01 2011

Construire le commun : une ontologie

Judith Revel

La question de la forme que peut prendre une subjectivité, qu'elle soit singulière ou collective, est politique avant même qu'on s'interroge sur la nature des *subjectivités politiques* en tant que telles. Politique, elle l'est à double titre : parce qu'elle implique qu'on interroge son propre temps et qu'on exige de celui-ci, à la fois par différenciation d'avec un passé qui n'est plus et par diagnostic d'un présent auquel nous participons, des catégories à la hauteur de ce qu'il nous donne à penser ; et qu'elle sous-entend que si des formes – de représentation, d'organisation, d'agencement, d'identification, d'objectivation… - sont toujours historiquement localisées, c'est-à-dire déterminées, et qu'elles possèdent en vertu de cette historicité une date d'émergence, alors, elles doivent aussi posséder, en un horizon hypothétique, une date de disparition.

De tout cela, la pensée contemporaine a longuement débattu dans les dernières décennies. Il y a bien longtemps que la « mort de l'homme » qui clôturait *Les mots et les choses*, en 1966, n'émeut plus personne : parce qu'à l'anti-humanisme supposé de Foucault, on a peu à peu substitué la conscience plus large d'une historicité générale des systèmes de pensée. Qu'on se soit, plus récemment encore, reconnu ou pas dans la notion somme toute très ambiguë de « post-modernité » importe peu : l'enjeu est avant tout de

comprendre à quel point notre actualité ne peut aujourd'hui faire l'économie d'une nouvelle grille conceptuelle, parce que si nous voulons penser le monde – et nous-mêmes au sein de ce monde-là –, il faut penser le changement irréductible qui l'affecte.

Ce préambule nous semblait nécessaire afin de rappeler à quel point la question de l'histoire et celle du changement sont liées. Ne pas penser le changement – c'est-à-dire la discontinuité entendue comme transformation radicale -, c'est renoncer à l'histoire. Et refuser l'histoire, c'est affirmer que quelque chose, en vertu de sa nature ou de son statut, excède les déterminations historiques ; qu'il y a donc, comme fondement ou comme principe, comme transcendance ou comme vérité révélée, comme instance supérieure ou comme poussière d'éternité, quelque chose qui échappe à l'historicité des choses de la nature. Cela s'appelle la métaphysique. Or nous posons le refus de tout présupposé métaphysique. Les formes conceptuelles dans lesquelles ont été pensées les subjectivités politiques – et dans lesquelles nous avons appris à penser tout court – ne sont pas valables de toute éternité et pour toujours ; et si nous sommes désormais capables de dire l'histoire de concepts comme ceux d'État-nation, de peuple, de frontière, de citoyen, ou de souveraineté à l'époque moderne, il faut de la même manière s'interroger sur la validité de leur actualité.

C'est là que les problèmes commencent. Nous sommes en général d'accord pour reconnaître – nous pourrions dire, pour des raisons de commodité : depuis 1968 ; ou encore depuis ce mois de novembre 1989 dont nous célébrons cette année le vingtième anniversaire et qui, dans l'écroulement du Mur qui en marqua la date, fut aussi l'écroulement d'une manière de se représenter le monde ; mais la justification de la périodisation demanderait à elle seule un autre texte... - le passage à une autre grille de « découpage » et d'intelligibilité du réel, à une autre grammaire

politique. Nous sommes en revanche bien moins enclins à nous accorder sur la manière dont il faut concevoir cette grille. Nous aimerions alors nous arrêter sur trois éléments qui sont peut-être les plus saillants, et qui en sont en général l'occasion de discussions assez vives (on nous passera l'euphémisme). Ces trois éléments sont : l'identification de l'émergence de nouvelles formes de subjectivité comme processus créatif ; la qualification de ce processus comme ontologie ; la critique virulente des formes modernes à travers lesquelles a été pensée l'universalité – et la formulation d'une autre idée de ce que l'on peut entendre par « universel » : le commun.

1. S'inventer soi-même.

On nous excusera de procéder de manière extrêmement grossière. Il existe deux manières de concevoir le changement dans l'histoire. L'une renvoie aux effets d'un déterminisme plus ou moins radical, ou à ceux d'une volonté supérieure plus ou moins intelligible, les aléas de la vie terrestre ; l'autre croit n'y voir que la main laborieuse et inégalement inspirée des hommes. Dans le premier cas, le changement est subi; dans le second, il est agi. Bien entendu, ce choix n'existe pas en tant que tel, et les deux modèles se « panachent ». Il n'en reste pas moins qu'entre une pensée du déterminisme historique et une pensée où les hommes seraient libres d'inventer leur monde, souvent, on se trouve pris au piège. Pour rendre compte d'un processus qui permettrait aux hommes de s'inventer – c'est-à-dire de décider des rapports qu'ils entretiennent tout à la fois avec eux-mêmes et avec les autres, des modes de vie qu'ils veulent mettre en pratique, des formes expressives qu'ils veulent expérimenter, des modes d'agrégation et d'organisation qu'ils veulent réaliser entre eux -, certains philosophes ont été obligés d'abandonner en cours de route l'histoire. Si invention il y

a, s'il faut affirmer l'irruption d'une discontinuité puissante (par exemple une nouvelle manière de se produire comme sujet), c'est parce qu'on a au préalable mis entre parenthèses l'idée que cette discontinuité était le produit d'une histoire. Qu'on appelle alors « événement » cette césure radicale, et voilà qu'on désigne aussitôt non pas une discontinuité *historique* mais le point où l'histoire se brise net, s'arrête. L'événement, c'est précisément pour de nombreux penseurs actuels – chacun reconnaîtra ici qui il veut – ce qui excède l'histoire, ce dont l'histoire ne peut rendre compte. C'est l'irruption de ce qui ne peut être historicisé au cœur de l'histoire elle-même. Cet événement spécifique qu'est l'émergence d'une forme de subjectivité politique nouvelle ne déroge pas au modèle : inutile de parler de subjectivation, de s'interroger sur les modalités d'un processus de formation complexe qui produirait quelque chose comme une nouvelle forme de rapport à soi et aux autres : ce dont on parle est une épiphanie. Difficile, cependant, de construire sur une semblable analyse les présupposés d'une pensée politique, à moins de s'en remettre à l'attente de ce qui, par définition, n'est pas prévisible – et, souvent, pas même compréhensible. Le prix à payer du dégagement total hors de l'histoire, le paradoxal écot d'une liberté radicale de l'invention de soi, c'est l'attente passive de ce qui doit se produire et, un jour ou l'autre, *advenir*. Des messianismes post-modernes aux nouvelles esthétisations du hasard, de la théorisation des marges aux pensées de l'irréductibilité événementielle, les variantes sont nombreuses. Lors de la célébration récente des quarante ans de 68, on a ainsi assisté à toute une série d'interprétations qui, étant d'accord pour reconnaître dans les événements de mai des modalités de « prise de parole » - pour reprendre la belle expression de Michel de Certeau – nouvelles, en déduisaient immédiatement l'impossibilité à réintégrer « l'événement 68 » dans sa propre histoire. Pour affirmer la nouveauté, il fallait au préalable avoir suspendu l'histoire.

À l'extrême inverse, il y a l'idée d'un déterminisme violent, puissant, qui remettrait lourdement en cause la possibilité que nous avons d'infléchir nous-mêmes le cours des choses et la forme de notre propre subjectivité. Là encore, deux possibilités : soit le déterminisme est saturé –nous ne sommes que le pur produit d'une histoire qui ne nous laisse aucune marge ; soit le déterminisme laisse malgré tout jouer dans ses mailles un certain espace, qu'il s'agit donc d'investir et de qualifier. Dans le premier cas, nous n'avons de sujets politiques que le nom ; et plus que d'un état politique, il serait opportun de parler d'un état de domination. Dans le second, la possibilité d'agir sur les conditions qui nous font être ce que nous sommes – et le politique entendu comme espace de modification et d'organisation de ce que nous sommes – semblent au contraire praticables.

Or si nous ne garantissons pas à cette possibilité d'agir la latitude d'une *invention* possible au cœur même des déterminations historiques, nous sommes condamnés à ne nous définir que par réaction face à ce qui est : une inflexion de l'existant ; et pour peu que l'on veuille lire l'histoire pour ce qu'elle est effectivement - un entrelacement complexe de rapports de pouvoirs -, nous serons donc, au mieux, un contre-pouvoir. Le caractère spéculaire, binaire, des sujets politiques pris dans des rapports de pouvoir (opprimés/oppresseurs, prolétariat/bourgeoisie, classe laborieuse/classe oisive etc) – est évident : cela ne signifie pas que la réalité de l'oppression et les différences de classe n'existent pas, mais que la manière dont on a conçu bien souvent l'existence des sujets (et singulièrement des sujets en lutte) reposait sur une structure qui, à chaque position d'identité dominante, rapportait son *autre*. *L'autre du même* était ainsi défini et identifié dans son unité de renvoi, dans son génitif, dans sa fonction de double inversé. Oppressés *par quelqu'un*, en lutte *contre quelqu'un*, opposés *au*

pouvoir de quelqu'un : qu'espérer, sinon le renverser et prendre sa place ? Le problème du contre-pouvoir, c'est que s'il déplace les lignes, il ne les dénature pas. Tout au plus, il prend le Palais d'Hiver. Or un contre-pouvoir, ce n'est jamais qu'un autre pouvoir – parfois plus sympathique, parfois, au moins provisoirement, moins injuste, mais un pouvoir *quand même*. Alors : les formes dans lesquelles peuvent s'organiser les sujets politiques ne sont-elles vouées qu'à cela ? Ou est-il possible d'imaginer d'autres manières de se produire comme sujets, qui échapperaient à ce cercle dialectique et rouvriraient ailleurs l'espace du politique ? Il faut pour cela faire crédit aux subjectivités d'une dissymétrie par rapport au pouvoir. C'est sur la nature de cette dissymétrie qu'il faut se mettre d'accord.

2. La politique : une ontologie.

Foucault a formidablement montré comment le pouvoir ne pouvait pas ne pas présupposer la liberté des hommes : parce que le pouvoir, c'est, pour reprendre ses mots, une « action sur l'action des hommes ». Cela prend la forme d'une captation, d'un infléchissement, d'un assujettissement plus ou moins durs ; mais c'est au sens strict une *gestion*, une manière de diriger et de contenir, de s'approprier et de mettre à profit. Or on ne peut opposer à une gestion une autre gestion : cela ne suffit pas. La possibilité de la dissymétrie est de ce point de vue fondamentale : elle met en jeu le « décrochage » d'une pure logique de la gestion (du côté du pouvoir : de l'exploitation) politique. Si un rapport de pouvoir est une certaine *action sur l'action des hommes*, alors le pouvoir ne *produit* rien. Bien sûr, il engendre des effets, il met au point des dispositifs puissants et impose sa propre rationalité politique ; mais il n'*inaugure* rien. Or dans le conflit, la dissymétrie nous semble passer au contraire par la possibilité de faire valoir la

liberté intransitive des hommes partout – y compris dans les mailles du pouvoir lui-même – comme puissance d'invention, comme matrice constituante, comme processus créatif. Cela n'exclut pas qu'il faille faire valoir *aussi* la nécessité de luttes de libération ; mais cela signifie qu'il n'y a pas libération sans pratique de la liberté. Si nous ne sommes pas capables d'inventer – là où le pouvoir se limite à gérer l'existant –, nous ne pourrons jamais nous défaire de son ombre portée. Cela n'implique bien entendu pas qu'il faille faire l'économie d'une analyse historique des formes qu'il se donne ou de la rationalité qui l'anime ; mais qu'à ce diagnostic nécessaire doit être associée l'idée d'une puissance d'inauguration qui est qualitativement différente du pouvoir lui-même : parce qu'elle produit des formes d'être – des modes de vie, des manières de se rapporter à soi et aux autres, des langages et des affects, des modèles d'organisation et même des institutions – nouvelles.

Cette puissance d'inauguration, cette production de formes d'être nouvelles, c'est ce que certains appellent aujourd'hui une *ontologie*. Il ne s'agit bien entendu pas de dire que toute ontologie est politique, résistante, conflictuelle ; mais que toute politique, si elle se veut résistante, et constituante, doit passer par cette dissymétrie. C'est parce que la résistance est une production – une invention, une création – qu'elle peut être puissante ; c'est parce qu'elle se donne comme excédence, comme écart radical, que sa différence peut être politiquement efficace.

Du point de vue des subjectivités, cela signifie que le processus de subjectivation est en lui-même aussi important que l'obtention de nouvelles formes constituées ; ou plutôt : que l'opposition entre la dimension constituante et la dimension constituée des sujets politiques ne peut plus être faite. Un sujet constitué ne peut être puissant s'il cesse de faire de sa propre vie la matière d'une élaboration qui est précisément au fondement de sa pratique

politique ; à l'inverse, un sujet constituant ne peut pas ne pas se poser le problèmes des formes d'organisation et d'institutionnalisation qui doivent lui permettre de construire une autre réalité politique. L'opposition classique entre institutionnalité du pouvoir et nature anti-institutionnelle de la conflictualité doit donc être dépassée : les processus de subjectivation n'excluent en rien une nouvelle articulation entre la puissance constituante qu'ils donnent à voir et l'invention de formes d'institutionnalisation nouvelles qu'ils requièrent. Plus encore : c'est au contraire à travers le tissage intime de ces deux dimensions, que la grammaire politique de la modernité nous avait pourtant appris à opposer, que peut se réaliser aujourd'hui une sortie effective de la pensée politique moderne.

3. Le commun : un nouvel universel.

De ces subjectivités nouvelles – singulières ou collectives, fragiles ou plus structurées -, l'actualité nous présente aujourd'hui sans cesse les nouveaux visages. Le problème est alors double. D'une part : qu'est-ce qui assure que ces subjectivités puissent se composer entre elles, qu'elles puissent s'agencer, se construire autrement qu'à travers une mosaïque éclatée où seule la dispersion garantirait leur (toujours fragile et instable) cohabitation ? De l'autre : même s'il était possible d'envisager que ces nouvelles subjectivités se composent, qu'est-ce qui nous protège de leur éventuelle dérive vers des formes fascisantes et violentes, là où précisément le vieux fonctionnement de la démocratie moderne semblait nous avoir au contraire prémunis contre ces dangers ?

La condition de possibilité de la communauté – c'est-à-dire, à la lettre, du vivre en commun des différences – a été historiquement garantie dans nos démocraties par l'instauration d'une sorte de

double régime d'existence : d'un côté, la sphère de la communauté au sens propre, c'est-à-dire celle d'une égalité absolue des membres qui la composent ; de l'autre, celle de leurs libertés individuelles, de leurs particularismes, de leurs différences, de tout ce qui pouvait être renvoyé à leur singularité. La sphère du politique a alors été définie comme correspondant à la première dimension, c'est-à-dire à celle du publique ; la seconde a en revanche été qualifiée comme celle de la dimension privée de la vie. Le publique a été, dans sa neutralité à l'égard des particularismes, garanti par la figure de l'État, mais il a présupposé par là même tout à la fois la renonciation de la part des subjectivités à ce qui les faisaient être telles (il faut cesser de faire valoir les droits de la personne pour acquérir les droits du citoyen), et la délégation du pouvoir de chacun à travers la structure de la représentation politique. Le privé a au contraire été qualifié comme cet espace de liberté individuelle qui permettait l'expression des différences, du moins tant que celles-ci ne remettaient pas en cause la forme même de la partition publique/privé, c'est-à-dire qu'elles ne prétendaient pas faire valoir leurs raisons et leurs droits dans l'espace publique ni en enfreindre les règles. Ce court – et bien trop schématique – rappel est nécessaire, parce que c'est précisément tout cela qui est en crise aujourd'hui. On ne s'attardera pas ici sur la crise de la forme-État, sur la toujours plus fragile distinction entre sphère publique et sphère privée de la vie (à l'heure où les dispositifs de gouvernance biopolitique se donnent pour tâche d'assurer la mise au travail de la vie toute entière; à l'heure où la vie elle-même, y compris dans ses aspects les plus intimes, est devenue un enjeu de pouvoir), ou sur le dysfonctionnement répété des mécanismes de la représentation politique dont nous avons, depuis 2002 en France – depuis plus longtemps ailleurs –, eu hélas à enregistrer l'évidence. Ce qui importe en revanche, c'est de souligner que si, historiquement, la possibilité de l'instauration d'une égalité et d'une liberté citoyennes

a pu avoir lieu, c'est à partir d'une dé-subjectivation, ou d'une dé-singularisation de la figure du sujet politique en tant que tel. Or s'il est vrai, comme nous avons tenté de le montrer, que les procédés de subjectivation sont au cœur de la possibilité même de résister, alors on voit mal comment, aujourd'hui, la seule sphère publique (c'est-à-dire la construction d'une espace politique égalitaire obtenu par neutralisation des différences) pourrait en garantir la possibilité.

Certains, conscients du problème, ont tenté d'autres parcours. Puisqu'il était difficile de rendre compte autrement de la consistance d'un *commun politique et démocratique*, ils ont voulu présupposer une co-appartenance de fait, *en amont* de la sphère politique elle-même : des théorisations habermassiennes et néo-kantiennes sur la communauté de raison ou sur la communauté langagière au fondement de la *polis* moderne, aux variations sur la nécessité d'un plan pré-individuel pour fonder le trans-individuel, du retour des universels à la critique néo-métaphysique de l'historicité, les versions sont innombrables. Elles ont cependant toutes en commun de renvoyer à un fondement (ou à une fondation) non questionnée le problème évident de la pensée politique actuelle : la construction du « commun » de la communauté des hommes, c'est-à-dire celle de l'agencement puissant de leurs différences *en tant que différences*.

D'autres encore ont préféré jeter le bébé avec l'eau du bain : si communauté il y a, ce n'est que celle des sans-communauté, et la forme de notre universalité ne peut être, au mieux, que celle de notre particularisme, - ou, au pire, celle de la force et des moyens de notre propre intolérance. Mais il est assez évident qu'on voit mal comment l'on pourrait construire quelque chose comme une nouvelle *polis* démocratique à partir d'une pensée essentiellement privative et soustractive (mettre en commun son propre manque, son absence de communauté, son incomplétude). Certains, enfin,

ont choisi de reprendre les procédés de désubjectivation qui étaient au cœur de la construction de l'égalité politique moderne tout en les détachant de toute référence à un cadre politique et historique précis (et à la figure de l'État) : des pensées de la « troisième personne » aux injonctions à supprimer tous les prédicats du sujet pour en trouver enfin la substantifique moelle, ou aux théorisations de l'impersonnalité comme fondement tout à la fois de ce qui m'est « propre » et de ce qui nous est commun, là encore, les variantes sont multiples.

Il nous semble pour notre part que la résolution du problème du commun des singularités, ou encore une fois du *commun des différences en tant que différences*, ne peut passer qu'à travers une pensée non seulement positive mais affirmative, c'est-à-dire ontologiquement puissante. En d'autres termes : que le problème du commun passe par la reconnaissance de la manière dont peuvent aujourd'hui se composer entre elles les différences à partir de la reconnaissance non pas de ce qui les rend identiques (puisqu'elles ne le sont pas) ou complémentaires (puisqu'elles ne sont pas les parties d'un Tout posé en amont), mais de ce qui, momentanément, ponctuellement, les articule ensemble dans un rapport de forces qui les détermine et dont elles cherchent à se déprendre. Ce passage par la matérialité du conflit semble à bien des égards déterminant. C'est par la reconnaissance d'un commun des enjeux de lutte que la construction de ce commun comme nouvelle forme d'universalité à venir peut se faire. C'est par exemple ce qui se passe dans les luttes biopolitiques pour une redéfinition de ce que peut être une « vie digne », c'est-à-dire une vie socialement, culturellement et politiquement qualifiée : des pans entiers de notre société - des migrants aux chômeurs, aux femmes, aux précaires, aux retraités, aux travailleurs sans logis, et

plus généralement aux exclus de tout poil – semblent, malgré leurs différences, s'y retrouver.

On nous dira : cela reste encore bien vague, et on aura sans doute raison. Il est difficile de rendre compte de la construction *à venir* du commun, et plus facile de le reconnaître là où il se donne déjà : dans la conjonction des luttes de ces deux sujets pourtant historiquement si différents que furent les ouvriers et les étudiants en 1968 ; plus récemment, dans l'entrecroisement des luttes anti-CPE et des mouvements de jeunes de banlieue ; dans l'entrelacement des mouvements de migrants avec la lutte pour la reconnaissance des droits des travailleurs ; dans l'extension d'un devenir-femme ou d'un devenir-précaire du travail à toute la sphère de l'emploi salarié (cadres compris) ; dans la transversalisation d'un certain nombre de revendications, et surtout, dans l'étonnante qualité subjective que ces processus de réinvention de la politique sur d'autres bases obtiennent.

Alors, bien sûr : rien ne nous dit que ces mouvements soient bons par nature, qu'ils ne soient pas le visage encore flou d'une oppression future, d'une violence plus grande encore. Mais de cette violence-là, la politique moderne, avec ses sujets pourtant si garantis par la forme même du contrat, et sa démocratie si solidement enracinée dans la représentation et le suffrage, n'a pas su non plus nous prémunir. Toute l'histoire du XXème siècle n'est qu'une longue litanie de dictateurs arrivés au pouvoir par les urnes, de Parlements investis par la voie démocratique avant d'être voués aux flammes, de peuples souverains assassins, de nationalismes féroces, d'États totalitaires. Misons donc sur d'autres sujets du politique : à la fois parce que l'actualité nous montre – a posteriori, certes – combien ces recompositions de différences, ces métissages et ces translations, ces panachages et ces contaminations, loin de menacer les différences, les rendent plus puissantes – puissantes

ensemble, d'une puissance commune ; et qu'il faut bien relancer aujourd'hui l'espoir d'un vivre ensemble dont il nous reste à inventer les institutions, mais dont nous constatons déjà la richesse. La coopération sociale, la circulation des savoirs, le partage des ressources, la productivité des intelligences mises en relation – en somme, le contraire de la vie nue : la vie politiquement et socialement qualifiée, l'invention de soi et des autres, l'invention de soi à travers les autres – est partout : il s'agit seulement de décider qui gouvernera désormais cette énorme quantité de valeur que nous fabriquons ensemble, et quelles en seront les institutions futures. Un pari pascalien, peut-être : celui d'une nouvelle universalité entièrement à construire, celui d'une politique du commun de tous qui soit aussi une éthique des différences.