

LE PRÉSENT TEXTE REPREND UN DISCOURS PRONONCÉ À L'UNIVERSITÉ ARISTOTE DE THESSALONIQUE LE 22 MAI 2005, À L'OCCASION DE LA REMISE DU GRADE DE DOCTEUR HONORIS CAUSA *Politeia*

par ÉTIENNE BALIBAR

Professeur émérite (philosophie morale et politique) Université de Paris X Nanterre

Constatant la faillite du modèle étatique à instaurer les conditions d'une vraie participation démocratique, Étienne Balibar y appelle à une relance du problème de la *politeia*. Il défend l'idée d'une communauté politique qui ne s'appliquerait plus à refouler le conflit en-dehors de l'espace public mais au contraire à l'accueillir en son sein, à se nourrir du « différentiel des tendances au sein de la société civile », dans un « équilibre dynamique » toujours à réinventer. Pour lui l'établissement d'une véritable citoyenneté (européenne notamment) ne saurait se contenter de la promulgation d'un quelconque traité constitutionnel : la citoyenneté est d'abord affaire de participation à une invention continuée de la démocratie. *Politeia* : « constitution » non plus seulement au sens de texte juridique, mais bien de « processus constituant », de construction perpétuellement relancée d'une nouvelle figure historique du citoyen. [n.d.l.r.]

Madame le Recteur,
Monsieur le Doyen,
Mesdames et Messieurs les Professeurs,
Chers étudiants et étudiantes,
Chers collègues, chers amis,

C'est pour moi un immense honneur de recevoir le grade de Docteur Honoris Causa d'une grande Université européenne, et c'est pour moi un bonheur sans mélange que cet honneur me soit décerné par l'Université de Thessalonique, avec laquelle, de très longue date j'ai établi des liens fraternels de collaboration et de sympathie, auxquels la distance et l'espacement des visites ne font qu'ajouter un plus grand désir de nous retrouver. Je sais devoir cet honneur, en particulier, à l'amitié fidèle de Gerasimos Vocos et de nos élèves communs, qui en ont fait la proposition, mais je sais aussi qu'il y a fallu l'accord et le soutien de la Faculté de Droit, économie et sciences politiques et de l'Université tout entière. A eux particulièrement et à vous tous, je voudrais donc commencer par adresser mes remerciements sincères et profondément émus.

Puisque l'occasion m'est ainsi fournie de prononcer à nouveau un discours dans cette salle, près de 5 ans et demi après que j'avais eu le privilège d'y parler des « frontières de l'Europe », j'ai voulu essayer à nouveau de tirer mon inspiration du moment et du lieu dans lesquels nous nous trouvons, de façon à illustrer, de mon mieux, une conception et une pratique de la philosophie dans lesquelles l'élucidation du sens des concepts - qui a pour horizon, par définition, des enchaînements de très longue durée - et la réponse aux interrogations de la conjoncture historique, aux exigences du « moment actuel », sont indissociablement associés et représentent en quelque sorte chacune auprès de l'autre l'instance de la critique. Une telle conception, une telle pratique sont impossibles sans la rencontre, le dialogue, la traduction, c'est-à-dire sans s'affronter au problème des « intraduisibles » et s'efforcer d'en déplacer les limites, dans la perspective proposée récemment par l'ouvrage collectif qu'a dirigé mon amie Barbara Cassin, le *Vocabulaire Européen des Philosophies*, auquel j'ai eu l'honneur de collaborer et dont je voudrais ici, dans une certaine mesure, représenter l'esprit.

Depuis que j'avais parlé ici de la question des « frontières », en tentant de problématiser la fonction de cette institution aujourd'hui en pleine transformation, et de critiquer l'idée d'une construction de l'ensemble européen comme défense d'une identité close, géographiquement et culturellement fermée, je n'ai pas cessé de chercher à réfléchir, par différents moyens et sous différents angles, aux modalités paradoxales de l'inscription historique de l'universalité, et de me demander en quel sens, après la fin de l'époque dans laquelle certaines nations se percevaient elles-mêmes comme le centre du monde, il devait être encore possible de conférer à des constructions politiques le caractère de l'universalité. Non pas nécessairement au sens d'une universalité extensive, territoriale et englobante, mais plutôt au sens d'une universalité intensive, qui fasse des institutions politiques l'instrument d'une universalisation des rapports sociaux et des relations entre les êtres humains, le moyen d'une abolition, ou en tout cas d'une réduction des barrières qui les séparent et des dominations qui les asservissent.

Mais l'actualité donne à de telles interrogations un caractère soudain plus urgent et les concentre autour de certains termes névralgiques, qui ne sont pas les plus faciles à traduire d'une langue dans une autre, alors même qu'elles relèvent toutes d'un espace historique et culturel commun. De ces termes, le plus immédiatement évident est sans doute celui de *constitution*, puisqu'il est question d'adopter, selon différentes procédures nationales, une « constitution pour l'Europe » et ainsi de marquer solennellement sa transformation en un ensemble politique autonome, aux caractéristiques nouvelles, sans véritable précédent dans l'histoire. Le mot français de « constitution », qui serait en anglais *constitution* et en allemand *Verfassung*, serait je crois en grec moderne *syntagma*, ce qui met l'accent sur la fonction de construction du corps politique, de réunion de ses parties et de production institutionnelle de l'unité ou de l'intérêt public. Mais il y a de grandes chances pour qu'un esprit européen de formation philosophique se sente ici conduit, à la fois par le sentiment linguistique ou plutôt trans-linguistique, co-linguistique de notre continent, et par l'histoire des débats sur l'essence du politique et sur sa traduction juridique, vers un autre terme originairement forgé par la Grèce antique, celui de *politeia*. C'est autour de ce terme que s'est constituée la représentation, toujours largement partagée aujourd'hui, d'une universalité de la forme politique et juridique et de son mouvement d'extension progressive, de la cité à l'Etat-nation, et de celui-ci aux ensembles post-nationaux, voire à l'espace cosmopolitique comme tel. Mais du même coup se pose de façon aiguë la double question de savoir dans quelle mesure la signification d'une telle catégorie est fixée, ou comporte un noyau de signification invariante, et si son transfert hors du cadre désormais très lointain de son élaboration initiale, ne comporte pas en réalité une énorme part d'illusion et de mystification idéologique. Ce sont ces raisons, parmi d'autres, qui m'ont conduit à envisager de vous proposer une esquisse de réflexion sur l'actualité de l'idée de *politeia*, notamment dans sa conception aristotélicienne, et sur le caractère ou les limites de son universalité propre.

Pour ne pas entretenir un mystère inutile sur mes intentions, et aussi pour donner à mon exposé, en dépit de ses détours prévisibles, un fil conducteur aussi repérable que possible, je dirai tout de suite quelle hypothèse de travail je voudrais ici mettre à l'épreuve. Je voudrais suggérer que pour la première fois, peut-être, depuis qu'Aristote avait tenté de décrire les formes de l'organisation des cités de la Grèce antique et de leur proposer une norme d'équilibre à la fois rationnelle et conforme à la nature, la possibilité se présente de penser comme une unité, comme les deux aspects d'un même problème, et donc finalement sous un seul concept, qu'on pourrait appeler (en français) « constitution de citoyenneté », les deux aspects qui se recouvraient étroitement dans la notion grecque de *politeia*, à savoir la réciprocité, la distribution et la circulation du « pouvoir », de « l'autorité » (*archè*) entre les titulaires du droit de cité, d'une part, et l'organisation des fonctions d'administration et de gouvernement dans un système d'institutions juridiques, d'autre part. Cette coïncidence, la *politeia* antique l'avait réalisée de façon réelle, bien que dans des limites extrêmement étroites, et sous condition de certaines exclusions massives. Mais le devenir ultérieur de l'Etat l'avait irrémédiablement dissociée, sous

l'effet de la constitution des souverainetés territoriales et du contrôle des populations au moyen de leur rassemblement sous des identités ethniques ou religieuses exclusives et quasi-héréditaires. Or voici qu'elle se présente à nouveau comme une possibilité, ou une hypothèse de travail, dans le cadre de ce qu'on appelle la « mondialisation » et des constructions politiques post-nationales qui sont, à terme, inévitables.

Je dis une possibilité, évidemment pas une *nécessité*, et peut-être même pas une *probabilité*, car ce n'est pas la tendance dominante. Mais ce pourrait être la *question* qui, de façon insistante, inextinguible, revient sans cesse travailler les contradictions et les apories de la déterritorialisation et de la reterritorialisation des rapports de pouvoir. Ce pourrait être la question qui sous-tend l'alternative vivante, multiforme, aux processus de neutralisation et finalement d'anéantissement du politique liés à la domination sans cesse plus écrasante, mais non pas sans doute irrésistible, de l'économie capitaliste de marché et de la technologie des communications plus ou moins militarisées. Celle qui, en somme, correspond au « beau risque » (*kalos kindunos*) d'une *continuation du politique*, donc de son renouvellement ou de sa reconstitution par delà l'épuisement relatif de ses formes proprement modernes.

Cette hypothèse, je voudrais l'explorer en particulier en me demandant comment on peut soutenir sans absurdité, et même sans irréalisme, le paradoxe d'une constitution de citoyenneté à la fois *ouverte*, transnationale ou « cosmopolitique », et évolutive, « expansive » pour reprendre la catégorie de Gramsci à propos de la démocratie, ou toujours encore « à venir », et en ce sens proprement « infinie », pour reprendre à mon compte et à ma façon une formulation insistante dans tous les derniers travaux de Jacques Derrida. Donc aussi nécessairement *conflictuelle*. Donc en un sens très profond inspirée par le modèle de la *politeia*, mais au prix du retournement ou de l'inversion de la plupart des présupposés anthropologiques sur lesquels elle reposait.

Repardons donc, si vous le voulez bien, de la signification que revêtait la notion de la *politeia* dans le contexte de la cité grecque, et tentons de dessiner à très grands traits quelques-unes des tensions qui la caractérisaient, en particulier dans la présentation que nous en donne Aristote. C'est quasiment un lieu commun parmi les hellénistes, les philosophes, les historiens du droit, d'expliquer que la signification du grec *politeia*, non seulement recouvre des contenus différents d'un auteur à l'autre, mais « diverge » entre deux sémantiques différentes. Il s'agit là évidemment d'un anachronisme, au sens strict du terme. Lorsque Aristote emploie deux fois le mot *politeia*, dans deux contextes différents, le terme recouvre sans doute une signification complexe, évolutive, ou mieux, dialectique, mais ne comporte évidemment pas des sens différents. Et cependant cet anachronisme est révélateur du fossé qui s'est creusé entre l'institution du politique dans le contexte de la cité grecque, particulièrement athénienne, auquel se réfère Aristote, et dans les conditions de l'Etat-nation moderne, y compris sous sa forme européenne plus ou moins démocratique. Permettez-moi, en me limitant volontairement à un commentaire en langue française, de citer ici un passage de l'article *polis* rédigé pour le *Vocabulaire européen des*

Philosophies par Francis Wolff, éminent spécialiste de la pensée du Stagirite :

« La *polis* n'est ni la nation, ni l'Etat, ni la société (...) Ce qui constitue la *polis*, c'est l'identité de la sphère du pouvoir (qui pour nous relève de « l'Etat ») et de la sphère de la communauté (qui pour nous s'organise en « société »), et c'est à cette unité que chacun se sent affectivement lié (et non à la « nation ») (...) C'est pourquoi la *polis*, ce n'est ni l'Etat ni la société, mais la « communauté politique ». Cette particularité explique aussi la dichotomie des sens de *politeia*. Si le *politês* c'est celui qui participe à la *polis*, c'est-à-dire à la manière dont la *polis* comme communauté se distribue entre ceux qu'elle reconnaît comme ses participants (la « citoyenneté »), soit l'organisation objective des fonctions de gouvernement et d'administration, c'est-à-dire la manière dont le pouvoir de la *polis* est assuré collectivement (le « régime », la « constitution ») (...) » [1]

Et notre collègue se réfère à la fameuse tripartition des régimes politiques, selon que le pouvoir est exercé par un seul, par plusieurs, ou par tous les citoyens, qui a longtemps dominé la philosophie politique. Il évoque implicitement la fluctuation, chargée de jugements de valeur, qui affecte le nom de chacun des régimes (*tyrannie* ou *monarchie*, *aristocratie* ou *oligarchie*, *démocratie* ou *isonomie*). Ce qui le conduit à signaler le problème crucial pour l'interprétation de la pensée d'Aristote, à savoir le fait que celui utilise aussi le même mot de *politeia*, en lui conférant par conséquent, au moins en apparence, une troisième signification, redondante ou réflexive, pour désigner le régime constitutionnel « par excellence », celui qui distribue le pouvoir entre tous les citoyens selon la norme du « bien commun » (*pros to koinon sumpheron*).

Je voudrais ici, pour une part au moins, proposer une autre lecture. Je crois que le terme *politeia* n'a jamais qu'une seule signification, même si, en français moderne par exemple, nous sommes obligés de la rendre par une expression composée, par exemple « constitution de citoyenneté », en prenant « constitution » dans son sens complet, non seulement celui d'un texte juridique, mais celui d'un processus constituant, d'une formation sociale et institutionnelle. Il s'agit toujours de « former » le citoyen, le porteur individuel et collectif de l'action politique, en définissant un ensemble articulé de droits, de devoirs et de pouvoirs, et en prescrivant les modalités de leur exercice. C'est de cela qu'il s'agit aujourd'hui plus que jamais, par exemple lorsqu'on nous parle de doter l'Europe fédérale ou confédérale d'une « constitution », quelles que soient les formes plus ou moins satisfaisantes (en fait assez peu satisfaisantes) sous lesquelles cet objectif a été visé pour l'instant. En dernière analyse la validité, la cohérence, la solidité temporelle d'un tel projet se jugera d'après la façon dont elle définira de nouveaux droits, de nouveaux devoirs, de nouveaux pouvoirs pour les citoyens, selon qu'elle réussira (ou non) à donner naissance à une nouvelle figure historique du « citoyen ». Il n'est pas certain qu'elle y parvienne, c'est le moins qu'on puisse dire, ne serait-ce qu'en raison de la fragilité du cadre institutionnel et géopolitique dans lequel le problème est posé, et en raison de la puissance des intérêts qui s'y opposent, mais il est clair que si elle y parvenait, quelque chose de la

puissance, de l'énergie intrinsèque du vieux concept se trouverait d'une certaine façon réactivé, bien qu'avec un contenu et dans un contexte tout à fait différents.

Mais je voudrais encore une fois retourner à la façon dont Aristote présentait la signification de la *politeia* antique, en particulier dans le Livre III des « Politiques » (Ta *Politika*), où ce concept fait l'objet, on s'en souvient, d'une définition en trois temps, selon une progression dialectique ou une approximation successive tout à fait remarquable. Cette progression énonce les trois caractéristiques suivantes. Premièrement (définition la plus générale, la plus abstraite, donnée par exemple en 1275 a 30), il y a *politeia*, c'est-à-dire qu'il y a effectivement des « citoyens », je suis tenté de dire « du citoyen », du « droit de cité », là où les individus appartenant à la cité exercent une *aoristos archê*, un pouvoir illimité, permanent dans le temps, mais aussi indéfini dans son objet et ses modalités, qui fait d'eux les « souverains », les « maîtres » de la communauté à laquelle ils appartiennent eux-mêmes (*kurioi* ou *kurîotatoi*). Deuxièmement (définition principale, discriminante, donnée par exemple en 1277 a 25), il y a *politeia* pour ceux qui, alternativement, et selon les circonstances, sont en position tantôt de donner des ordres (*archein*) tantôt de les recevoir (*archesthai*), donc tantôt commandant tantôt obéissant, et entre qui en ce sens circule librement le pouvoir. Enfin, troisièmement (définition finale, dans laquelle Aristote exprime ce qu'il croit ou veut être la figure concrète, stable, de la cité, qui lui permet d'atteindre effectivement son but qui est le bien commun, ou la possibilité de la « bonne vie » pour les membres de la cité, définition donnée par exemple en 1282 a 25 et sv., et reprise au Livre V, en 1301 a 25), il y a *politeia* là où les pouvoirs ou « magistratures » (*archai* toujours) sont distribués « proportionnellement » (*isôs*) entre les citoyens selon leurs compétences ou leurs capacités, conformément à la loi (*nomos*).

Chacun des moments de cette progression dialectique, évidemment orientée par l'intérêt propre d'Aristote, ou par la « préférence » politique qu'il s'agit pour lui de fonder en raison et en nature, ce qu'on peut appeler son parti idéologique, ouvre des problèmes fondamentaux. Je les évoquerai schématiquement, avant de passer à l'examen, lui aussi nécessairement très schématique, des raisons pour lesquelles une telle formulation synthétique du problème de la citoyenneté a été, d'une certaine façon, « perdue » lorsque celle-ci est sortie du cadre de la cité, mais tout en continuant à hanter l'espace politique comme un idéal ou un refoulé. En ce qui concerne l'idée de l'*archê aoristos*, ou la magistrature indéterminée, elle est clairement associée à l'une des thèses les plus radicales d'Aristote, qui l'inscrit dans la continuité des réformes inscrites par l'Athènes classique sous la catégorie de l'*isonomia* et l'oppose nettement à Platon, à savoir l'idée que l'essence, ou le fondement, de tout régime politique est la souveraineté de ses propres citoyens. Il serait contradictoire, dit Aristote, que le pouvoir n'appartienne pas en dernière instance à ceux au bénéfice de qui il est institué. Cette thèse n'a cessé de faire problème, elle a été systématiquement attaquée par les traditions politiques autoritaires au nom d'une variante ou une autre de l'idée selon laquelle la masse des citoyens est incapable de se gouverner

elle-même. Mais elle a été périodiquement réaffirmée, par Machiavel, par Rousseau, par le jeune Marx, par Tocqueville, plus près de nous par Arendt, et elle a fini par apparaître indissociable de l'idée même d'un régime constitutionnel et d'un universalisme politique. Cette thèse a-t-elle un caractère utopique, ou encore purement formel et symbolique ? Ce peut être le cas, mais Aristote lui donne quand même un contenu précis, en disant qu'elle correspond pour la masse des citoyens à la *participation effective* aux deux grandes responsabilités que sont, d'une part le *bouleuô*, la délibération et la décision dans le cadre de l'assemblée du peuple, d'autre part le *krinein*, c'est-à-dire l'exercice des fonctions judiciaires. Il ouvre ainsi, non pas à proprement parler la question de la division des pouvoirs, mais celle de savoir s'il peut exister des domaines « réservés » de la vie politique qui échapperaient *par nature* à la compétence des citoyens. Et d'autre part il pose la question de savoir si la souveraineté du peuple peut devenir purement « représentative », se transformer en une fiction juridique, ou si elle doit aussi comporter toujours une part de participation réelle, de citoyenneté « active » ou d'autogouvernement. Il ouvre ainsi, sans lui apporter de réponse définitive, la question de savoir comment se distribuent le réel et le virtuel dans l'idée de souveraineté démocratique.

En ce qui concerne l'idée de l'alternance des gouvernants et des gouvernés, *to dunasthai archein te kai archesthai*, et l'idée morale corrélatrice selon laquelle c'est en obéissant qu'on apprend à commander et en commandant, en exerçant les responsabilités, qu'on apprend à obéir, ce qui forme à proprement parler la vertu (*aretê*) du citoyen, elle place au cœur de la citoyenneté les mécanismes de la *réciprocité*. Elle constitue donc une affirmation forte de ce que, dans un langage plutôt romain, nous appelons désormais l'*égale liberté* (*aequum ius, aequa libertas*), non seulement comme statut, mais comme pratique, retournant en capacité positive l'énonciation négative, polémique, qu'Hérodote avait placée dans la bouche du prince perse, Otanês : *oute archein oute archesthai ethelô* ; à défaut d'une distribution égale du pouvoir je ne veux plus ni commander ni obéir. Autrement dit : ou la démocratie ou l'anarchie ! Mais cette conception de l'égale liberté en tant que réciprocité des pouvoirs et des obligations s'accompagne immédiatement d'une *limitation radicale* de la citoyenneté. La réciprocité ne peut exister, en effet, qu'entre ceux qui sont égaux *par nature*. Ce qui, dans l'interprétation d'Aristote et de ses contemporains, installe au cœur du politique un mécanisme de discrimination fondée sur l'exploitation de la différence anthropologique : la différence des sexes, la différence des âges, la différence entre les capacités manuelles et intellectuelles. Ici s'ouvre non seulement un problème, mais un abîme. Le principe même qui institue l'universalité intensive, ou qualitative, comporte un mécanisme d'exclusion quantitatif apparemment insurmontable. Et nous savons que, bien loin d'atténuer cette tension, la transformation par l'universalisme moderne de l'égale liberté des citoyens en *droits de l'homme* dans le cadre national, la porte au contraire à l'extrême. Sans doute elle ne fait pas obstacle à ce que, au prix de luttes et de mouvements sociaux, des catégories entières d'exclus, comme les femmes et les ouvriers, ne finissent par devenir ou redevenir

des citoyens ; mais elle entraîne en contrepartie que les exclus de la citoyenneté (et il y en a toujours encore) soient représentés et pour ainsi dire « produits » au moyen de toute sorte de mécanismes institutionnels et disciplinaires, comme des êtres infrahumains imparfaits, des monstres situés aux marges de l'humanité. Nous ne sommes pas sortis encore, et peut-être pas près de sortir, de cette contradiction. Il faut une révolution politique, mais aussi morale et philosophique, très loin d'être acquise en pratique même si son principe est clairement formulé dans des œuvres comme celle d'Arendt, pour arriver à l'idée du « droit aux droits » universel, mieux encore à l'idée que la *politesse* ne consiste pas à instituer la réciprocité sur la base d'une égalité donnée, préexistante, ou supposée telle, mais à *étendre* la sphère de l'égalité, à la *produire* activement comme une « fiction », en transgressant sans cesse les limites imposées par la « nature », ou par ce qui se présente sous ce nom, c'est-à-dire la tradition.[2]

Enfin, en ce qui concerne la conception de la loi, du *nomos* comme « répartition » proportionnelle des magistratures ou des responsabilités civiques, une tension analogue se fait jour, qui ne peut être en pratique indépendante de la tension entre réciprocité et exclusion, mais que nous avons intérêt, je crois, à ne pas confondre purement et simplement avec elle. Aristote, ici, semble revenir sur ce qu'il avait concédé au titre de *l'archè aoristos*, c'est-à-dire qu'il entreprend de limiter les effets du principe de la souveraineté du *demos* au nom des exigences rationnelles du bien commun et du bon gouvernement. Pour dire les choses dans la terminologie frappante de Jacques Rancière, non seulement tous les citoyens, nominalement souverains, n'ont pas une part égale à l'exercice des pouvoirs institués, et notamment des pouvoirs de décision, mais de ce point de vue il y a nécessairement des « sans part », ou des individus et des catégories dont la part est résiduelle, déniée, pour qui les occasions d'obéissance l'emportent toujours sur les occasions de commandement et d'initiative, la passivité sur l'activité. C'est semble-t-il le prix à payer pour l'instauration du *consensus*, de *l'équilibre* ou de *l'homonoia*, de la stabilité politique. Ou plutôt, pour l'instauration du consensus à la place du conflit, de la lutte des classes au sens général, mais aussi de la lutte entre « majorités » et « minorités » de toute nature, donc pour *le refoulement de ces conflits hors de l'espace public*. A ceci près - nous avons appris à le reconnaître - que le conflit refoulé resurgit toujours, finit toujours par se faire valoir à nouveau, au besoin en se déplaçant sur d'autres terrains, de façon productive ou destructive, et que peut-être, dans certaines limites et sous certaines formes, l'acceptation et la reconnaissance du conflit dans la sphère publique constitue une *condition de possibilité* de l'équilibre institutionnel lui-même, en tout cas d'un équilibre « dynamique ». C'était du moins la thèse de Machiavel, à laquelle la conjoncture actuelle, à l'échelle nationale ou continentale, mais surtout *mondiale*, semble bien donner un regain d'actualité. Cependant, là encore, il faut observer que la tension inhérente au concept de la *politeia*, ce qu'on pourrait appeler son « différentiel » d'activité et de passivité, ou de démocratie et d'oligarchie, n'a aucunement été résolue par l'histoire des constitutions modernes, mais bien plutôt portée à un niveau supérieur.

Tout tient en vérité à la façon dont on institue positivement la souveraineté du peuple. Le constitutionnalisme moderne a eu tendance non seulement à la reléguer dans la fonction de principe de *légitimation* pour des mécanismes représentatifs de délégation de pouvoir, mais à la subordonner dans son exercice, en raison des risques d'anarchie et de perversion totalitaire qu'elle comporte, à des « normes fondamentales » métajuridiques, déduites de principes d'équilibre entre les pouvoirs ou de garanties des droits individuels, évidemment nécessaires, mais apparemment acquis une fois pour toutes. Il faut dire cependant qu'il y a peut-être une autre façon de concevoir la question des règles et des garanties auxquelles la souveraineté du peuple doit s'assujettir elle-même, dans une sorte *d'autolimitation* de sa puissance qui est la condition de sa rationalité (par opposition à une conception théologique ou mystique de la souveraineté). Cette alternative, c'est par exemple celle qu'indique Claude Lefort en retrouvant une inspiration très puissante dans l'œuvre du jeune Marx, en termes *d'invention continuée* de la démocratie. Il ne s'agit pas exactement de renverser l'idée de « constitution » au profit de celle d'insurrection - même si une formule comme celle de la « révolution en permanence » peut trouver ici un nouveau champ d'application légitime, et même s'il s'agit effectivement de faire vivre la puissance insurrectionnelle de l'émancipation au sein de la constitution politique. Mais il s'agit de concevoir les « Chartes de droits fondamentaux » comme l'expression symbolique de l'ensemble des droits acquis par le « peuple » au cours de son histoire, l'intégrale de ses mouvements d'émancipation en quelque sorte, et donc le point d'appui d'un nouveau dépassement à venir (d'une nouvelle invention sans terme prévisible) plutôt que la butée protectrice d'un ordre établi, le *non plus ultra* des luttes pour la liberté et l'égalité.

Avant d'accomplir maintenant un dernier pas, permettez-moi d'insérer ici une brève considération épistémologique. Les principes précédents ne représentent pas seulement un mode d'institution de la *politeia*, ou de constitution de la citoyenneté dans la modalité de l'universel et, dialectiquement, l'indice de tensions très profondes inhérentes à l'universalité elle-même. Ils expriment aussi de manière particulièrement frappante une idée de *l'autonomie du politique*. Mais ils expriment cette idée dans la forme, et sous la condition de *l'autarcie de la polis*, de la « communauté des citoyens ». Et comme telle elle comporte à nouveau deux aspects symétriques, qu'une certaine tradition critique, notamment marxiste, a eu tendance à percevoir comme l'endroit et l'envers d'un même mouvement *d'idéalisation de la politique*. D'une part l'autonomisation de la politique installe celle-ci dans un « plan d'immanence », elle correspond à une radicale déthéologisation, à une critique de toute fondation transcendante. La *politeia* c'est un rapport, ou un système de rapports que les citoyens eux-mêmes établissent entre eux, même et peut-être surtout s'ils procèdent du développement de leurs propres conflits d'intérêts et de valeurs. Ce rapport n'est soumis à aucune autorité transcendante, pas même l'Idée du Bien, pas même l'Idée de l'Humanité hypostasiée en « Grand Etre » ou en « communauté des fins », donc à aucun principe d'unité qui à la fois s'imposerait à tous et n'appartiendrait à personne. Ou plus exactement le seul principe éminent

c'est *la communauté elle-même*, en tant que totalité, c'est la *polis* à laquelle les citoyens « appartiennent ». Mais par là nous basculons dans l'aspect symétrique, *l'autarcie*, qui doit s'entendre ici au double sens d'un isolement au moins relatif par rapport au monde extérieur, au *cosmos* et à *l'oikoumenè* au sein de laquelle les communautés historiques se dispersent et s'individualisent, et d'une *indépendance* ou d'une libération « culturelle » par rapport aux *conditions matérielles* de la vie, de la production et de la reproduction humaine - sous réserve éventuellement de les isoler elles-mêmes, avec toutes les pratiques correspondantes (le travail, la sexualité et la maternité, l'éducation des enfants) dans une sphère domestique *d'exclusion intérieure*, dont j'ai rappelé ci-dessus qu'elle avait coïncidé historiquement avec l'institution du patriarcat et de l'esclavage.

Notons que, sur le plan philosophique, la constitution de cette autonomie du politique dans la figure contraignante de l'autarcie correspond exactement au jeu du *nomos* et de la *phusis* qui est au centre de la pensée grecque, et autour duquel viennent se disposer ses différentes tendances, comme autour d'un point d'hérésie. Ne pardons pas non plus cette occasion de faire observer qu'avec le phénomène dit de la mondialisation, les deux sens de l'autarcie auxquels je viens de me référer ont en quelque sorte fusionné : parler des conditions matérielles de l'existence d'une *politeia*, qu'elles relèvent de l'économie du travail et des échanges ou de la bio-économie et de la bio-politique des populations et de la survie de l'espèce humaine, c'est *ipso facto* parler aussi du rapport que chaque « communauté des citoyens » entretient avec l'ensemble des autres sociétés humaines (y compris les plus « primitives »), et qui la détermine désormais de l'intérieur - qu'il s'agisse de sa composition de classe et de ses conflits sociaux, ou de ses modes de communication et de développement culturel. En d'autres termes, en *fusionnant* tendanciellement, les limitations « autarciques » de la *politeia* ont aussi irrémédiablement explosé en tant que « frontières ». Aucune société, aucune *polis* au sens métaphorique du terme, ne peut plus se construire désormais (si ce fut jamais le cas : il faudrait reposer la question de « l'impérialisme athénien ») à l'intérieur de telles limites, elle ne peut plus exister que comme une *cité ouverte* sur ses différentes « extériorités », qui la conditionnent intérieurement, ce qui semble être une contradiction dans les termes. Ou si l'on veut, l'idée de l'autonomie du politique, en tant qu'autonomisation de *l'action politique*, en tant que rapport à soi radicalement séculier, immanent au « corps politique », système de rapports sociaux et dynamique de conflits internes, ne peut avoir de sens qu'à la condition de renoncer une fois pour toutes au mythe de l'autarcie et à ceux qui l'accompagnent (depuis l'autochtonie jusqu'à la spécificité culturelle intraduisible), et donc de se lancer sans garantie ni certitude dans l'aventure d'une formation ou constitution de la communauté des citoyens qui serait par principe *ouverte*, mais qui ne renoncerait pas pour autant ni à l'idée du droit, ni à celle d'obligation, ni à celle de distribution des pouvoirs et de participation collective ou de *self-government*, bref, aux objectifs de l'institution démocratique.

Je peux alors en revenir à l'objectif que j'avais énoncé pour commencer. Encore une fois il ne s'agit pas de proposer des recettes ou de fournir des réponses, mais de formuler une question. Pourrions-nous supposer, m'étais-je demandé, que la remise en question des figures étatiques nationales de la citoyenneté que nous traversons (et dont ladite construction européenne constitue, parmi d'autres, un aspect typique, mais peut-être aussi un symptôme de résistance, une formation réactionnelle et défensive comme diraient les psychanalystes), pourrions-nous supposer, donc, que ce bouleversement encore à ses débuts va *rouvrir*, paradoxalement, les dialectiques inhérentes au concept de la *politeia*, autrement dit réactiver la question de savoir comment tenir ensemble dans un même concept de citoyenneté les exigences de réciprocité dans la reconnaissance des droits - ce que je serais tenter d'appeler la « pression d'égalité liberté » - et les exigences de régulation du conflit social, *d'autolimitation* de l'exercice du pouvoir ? Rien ne semble plus éloigné de nos perspectives actuelles, et pourtant je ferai valoir deux ordres d'arguments, négatifs et positifs.

Négativement, je dirai que nous avons accompli un très long cycle historique, ou mieux un cycle de cycles, à travers les formations impériales, urbaines, et finalement nationales (pré- ou post-coloniales) dans lesquelles le principe de la citoyenneté s'est alternativement perdu et reconstitué, en s'identifiant à la construction nationale - comme le montre bien l'analyse de termes tels que *citizenship* en anglo-américain ou *Staatsbürgerschaft* en allemand moderne.[3] Ce cycle, dans toute sa complexité, n'en a pas moins fondamentalement contribué à traduire la citoyenneté dans le langage de l'Etat, ou à la subordonner au fonctionnement de l'Etat. Le « peuple » devient donc tendanciellement une fonction de l'Etat ; il lui est incorporé, voire il lui est *assimilé* : « Ich, der Staat, bin das Volk », a écrit Nietzsche dans une phrase d'une terrible ironie. Les constitutionnalistes modernes (attaqués sur ce point par Antonio Negri)[4] ont dans ces conditions pris l'habitude de définir le « pouvoir constituant » comme une fonction *étatique*, par exemple un droit de réviser la constitution dans les formes et les limites qu'elle fixe elle-même, ou de renouveler périodiquement le personnel politique.

Naturellement cette évolution suppose un très profond sentiment collectif d'identification des individus et des corps sociaux intermédiaires à la communauté étatique supérieure ; ce qui ne comporte pas que des aspects répressifs ou pathologiques, mais représente indéniablement une *aliénation*, au sens de ce terme en philosophie, y compris dans les Etats les plus « libres ». Et cette aliénation, avec ses deux faces de protection et de contrainte, atteint son maximum dans la forme la plus évoluée de l'Etat nation en tant que *communauté de citoyens passive* : l'Etat de démocratie sociale, ou comme je le nomme de façon volontairement provocatrice l'Etat « national-social ». Même si nous savons qu'un tel Etat - là où il a existé et dans la mesure où il a existé - a été aussi la résultante d'une confrontation séculaire avec des mouvements sociaux et politiques qui représentaient des formes particulièrement claires de *citoyenneté active*, ou de revendication active de la citoyenneté, quand ce n'étaient pas des formes de revendication insurrectionnelle. En tout cas ils traduisaient la permanence du conflit au sein de la sphère étatique formalisée elle-même. C'est ce qui me conduirait à dire, à la limite, que

dans la configuration étatique du politique il n'y a pas de « démocratie » au sens pur ou idéal du terme, mais il peut y avoir des processus de *démocratisation* - ce qui est peut-être tout aussi important.

Mais jusqu'à quel point, jusqu'à quel moment, et donc dans quelles limites ? Il est bien difficile de le dire. Au moins il me semble clair que cela dépend des capacités de survie de ce complexe ambivalent, dans lequel se combinent l'identification collective à l'Etat, le développement de la bureaucratie comme intermédiaire obligé entre les citoyens et leurs propres pratiques, leurs propres appartenances, qui recrée une sorte de *transcendance diffuse* ou de « micro-transcendance » au cœur de la citoyenneté et tend à faire prévaloir de plus en plus ses formes représentatives au détriment de ses formes participatives. Enfin n'oublions pas qu'à ce complexe appartiennent aussi les pratiques de résistance, de lutte sociale organisée, voire d'insurrection, mais dans le cadre national. Or ce complexe atteint ses limites, et soudain il manifeste une extrême faiblesse interne, mal camouflée par la prolifération des bureaucraties et des instances juridiques supplémentaires. On le voit bien lorsque l'Union européenne, directement ou indirectement, demande à ses populations c'est-à-dire à ses « citoyens » nominalement souverains (mais au second degré) d'exercer leur fonction « constituante » selon les codes étatiques - alors qu'elle n'est elle-même que le fantôme d'un Etat, ne comportant aucun élément d'identification collective vraiment efficace (à commencer peut-être par la guerre...) et qui, d'un autre côté, ne doit s'affronter (pour l'instant du moins) à aucun mouvement social généralisé susceptible de transnationaliser le conflit politique. Une telle structure préfigure peut-être la forme de *survie* de l'institution étatique de la citoyenneté qui est à venir au devant de nous, et qui représenterait en fait une forme *d'étatisme sans Etat* (ou comme je l'ai dit ailleurs, un « super-Etat faible » ; mais un Etat faible est-il un Etat, au sens politique et culturel du terme ?)(5). Les chances sont grandes, alors, que l'affaiblissement de la citoyenneté étatisée dans la forme nationale ne débouche que sur le vide, ou sur une réaction anti-politique, par exemple sous forme de populisme.

En d'autres termes nous assistons à une vacillation de l'équation séculaire entre la *politeia* et l'Etat (ou *l'imperium*), et cette vacillation n'ouvre par elle-même automatiquement à aucun renouveau de la dynamique démocratique : en tout cas elle n'ouvre certainement pas à un *retour* pur et simple aux formes autarciques et communautaires pré-étatiques. Elle correspond plutôt à une phase d'extrême péril, voire de péril mortel pour la tradition démocratique, qui pourrait occuper notre horizon pour une très longue période. Mais ce que la crise ne rend pas *nécessaire*, et peut-être ne favorise pas, elle ne l'interdit pas pour autant, au sens d'un déterminisme nihiliste. Et même en un sens elle en fait ressortir plus vivement l'urgence. C'est ce que j'appelle la condition *négative* d'une relance du problème de la *politeia*.

Quelle serait la condition positive ? Ici, il faut être encore plus hypothétique, pour ne pas dire spéculatif. Il faut se demander quelles formes peuvent prendre, ou sont en train de prendre des « processus constituants » ou *des éléments de citoyenneté post-étatique* nécessairement *disjoints*, voire écartelés aux extrémités de l'espace politique, mais qui ont « vocation »

à se rejoindre, ou plutôt dont on peut travailler à ce qu'ils finissent par se rejoindre. Où trouver, où chercher de tels éléments ?

Une réponse longtemps en vogue, sur laquelle pouvaient s'entendre au moins verbalement des philosophes marxistes ou post-marxistes, des théoriciens des « mouvements anti-systémiques » et des penseurs libéraux, s'appelait *la société civile*. Et je ne nie pas que cette réponse ait permis de mettre au jour des phénomènes caractéristiques de notre époque et en particulier des dimensions nouvelles de la citoyenneté active, non réductibles au formalisme étatique et au cadre national.(6) Il est très important, à cet égard, de souligner le décalage qui fait que l'Etat, pour l'essentiel, demeure enfermé dans la forme nation ou tente simplement de la transposer au niveau supérieur, alors que la société civile, de plus en plus, est perçue et se déploie de façon trans-nationale, à travers les frontières, en tant que société de « commerce », dans tous les sens du terme classique, malgré les obstacles opposés par l'hétérogénéité des langues et des cultures (ou en en faisant le point de départ et le point d'appui d'une création de formes de communication nouvelles).

Mais je vois deux inconvénients à cette identification de la *politeia* à venir avec une puissance de la « société civile », à laquelle poussent à la fois des réalités et des mots, voire des étymologies. Le premier inconvénient, c'est que la catégorie de « société civile » recouvre des forces, des institutions et des tendances qui, non seulement n'ont rien de démocratique, mais n'ont rien de *politique* au sens où j'ai essayé de ressaisir ce terme à partir de son origine. Telles sont, au premier chef, les forces et les structures du marché capitaliste, qui ont maintenant englobé non seulement la production et la commercialisation des biens matériels, mais celles de la vie et de la culture. Ces forces dominent la « société civile », elles constituent la *matière*, mais aussi à l'évidence l'antithèse, l'antagoniste des mouvements « civiques » de la période à venir. Il ne s'agit pas tant de les détruire que de les maîtriser, et donc de les contrecarrer, de façon à canaliser l'économie au service du bien commun de la société et, au-delà, de l'humanité, des différentes sociétés qui composent l'humanité. Ce que je propose donc d'inscrire *positivement*, parmi les facteurs de reconstitution de la *politeia* par delà l'Etat ou plutôt le monopole de l'Etat et la crise de l'Etat, c'est donc non pas la société civile en tant que telle, mais *le différentiel des tendances* au sein de la société civile, en particulier l'affrontement des logiques de l'intérêt public et de l'intérêt privé dont elle est le siège.

La référence à la société civile, entendue comme une sorte de fétiche ou de Schibboleth, a encore un autre inconvénient que nous pouvons essayer de retourner en avantage ou en suggestion positive. C'est d'exclure ou de paraître exclure des formes institutionnelles et des organisations (au sens de l'anglais *agencies*) qui ne sont pas infra-étatiques mais au contraire supra-étatiques. Je pense avant tout ici, non pas ou pas principalement aux « alliances », aux « fédérations » et « confédérations » d'Etats, mais aux organisations juridiques, économiques, écologiques ou sanitaires *mondiales* chargées de la sécurité collective et de la lutte contre le développement inégal, depuis les Nations Unies jusqu'à l'Organisation Mondiale de la Santé et aux Tribunaux Pénaux

internationaux. Naturellement, pour pouvoir inscrire potentiellement au compte des forces constituantes de telles institutions - qui incarnent au moins virtuellement une sorte de « communauté sans communauté » de l'humanité, une instance de régulation des conflits d'intérêts qui ne serait pas fondée sur l'appartenance et sur l'autarcie, mais sur la réciprocité généralisée - il faut pouvoir en envisager une démocratisation radicale dont nous sommes très loin. Car à son tour elle suppose, non pas certes la dissolution de leur lien avec les Etats dont aujourd'hui, pour l'essentiel elles dépendent et elles émanent, mais une sorte d'inversion de la courroie de transmission, donc un pas décisif dans la voie du partage et de la relativisation du concept de souveraineté étatique, à laquelle on voit trop bien quelles puissantes forces vont résister de façon acharnée, voire de façon violente. En d'autres termes, cela suppose que les organisations internationales acquièrent une autorité politique indépendante de celle des Etats, et pour cela enracinée dans des pratiques, des procédures d'intervention, des modalités de coopération, de participation, de délégation de pouvoir, de représentation qui *traversent* le niveau étatique, qui *redescendent* en dessous de ce niveau dans le moment même où, juridiquement, elles s'installent au-dessus, pour rejoindre les populations elles-mêmes et en recevoir une part de leur impulsion.

Je m'arrêterai là pour aujourd'hui, si voulez le voulez bien, en vous remerciant à nouveau très vivement de votre accueil, de l'honneur que vous me faites et de l'occasion que vous me procurez de poursuivre avec vous un travail de réflexion qui touche à nos intérêts communs. Je m'arrête brutalement, et sur une question, ou une série de questions. Je le répète, les composantes de la *politeia* à venir, si cette perspective a un sens, sont disjoints, fragiles, ambigus. Leur configuration actuelle ne dessine encore aucune « constitution » (au sens de *syntagma*), et peut-être au fond n'est-elle destinée à la préfigurer que de façon tendancielle, toujours imparfaite, à l'infini, donc dans une lutte toujours recommencée. Mais elles sont là.

Par Étienne Balibar

Notes :

(1) Francis Wolff : article « Polis », in B. Cassin et al., *Vocabulaire Européen des Philosophies*, Editions Le Seuil/Le Robert, Paris 2004, pages 961-964.

(2) Sans doute n'est-ce pas un hasard si ce « renversement » de la formulation traditionnelle des « droits de l'homme et du citoyen » est venu, dans son énoncé philosophique, d'une femme, au surplus grande lectrice des Grecs et de leur opposition entre *nomos* et *phusis*.

(3) Dans la forme urbaine médiévale et renaissante, le principe de la citoyenneté à l'ancienne a survécu comme exception : voir les étonnantes analyses de Max Weber à propos de la ville, qu'il définit comme une forme de « domination illégitime », c'est-à-dire une institution du pouvoir sans transcendance, toujours exposée à l'imminence de l'insurrection.

(4) Voir sur ce point le Chapitre I de son livre *Le pouvoir constituant*, traduction française PUF, Paris

(5) E. Balibar : « Sur la « constitution » de l'Europe. Crise et virtualités », in *Le passant ordinaire*, juin-septembre 2004 (rééd. in *Europe Constitution Frontière*, Editions du passant, Bordeaux 2005).

(6) On pourrait évidemment se demander ici (mais il faudrait naturellement un développement spécial) si à beaucoup d'égards la catégorie de la « multitude », telle que l'emploie aujourd'hui Negri et Hardt, n'est pas une simple radicalisation et idéalisation de cette réponse,

comme le suggère sa symétrie avec la notion de *l'imperium*. Ce qui s'oppose cependant à une lecture aussi simple, c'est le fait que Negri et Hardt inscrivent dans leur notion de multitude une *division* de la société civile entre forces constituantes et formes sociales imposées par le développement capitaliste, anticipant donc sur la critique que j'esquisse ci-dessous : c'est ensuite le fait que pour eux « l'empire », auquel s'oppose (« résiste ») la multitude, n'est pas une structure purement « privée », mais englobe l'Etat (même si, fondamentalement, conformément à une tradition marxiste à laquelle, sur ce point, Negri et Hardt sont entièrement fidèles, celui-ci n'est guère plus qu'une *fonction* de la structure capitaliste) ; enfin, c'est le fait que le principe de la « résistance » et de la « puissance » propre à la multitude est finalement cherché *en deçà* des rapports et des institutions constitutifs de la « société civile », dans une « ontologie des forces productives » à caractère vitaliste.