique visant sa transformation, mais comment (et dans quelles limites) peuvent se *différencier* au sein même de cette politique des *pratiques de pouvoir*. En d'autres termes, comment faire que le pouvoir ne soit pas simplement l'élément homogène dans lequel se déroule les luttes sociales et politiques, comme « formation de pouvoirs et de contre-pouvoirs, ou d'investissement des pouvoirs et des contre-pouvoirs existants par des forces antagonistes¹¹ », mais que dans ces luttes, par ces luttes, les dominés forgent les ressources et les moyens de *leur* lutte, leurs pratiques propres, leurs manières de définir la rationalité de leur rapports de forces, de réguler les circuits de violence et de contre-violence, de répartir les objectifs primaires et secondaires, etc. ? Ce n'est autre que le problème nodal de toute politique révolutionnaire, celui qui n'a cessé d'agiter les mouvements ouvriers du XIXe et du XXe siècles : celui d'une politique qui s'avèrerait capable de maintenir son asymétrie vis-à-vis de la politique de la classe adverse, problème où s'enchevêtrent ces deux aspects : celui de l'autonomie d'un sujet de cette politique (avec sa propre « conscience sociale », ses propres formes de sociabilité et ses propres pratiques), et corrélativement celui de pratiques autonomes du pouvoir, et de la violence, spécifiquement distinctes tant de la violence structurelle des rapports sociaux de production que des pratiques de pouvoir des institutions sociales et politiques du capitalisme.

Le troisième concept de la politique, le plus difficile sans doute, est celui qu'É. Balibar réfère à une « hétéronomie de l'hétéronomie », ce redoublement enregistrant le fait que

les conditions auxquelles se rapporte une politique ne sont jamais une dernière instance : au contraire, ce qui les rend déterminantes est la façon dont elles portent des sujets ou sont portées par eux. Or les sujets agissent

⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

conformément à l'identité qui leur est imposée, ou qu'ils se créent. L'imaginaire des identités, des appartenances et des ruptures, est donc la condition des conditions, il est comme l'autre scène sur laquelle se machinent les effets de l'autonomie et de l'hétéronomie de la politique. À quoi correspond aussi une politique, irréductible à l'émancipation autant qu'à la transformation, et dont je caractériserai l'horizon éthique comme *civilité*¹².

Que cette troisième dimension ait un rapport si étroit avec la question des identités signale déjà qu'à son tour ce troisième concept de la politique ne puisse être réellement isolé des deux premiers. Les modes de subjectivation, les constructions identitaires dans lesquelles les individus, pour le dire en termes althussériens, sont « interpellés en sujet », font évidemment partie des conditions hétéronomes dans lesquelles se détermine la politique de transformation, faisant corps avec les rapports sociaux, économiques et idéologiques qui constituent la « matière » de la pratique politique. D'où la thèse cardinale de Marx suivant laquelle le sujet de la politique se construit à travers ses luttes, donc à travers des procès contradictoires de subjectivation et de désobjectivation. Si cependant la politique de civilité se distingue comme un plan spécifique, si donc se pose le problème de son articulation aux deux autres, c'est en fonction de l'idée que les dialectisations de l'émancipation et de la transformation, les modes de subjectivation qui y opèrent, enveloppent inévitablement des lignes d'ascension aux extrêmes où les circuits des identifications et des désidentifications collectives cessent d'être « maniables », tendent plutôt à devenir *intraitables*, en tout cas à excéder toute rationalité politique ou stratégique, tout calcul des moyens et des fins, comme si faisait intrusion dans le champ des pratiques politiques une « autre scène » imposant de faire place à du non-politisable. S'y indiquerait, *à la limite*, quelque chose de l'ordre d'une causalité en rupture par rapport aux dialectiques de l'hétéronomie et de l'autonomie, en rupture par rapport aux dialectiques de l'institutionnalisation et de la désinstitutionnalisation des rapports de forces, sinon en rupture par rapport à toute représentation d'une causalité historique (c'est en un sens proche ce que Guattari cherchait à penser dans les années 1960, dans l'idée de « coupures désirantes » opérant dans un ordre de contre-détermination par rapport aux chaînes signifiantes et causales de la temporalité historique).

[Le problème n'est autre ici que celui de] *la fermeture de la politique* qui résulte du passage continu d'une forme de violence dans une autre : ainsi lorsque la cruauté se manifeste à la suite comme paupérisation, misère physiologique des populations, levée des refoulements culturels et religieux qui s'opposent à l'idéalisation de la haine de l'autre (c'est-à-dire, le plus souvent, du *voisin*) en la cantonnant dans l'inconscient, et pour finir, extermination. Ou lorsque

¹² *Ibid.*, p. 19.

l'exploitation et le racisme échangent leurs cibles de façon quotidienne, sous la catégorie générale de « populations immigrées ». Dans de telles situations paradigmatiques, « extrêmes » mais plus ou moins approchées par d'autres dans l'histoire, il semble que ce qui vacille est la possibilité pour des sujets collectifs d'imaginer leurs objectifs historiques autrement que comme un anéantissement de l'autre, et de construire des stratégies institutionnelles, des représentations du temps, des solidarités, pour transformer les conditions d'existence des individus. [Ce qui est remis en cause] C'est donc aussi, corrélativement, la possibilité pour ceux-ci de s'inscrire par conviction ou par condition sociale dans l'horizon d'une lutte organisée qui fait à chaque instant la différence entre les objectifs immédiats et ultimes, les contradictions principales et secondaires, les alliés potentiels et les adversaires. Ne semblent plus subsister que les absolus vertigineux de l'identité et de l'environnement hostile, les objets de l'angoisse ou de la menace...¹³

Ce troisième concept de la politique de démocratisation semble bien soutenir les deux autres, mais au sens seulement où il leur ouvre un espace de possibles, qu'il ne détermine pas lui-même, mais dont il empêche simplement la clôture ou la destruction. Et lui correspond une figure subjective spécifique, mais des plus paradoxale, puisque ce sujet est plutôt son point aveugle ou sa « case vide », à la limite de la subjectivation politique : le point où un sujet collectif, sous des conditions à déterminer, se trouve forclos du champ de ses propres actions possibles, ou se détruit lui-même en même temps que ce champ. Il importe à cet égard de souligner que la reprise de l'expression freudienne d'« autre scène », le terme bataillien de « cruauté » choisi pour nommer l'instance ou le moment de « l'hétéronomie de l'hétéronomie », ne visent nullement à renvoyer cette limite interne de la politique à un registre « méta-politique ». Il ne s'agit pas de renvoyer cette *négativité radicale* inhérente à la politique, à un en-deçà ou un au-delà de la politique. Il s'agit au contraire de reconnaître qu'il n'y a pas d'en-deçà, et que l'effondrement de la politique ne révèle pas un fondement plus profond, anthropologique, spéculatif, « épochal », mais met à nu l'absence de fondement, et la politique comme *institution sans fondement*. Mais cette thèse a immédiatement pour corrélat pratique, que rien d'autre que la pratique politique – ou un moment de la pratique politique, ou une certaine pratique politique, dont il faut définir à la fois l'objet et les stratégies – ne peut affronter cette limite « impolitique ». Un tel pli de la politique sur l'horizon de sa propre destruction, en tant que cette condition d'impossibilité est immanente à ses conditions de possibilité, relève donc seulement de l'ordre du discours sur, mais d'une prise pratique sur... Bref la « cruauté », comme seuil de l'impolitique où la violence tend à devenir

¹³ É. Balibar, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010, p. 145-146.

« inconvertible » ou non dialectisable, appartient encore à la politique, à ses problèmes et à ses tâches, sous une modalité doublement paradoxale, ou plutôt circulaire : la politique n'a de lieu, ou simplement n'a lieu, que si elle parvient à produire ce lieu, et par là se présuppose elle-même ; mais que ce lieu ne soit pas donné, que ce présupposé ne soit pas fondable – fût-ce dialectiquement ou comme résultat –, cela signifie que ce lieu est contingent. Non pas « rare », comme le prétend A. Badiou, mais *précaire*, ce qui veut dire exactement le contraire : rendu précaire par les pratiques politiques elles-mêmes, et ce diversement selon les concepts de la politique sous lesquels elles se pensent.¹⁴

On se gardera de croire qu'il s'agirait là de trois catégories entre lesquelles on pourrait faire passer des alternatives simples, qui pourraient être tranchées par une décision théorique et pratique définitive. Il s'agit au contraire d'établir l'incomplétude de chacun de ces concepts de la politique, et donc l'impossibilité de tenir pour autosuffisante la subjectivation politique qui lui est spécifique. Aucune ne peut se définir sans une référence, fût-elle différentielle ou négative, aux autres, de sorte que les apories propres à chacune ne peuvent être repérées et analysées qu'en étant déplacées dans le système d'inscription d'un autre concept, qui les problématise théoriquement et pratiquement dans ses coordonnées ou sous ses présupposés propres. Reste que, cette précaution étant prise, on peut encore se demander si l'hypothèse d'une telle topique est encore compatible avec les investigations généalogiques appelées précédemment. Or, loin de leur être contraire, elle me paraît justement les rendre possibles, à la condition d'introduire une hypothèse complémentaire permettant de donner à cette topique une signification à la fois historique et conceptuelle, et ainsi d'en faire un analyseur opératoire de l'« impureté » des concepts politiques. Foucault a souvent rappelé cette dimension de sa méthode : un programme généalogique ne s'ouvre jamais qu'à partir des devenirs du présent, aux points où les virtualités que recèle l'actuel peinent à se discerner de ses impasses – où les limites de ce que nous faisons, pensons, disons, ne deviennent problématiques que dans le mouvement ambivalent qui nous en sépare alors que nous nous y identifions encore. La seconde hypothèse de travail pourrait alors être qualifiée de symptomale, en ce sens qu'elle conduirait à examiner l'une des figures du sujet de la politique qui polarise le plus fortement la pensée politique contemporaine, parce que s'y condenseraient simultanément les apories internes aux différents concepts de la politique de démocratisation « par le bas », et les crises traversées historiquement par les figures majeures de son sujet, dont cette figure se verrait chargée d'occuper tant bien que mal – ou plutôt : *impossiblement* – les différentes places. Je proposerai en ce sens de considérer comme une telle figure symptomale

¹⁴ *Ibid.*, passim.

celle des « minorités », en raison des difficultés historico-conceptuelles qu'enveloppe l'idée d'un sujet politique mineur. Rappelons-en simplement quelques lignes de force, avant d'en repérer les premières implications pour les trois aspects, généalogique, topique, et symptomal, de l'hypothèse de travail proposée.

3. *Symptomatologie*. Le fait est que l'on touche ici un point de convergence et de divergence de bien des courants de la pensée politique actuelle. Qu'ils s'appuient sur les analyses classiques de H. Arendt sur les minorités, sur l'historiographie critique des *Subaltern Studies*, sur le foucauldisme, sur la question des luttes pour la reconnaissance reprise à partir de la Théorie Critique, ils ont chacun leur manière de problématiser le statut de minorité comme le maillon faible où se condensent les principales tensions qui traversent les États-nations contemporains, leur institution de la citoyenneté et les luttes permanentes pour en maintenir les droits, leurs mécanismes de régulation des conflits sociaux et de reproduction des inégalités économiques, culturelles, sexuelles et raciales. On a pu remarquer récemment, dans le même sens, que bien des travaux actuels faisaient des luttes des minorités pour la défense ou l'acquisition de droits, pour la reconnaissance de statuts, pour la réalisation de conditions d'égalité et de liberté civile et politique, l'un des lieux décisifs, sinon le lieu où se joue l'institution de la citoyenneté comme telle. « Porteur "typique" de la revendication de droits dans la cité, symbole de son oscillation entre exclusion et inclusion, entre défense d'intérêts acquis et universalisation potentielle », les minorités concentreraient « la dialectique de l'inclusion et de l'exclusion dans le "jeu" de la citoyenneté, et la possibilité de concevoir celle-ci non pas tant comme un statut donné (dont tels ou tels "acteurs" bénéficient ou non) que comme la dynamique même de ce jeu, l'enjeu des stratégies qu'il induit à travers l'espace de la société¹⁵. » Par un singulier retournement, les minorités seraient en somme venues donner au sujet majeur de l'espace politique moderne, le peuple, son nouveau nom, et constituer l'agent réel de « l'invention de la démocratie » comme conquête infinie de *l'aequa libertas*.

Un tel investissement théorique, tendant à identifier dans certaines luttes de minorité (voire dans les luttes minoritaires indistinctement) le lieu d'une subjectivation politique non seulement spécifique mais *typique*, à la fois originale et essentielle aux luttes de démocratisation contemporaines, permet de prêter à la notion de minorité une efficacité réflexive pour la pensée politique elle-même, une efficacité critique sur nos concepts de la politique pour autant que nous les associons à un horizon d'autonomie et d'universalité, dont la notion de minorité semble représenter, dans son ambivalence même, la double négation : soit comme minorité oppressive d'une

¹⁵ É. Balibar, « Droit au territoire », Préface à Enrica Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Rome, Meltemi, Roma, 2007.

majorité assujettie à un pouvoir hétéronome qui la sépare de sa propre exigence d'universalité supposée, soit comme état à la fois particulier et sous tutelle, voire (en glissant des énoncés kantien vers des sociologies de la normalisation sociale) comme assujettissement d'une communauté à sa propre particularité, à des intérêts particuliers, à une identité particulière, à une place ou une fonction particulière dans la structure sociale, à ce qu'en somme J. Rancière appelle une « part » dans l'ordre de la « police », qui ne la sépare pas moins d'une autonomie politique portée par un idéal d'universalité. Mais l'on retrouve en fait ici des tensions caractéristiques de toute pensée de la politique comme espace des pratiques d'émancipation et de transformation, mais poussées à une extrémité paradoxale. Car là où nos traditions républicaines et libérales nous avaient appris à distinguer hétéronomie et autonomie, et à comprendre l'émancipation de l'état de minorité comme le passage de l'une à l'autre dans la forme unificatrice d'un peuple souverain ; là aussi où nos traditions marxistes et socialistes nous avaient appris à dialectiser l'hétéronomie et de l'autonomie, pour problématiser une autonomisation tendancielle, conquise dans et à travers la transformation de ses conditions hétéronomes d'existence (matérielles, institutionnelles, historiques), d'un sujet universel dans la forme du prolétariat, l'idée d'un sujet politique mineur paraît bien procéder à leur télescopage, comme si leur distance se réduisait au minimum, dans un court-circuit problématique sinon intenable, et, partant, à bon droit soupçonnable de recouvrir dans une forme théorique elle-même intenable un *vide de sujet*. À moins d'envisager les choses autrement, de conférer à la figure paradoxale d'un « sujet politique mineur » cette signification symptomale que l'on suggérait précédemment, et d'ouvrir conséquemment le programme analytique qui en découle : examiner les différents sens qu'elle vient prendre en fonction des surfaces d'inscription conceptuelle de la politique (« émancipation », « transformation », « civilité ») ; analyser la façon dont elle en intensifie les apories chaque fois spécifiques, et sur cette base, en faire l'opérateur d'un repérage des effets problématiques que creusent dans l'actuel les crises des figures historiques du sujet de la politique, dont la figure paradoxale des minoritaires vient réinvestir les places. Pour prendre un exemple éloquent, on peut remobiliser la conjoncture critique des années 1960-1970 évoquée précédemment, et tenir pour significatif qu'y émerge l'idée d'un sujet politique mineur. Il revient à Deleuze et Guattari d'en avoir donné une formulation particulièrement saisissante, en énonçant l'idée que la tendance fondamentale de notre « situation actuelle » était celle d'un « devenir-minoritaire de tout le monde », où se décideraient paradoxalement de nouvelles formes de subjectivation politique et d'émancipation collective, et même un « devenir-révolutionnaire des gens » générant « les prémisses d'un mouvement mondial ». Interrogeant cette thèse d'autant plus significative qu'elle est à bien des égards excessive, c'est-à-dire, prise à la lettre,

intenable, j'en ai tenté ailleurs une lecture symptomale montrant qu'à travers une série de reprises et d'inversions, le concept deleuzien de minorités venait occuper la place du concept marxiste de prolétariat révolutionnaire, et qu'il en intériorisait du même coup certains présupposés et certains nœuds problématiques.¹⁶ Cette lecture voulait ainsi éclairer la difficulté toujours plus obvie, dans cette conjoncture, à maintenir l'identification objective du sujet de l'émancipation que le marxisme avait pourtant cru pouvoir garantir, et en même temps la difficulté à penser dans le vide creusé par son retrait. Elle permet par là également de comprendre la divergence des interprétations ultérieures de Deleuze, mais dont l'oscillation se repère bien au-delà de cet auteur, entre d'un côté les représentations d'un sujet disséminé, à éclipse, à la limite illocalisable (l'instance anonyme des « sans-part » de J. Rancière en constitue une brillante illustration), de l'autre les représentations d'un nouveau sujet unifié ou total (la figure de la « multitude » forgée par Antonio Negri et Michael Hardt en offrant sans doute la version la plus emblématique en raison de sa force de captation fantasmatique), toutes sortes de communication s'établissant bien sûr entre ces deux pôles pour témoigner communément de la persistance d'un même non-lieu problématique.

Or la figure du prolétariat n'est pas seule concernée. Croisant les analyses de H. Arendt sur les minorités comme « institution permanente » des États-nations secrétée par la fusion tendancielle de la citoyenneté et de la nationalité, réinterprétant aussi les analyses de Benjamin sur la construction « esthétique » du peuple national par le fascisme et plus généralement les investissements historiques contradictoires de la nation comme « opération même d'une subjectivation collective¹⁷ », méditant enfin l'intériorisation des mécanismes de domination coloniale dans les pays du « capitalisme avancé » et les modes de subjectivation antagonique déterminés par cette « colonisation intérieure » ou ces « tiers-monde intérieurs¹⁸ », Deleuze lui-même proposera une formule qui condense cette pluralité des voies généalogiques d'émergence de la « minoration », comme mode paradoxalement dominant de subjectivation des luttes de démocratisation contemporaines : « le peuple manque », c'est dans les conditions où le peuple manque que les minorités sont déterminées à en occuper le lieu. On comprend pourquoi cette formule est elle-même surdéterminée, pouvant prendre des sens irréductiblement hétérogènes, voire contradictoires, mais

¹⁶ G. Sibertin-Blanc, « Deleuze et les minorités : quelle "politique" ? », *Cités*, n° 40, 2009 ; « Politicising Deleuzian Thought, or, Minority's Position Within Marxism », dans D. Jain (éd.), *Deleuze Studies*, Edinburgh University Press : *Deleuze and Marx*, vol. 3, n° suppl., 2009.

¹⁷ G. Deleuze & F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 570.

¹⁸ Sur ces différentes analyses, voir en particulier l'ensemble de la « Proposition XIV : Axiomatique et situation actuelle », dans le treizième « plateau » (G. Deleuze & F. Guattari, *Mille plateaux*, p. 575-591 ; et G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 195-200, 203-225, 281-291.)

que l'actuel tend à fusionner. Les questions-programme soulevées ici pourraient se résumer finalement à une tentative de démêler un peu la complexité de cette formule. Complexité redoutable en vérité, dont je me bornerai pour terminer à rappeler seulement un ou deux motifs.

D'abord cette formule a une histoire qui en démultiplie les résonances et les significations. Deleuze l'emprunte à Paul Klee dans sa conférence d'été de janvier 1924, où Klee évoque la période post-révolutionnaire du *Bauhaus* des années 1919-1922, en particulier les problèmes posés par le projet de « l'union de l'art et du peuple » dans une *Gesamtkunstwerk*. Mais de là cette formule renvoie à une problématique indissociablement esthétique et politique qui traverse déjà tout le XIXe siècle, le romantisme, la période des sympathies anarchistes de Wagner et ses premières théorisations du *gemeinsame Kunstwerk der Zukunft*, l'œuvre d'art commune de l'avenir, dont Gropius reprendra les énoncés canoniques dans ses textes fondateurs du *Bauhaus*¹⁹, peu de temps avant qu'elles ne soient instrumentalisées par les fascistes allemands. Dès lors, c'est la notion même de peuple qui s'avère problématique, imposant de tenir compte des divisions de son concept à travers l'histoire de ses investissements antagoniques, idéologiques et politiques. Rappelons brièvement que par la notion d'œuvre d'art totale qu'il forge dans les années 1848-1849, Wagner entendait une double tâche : celle d'unifier les arts dans des œuvres mobilisant et orchestrant l'ensemble des pratiques artistiques par-delà les cloisonnements des écoles et des corporations, mais aussi celle d'unifier en un sujet collectif les spectateurs qui la reçoivent, dans la forme d'un peuple qui anticiperait dans l'œuvre d'art totale sa propre puissance d'action à venir, en tant que communauté réunifiée par-delà ses divisions et ses contradictions internes, en tant que communauté totale :

La grande œuvre d'art totale qui devra englober tous les genres de l'art pour exploiter en quelque sorte chacun de ces genres comme moyen, pour l'annihiler en faveur du résultat d'ensemble [...], c'est-à-dire pour obtenir la représentation absolue, directe, de la nature humaine accomplie, l'esprit ne reconnaît pas cette grande œuvre d'art totale comme l'acte volontairement possible d'un seul,

¹⁹ Suivant un modèle de société égalitaire forgé par idéalisation des corporations d'artisans médiévales, Walter Gropius explique ainsi dans le *Manifeste du Bauhaus* de 1919 : « Formons donc une nouvelle corporation d'artisans, sans cette séparation de classes qui dressait un mur de dédain entre artisans et artistes. Nous devons vouloir, concevoir et créer ensemble le nouvel édifice de l'avenir, qui rassemblera en une seule forme peinture, sculpture et architecture et qui, des mains de millions d'artisans, s'élèvera un jour vers le ciel, symbole de cristal d'une foi nouvelle qui s'annonce ». Œuvre d'art totale (*Gesamtkunstwerk*) ou œuvre d'art unitaire (*Einheitskunstwerk*), cette œuvre était censée fonder l'unité d'un peuple qui répondrait à celle des arts.

mais comme l'œuvre collective nécessairement supposable des hommes de l'avenir²⁰.

La construction de Bayreuth en 1874, loin de remettre en cause l'idée fondamentale suivant laquelle « la totalisation n'est pas seulement esthétique [mais] fait signe en direction du politique », s'accompagnera au contraire d'une réaffirmation de ce but politique, cette fois réduit au seul peuple allemand. « L'unification du peuple par la célébration et par le cérémonial théâtral [...] unification comparable à celle de la cité dans le rituel tragique²¹ », rapatriera l'idée d'art révolutionnaire au service de la construction prolétarienne et internationaliste d'un « homme total » dans le giron idéologique de la révolution nationale, de la communauté vitale et de la régénérescence de la race. C'est cette ambiguïté de l'œuvre d'art totale comme présentification que pointerait Benjamin, non seulement dans son analyse de l'œuvre d'art à l'ère de sa reproduction technique, mais dans son analyse du monumentalisme dans l'art fasciste, ou de la monumentalité comme mode de subjectivation de masse impliqué par la destruction de l'espace politique – un art total en ce sens qu'il pénètre dans « la vie sociale tout entière », jusqu'à susciter une auto-présentation des masses comme sujet, auteur, source et but de l'art fasciste : « C'est pourquoi l'on serait tenté de croire que la masse, dans cette forme d'art, a affaire à elle-même, qu'elle y est maîtresse chez elle : maîtresse dans ses théâtres et ses stades, maîtresse dans ses studios de cinéma et ses maisons d'édition...²² »

Cela suffit déjà à conférer à la formule dont nous étions partis une profonde ambiguïté, faisant entendre de deux manières bien différentes la reconnaissance des minorités comme sujet politique instanciant le « peuple qui manque ». Car « Le peuple manque » peut vouloir dire qu'il n'est présent que par une instance particulière valant pour lui ou pour l'universalité politique dont il est le nom (égalité et liberté *sans condition* dans les institutions publiques, juridiques, sociales, économiques, etc.), par un groupe minoritaire qui « tient lieu » du peuple en son absence, qui *vaut pour* ce peuple non donné, et ainsi, même dans l'impuissance et l'oppression, lui donne sa présence, ou au moins en conjure le manque en en rappelant l'exigence. Ainsi « au moment où le maître, le colonisateur proclament "il n'y a jamais eu de peuple ici", le peuple qui manque est un devenir, il s'invente, dans les bidonvilles et les camps, ou bien dans les ghettos, dans de nouvelles conditions de lutte auxquelles un art

²⁰ R. Wagner, « L'œuvre d'art de l'avenir », dans *Œuvres en prose*, Paris, Delagrave, 1907, cité par Glenn W. Most, « Nietzsche, Wagner et la nostalgie de l'œuvre d'art totale », dans J. Galard et J. Zugazagoitia (dir.), *L'Œuvre d'art totale*, Paris, Gallimard, 2003.

²¹ P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *Le mythe nazi*, Paris, Éditions de l'Aube, 1991.

²² W. Benjamin, « André Gide et son nouvel adversaire », dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », t. III, p. 159-161.

nécessaire politique doit contribuer²³. » Mais cela peut signifier aussi, à l'inverse, que le minoritaire est ce qui tient lieu de cette absence elle-même, ce qui présentifie non pas le peuple qui manque mais le manque lui-même, qui témoigne du manque en personne²⁴, qui maintient en somme l'absence du peuple contre les représentations qui tendraient à projeter l'*image* de son existence réelle ou même possible, actuelle ou à venir. Bref, une minorité qui rappelle l'absence d'un peuple dont on ne peut proclamer la présence pleine sans qu'y soit déjà virtuellement enveloppée l'élimination des minorités – et le peuple est inséparable du marquage *suï-référentiel* de son énonciation, donc de sa profération autoréalisatrice dans l'image d'une parole pleine : « *We, the People* », *Nous, le peuple...* De sorte qu'il faut entendre le terme de « formule » au sens lacanien où Deleuze l'utilise par exemple pour la sentence de Bartleby *I would prefer not to. Le peuple manque...*, formule sauvée du désastre, au bord de l'effondrement, et dont seule l'insistance ferait encore face à toute prétention à constituer un sujet d'énonciation valant pour le tout.

Que les minorités puissent être perçues comme les foyers d'une subjectivité politique capable d'instancier le Peuple en tant qu'il manque, donc en tant qu'il n'existe qu'à être réaffirmé par un tenant-lieu qui pourtant ne peut s'identifier à lui ou ne peut s'arroger son Nom, cela peut alors s'entendre comme le symptôme d'une tension entre la persistance de certaines apories dont se sont soutenues les grandes luttes de démocratisation des XIXe et XXe siècles, et l'impossibilité de les tenir jusqu'au bout, ou d'en clôturer le cercle, sous peine de courir au désastre.²⁵ Mais c'est à mon sens ce qui fait précisément du concept de minorité l'analyste privilégié des apories historico-conceptuelles de la subjectivation politique contemporaine, et l'opérateur principal des déplacements du sujet de la politique dans la topique théorico-pratique dégagée par É. Balibar. Peut-être cette topique y trouverait-elle d'ailleurs une accentuation un peu différente de « l'autre scène », de la cruauté, de l'indécidabilité irréductible de ses « moments », et de la politique de civilité capable de lui opposer pratiquement ses exigences. Mais l'ascension vers l'extrême violence subjective et objective en reste toujours l'horizon, parce qu'il y est toujours question d'interroger la finitude du champ politique à partir des difficultés qu'il y a à assigner à la politique des conditions de possibilité qui n'enveloppent en même temps ses conditions d'impossibilité. Il s'agit

²³ G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, p. 283.

²⁴ C'est dire déjà que nous avons affaire ici à quelque chose de l'ordre du symptôme.

²⁵ Je pense en premier lieu ici aux difficultés inhérentes à l'idée d'une construction « métonymique » (plus exactement, synecdotique) du sujet de l'émancipation, telle qu'elle a été développée depuis les années 1990, de deux manières différentes, par Jacques Rancière puis E. Laclau, qui l'un et l'autre se heurtent à des impasses qui réactivent après coup des tensions internes à la tentative de problématisation politique des minorités menée par Deleuze au tournant des années 1970-1980 : il faudra y revenir ailleurs.

donc toujours de tenir la circularité de deux propositions : l'une, althussérienne, suivant laquelle la politique « renvoie à une circularité essentielle », en ce sens qu'elle ne trouve ses conditions que là où elle les constitue et les reproduit (ce qu'Althusser dans sa lecture de Machiavel métaphorisait dans l'image d'un « vide », dont la politique a besoin pour s'instituer, mais qui ne préexiste pas à l'intervention par lequel elle parvient à le créer – et qui reste donc irréductiblement contingent²⁶) ; la seconde, guattaro-deleuzienne, suivant laquelle cette contingence ou cette finitude de la politique est irréductible, ou plutôt sans cesse remise en jeu, parce qu'elle est soumise à une hétérogénéité irréductible, sous la dépendance d'une instance qui, depuis un autre lieu que celui où la pratique politique peut avoir prise, remanie les rapports du possible et de l'impossible dans la politique, et ainsi l'expose sans cesse à une *contingence de la contingence* elle-même. Pour le dire plus simplement, cette instance déplace sans cesse les conditions de la politique, et à la limite peut les détruire, bien qu'elle ne soit pas inscriptible dans l'ordre des rationalités politiques où elle produit ses effets, bien qu'elle ne soit pas traduisible dans des syllogismes pratiques des moyens et des fins, proportionnable à des calculs tactiques et des anticipations stratégiques, codifiable dans l'institutionnalisation des droits et des devoirs et dans les instruments de régulation des rapports de forces historiques.

On sait que pour problématiser une telle instance, théoriquement mais aussi pratiquement, Deleuze lui-même avait proposé en son temps, avec Félix Guattari, le concept de « processus désirant » (ou de désir schizophrénique), puis celui de « devenir-minoritaire », forgés au fil d'une interrogation persistante sur le fascisme historique et sur les mécanismes permanents de l'emprise d'un « micro-fascisme » de masse au sein des États national-capitalistes d'après-guerre. C'est qu'il voyait dans le fascisme une condensation de l'aporie nodale de la politique : l'incapacité de conquérir une aptitude à manier pour s'en déprendre les cristallisations inconscientes des identifications collectives, dans l'urgence d'une conjoncture marquée par une manipulation politique de l'inconscient à l'échelle de masse par quoi se détruisait l'espace politique lui-même. C'était donc reposer le problème qui avait déjà préoccupé Walter Benjamin, Wilhelm Reich ou Georges Bataille, des mécanismes d'identification collective, et des modes d'intégration des identités dans le champ de la politique. Mais c'était aussi replier ce problème sur ses implications pratiques, et reposer par là même le problème fondamental de toute politique préposant et préposée à l'autonomie de son sujet (émancipation) – le problème de l'hétéronomie de cette politique même (transformation) – mais en le portant à sa limite ou à son point d'excès : celui que marque le problème d'une autonomie de cette instance hétérogène impolitisable, de

²⁶ Voir L. Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, 2009, p. 41 et suiv., p. 106-107 et suiv., et l'article de F. Matheron en postface, p. 205-235.

cette « autre scène » elle-même où s'inscrivent symptomatiquement les impasses et les crises que traversent ces agents collectifs. Que ces restes ou ces symptômes, que Deleuze et Guattari conceptualisent comme « machines désirantes » puis comme « devenir », inintégrables dans une rationalité politique, stratégique, ou même éthico-sociale (au sens de la *Sittlichkeit* hégélienne), puisse faire cependant brutalement retour dans l'ordre du rapport au corps et au langage, à l'art et à la sexualité, à l'espace et à l'histoire, formant autant de traces de l'hétérogénéité à soi des sujets de l'intervention politique, voilà ce qui appelle la construction d'un espace analytique *sui generis* permettant d'y aménager des prises tout en conjurant les désastres qu'encourt toujours la prétention à gagner sur eux une emprise absolue. C'est cette scène que Deleuze et Guattari tentèrent de thématiser comme « schizo-analyse », puis comme analyse « micropolitique » des devenirs-minoritaires. Elle met en jeu la place que l'on est prêt à accorder, dans la pensée politique et dans l'analyse politique, au fantasme, à l'imaginaire des identités, y compris dans leurs formes extrêmes de la dépersonnalisation ou au contraire (mais à dire vrai les formes extrêmes ici communiquent) de l'hystérisation et du délire des identités. C'est à elle, enfin, que Deleuze en viendra à rapporter l'instance du minoritaire – ce « sujet de l'inconscient » des politiques d'émancipation et de transformation, ou ce « complexe » au sein duquel une résistance se subjective et se collectivise dans la plus grande intimité avec la cruauté à laquelle elle cherche à faire face : complexe profondément exprimé par exemple par ce passage de *l'Intrus* de Faulkner, évoquant la situation des Blancs du Sud après la guerre de Sécession, et valant aussi bien pour tous les Blancs, hommes et femmes, riches et pauvres, urbains et campagnards, etc. : « Nous sommes dans la situation de l'Allemand après 1933, qui n'avait pas d'autre alternative que d'être nazi ou juif » – « pas d'autre choix que de devenir-nègre, pour ne pas devenir fasciste²⁷ ». Nouvelle « formule », qui ne peut évidemment valoir pour l'instant qu'en tant que telle, mais qui est déjà de nature à orienter les enquêtes à mener sur les facteurs qui, dans telle conjoncture, peuvent conduire à la condensation ou à la simultanéité contradictoire d'une réduction subie des possibilités identificatoires, d'une désidentification forcée, et d'une identification impossible.

Il ne peut pas être anodin, à tous ces égards, que les deux grands textes de Deleuze sur le minoritaire soient des textes justement consacrés à des pratiques artistiques : la « machine d'écriture » de Kafka et le problème des littératures mineures pour les écrivains tchèques juifs au sein de l'empire austro-hongrois finissant ; le cinéma du Tiers Monde, dans les analyses de *L'Image-temps* sur la place d'une politique du cinéma minoritaire dans les luttes de décolonisation et les luttes

²⁷ Cité in G. Deleuze & F. Guattari, *Mille plateaux*, p. 358, n. 65.

« postcoloniales ». ²⁸ C'est qu'en chaque cas le problème est bien de déterminer comme « minoritaire », non pas l'objet ou l'occasion d'une « esthétisation » de problèmes politiques, mais l'instance problématique en fonction de laquelle doit se définir une certaine *politique minoritaire* faisant appel aux forces et aux moyens de l'art pour analyser (au sens psychanalytique du terme, car tout cela est finalement une question de transfert) les modalités identificatoires des groupes, y introduire du « jeu », une *distance* pour des désidentifications et des identifications nouvelles là où l'espace de la subjectivation politique tant à se refermer, et la pratique politique à s'abolir de l'intérieur. ²⁹ Ce que *Kafka pour une littérature mineure* et les analyses de Deleuze sur le cinéma des minorités permettent alors de suggérer, c'est que cette « hétéronomie de l'hétéronomie » du sujet de la politique, ou l'autonomie de cette instance hétérogène qui travaille symptomatiquement l'imaginaire des identifications et des désidentifications dans le champ des pratiques politiques, confronte nécessairement la *pratique théorique* elle-même, à son tour, à sa propre hétéronomie. En d'autres termes, les processus critiques de subjectivation, en tant qu'ils font appel à l'investigation des conditions hétéronomes de construction et de transformation des identités collectives, ne peuvent être pensés philosophiquement sans que le concept philosophique et sa discursivité ne soient à leur tour confrontés à l'altérité qui leur confère leur matérialité. Ce qui revient à dire que les pas les plus décisifs pour la théorie s'y font ici aussi sur des scènes non théoriques : celles de l'histoire, mais aussi de l'art, et de l'inconscient.

Guillaume Sibertin-Blanc est maître de conférence en philosophie contemporaine à l'Université Toulouse-Le Mirail ; membre du comité de rédaction d'*Actuel Marx* ; dernière publication : *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, PUF, 2013.

²⁸ Cf. G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, p. 195-200.

²⁹ D'où l'importance par exemple de la place donnée par l'analyse deleuzienne du cinéma minoritaire à l'idée d'une « fabulation » créatrice capable d'opérer une redistribution des identifications possibles, en pariant sur des moments d'indiscernabilité de la « fiction » et de la « réalité » (quand des gens « réels » se mettent eux-mêmes à fictionner les identités qui leur sont imposées ou refusées), de réversibilité de l'imaginaire et du réel ou de collusion du mythique et de l'historique, pour reconstruire une surface de circulation à travers des séries d'« états » joués ou d'identités *simulées*, et rouvrir un processus de subjectivation politique jusqu'alors barré. Un *pari* : car l'inclusion de la fabulation des identités dans un tel processus comporte aussi des effets indécidables, notamment quant au maniement politique des enchaînements de violence et de contre-violence qu'elle ouvre (voir, dans *Cinéma 2. L'image temps*, les analyses du cinéma de Glauber Rocha et les références indirectes à Frantz Fanon).