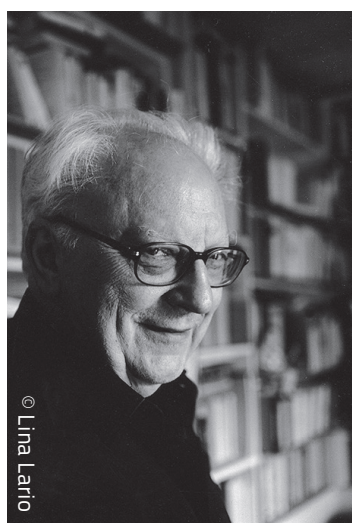


« droit de cité » et citoyenneté dans le contexte de l'Europe et de la mondialisation

Étienne Balibar¹

Entretien avec Christine Delory-Momberger & Valérie Melin

La citoyenneté fait partie de vos thèmes philosophiques majeurs et concerne encore votre dernier livre, Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique. La question des liens entre sujet et citoyenneté est au coeur des préoccupations théoriques et pratiques de la revue Le sujet dans la Cité. Pouvez-vous nous éclairer sur les liens entre la figure du sujet et celle du citoyen ?



Étienne Balibar : Comme j'ai essayé de le montrer dans divers écrits échelonnés sur une assez longue période, en particulier dans ceux que recueille l'ouvrage que vous citez, les mots de « sujet » et de « citoyen », qui font partie de notre vocabulaire politique fondamental et nous permettent aussi d'y articuler des préoccupations morales, juridiques, philosophiques, sont dans un rapport très étrange, à la fois indissoluble et contradictoire. Naturellement, c'est le résultat d'une histoire longue et complexe, qui se dépose dans les langues, et en l'occurrence essentiellement les langues européennes, avec des différences entre elles qui aident à penser différentes modalités

de réfraction d'une tradition commune, qui a été exportée dans le monde entier avec plus ou moins de succès, et qui se retrouve aujourd'hui déstabilisée, ou remise en mouvement, par toute une série de révolutions institutionnelles et culturelles. La transformation de l'Europe, à la fois au point de vue de sa place dans le monde et au point de vue de ses relations internes, nous oblige à essayer de mieux comprendre si nous sommes encore dépendants de cette tradition, et pourquoi.

¹ Étienne Balibar est philosophe, professeur émérite à l'Université Paris Ouest Nanterre et Distinguished Professor of Humanities à l'Université de Californie à Irvine aux États-Unis. Il a publié récemment *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

En partant du mot de « sujet », tel qu'on l'utilise en français ou en anglais, on voit tout de suite qu'il y a un paradoxe : d'un côté il désigne la sujétion, l'assujettissement, la soumission à une autorité ou à un pouvoir, de l'autre il désigne la « subjectivation », c'est-à-dire l'émancipation ou l'acquisition d'un pouvoir de se décider ou de penser par soi-même. On pourrait se dire que c'est un quiproquo, et décider de traiter séparément les deux aspects, voire de les renommer autrement, mais je pense qu'il vaut beaucoup mieux les traiter comme l'indice du fait que la « subjectivité » est par définition une condition ambivalente, toujours prise dans le conflit de deux tendances inverses.

Je m'inspire ici de l'ensemble des débats de la philosophie française de la deuxième moitié du XX^e siècle, mais tout particulièrement de Foucault qui a fait de cette ambivalence le cœur de sa réflexion sur le « gouvernement de soi-même et des autres ». Ce que je cherche à ajouter néanmoins, c'est l'idée que, dans l'histoire comme dans l'actualité, le pivot autour duquel tourne et se renverse la notion du sujet, et qui lui confère aussi une dimension d'universalité, c'est l'appartenance à la citoyenneté. Donc c'est un pivot juridique et politique. Devenir citoyen, en acquérir les droits et les capacités, c'est sortir de la « sujétion », de la dépendance associée à une condition humaine inférieure, mais c'est aussi se percevoir et être perçu comme un « sujet » dans un sens actif, ou comme une « personne » autonome. Tout cela est problématique bien sûr, c'est plutôt une forme symbolique qu'une réalité tangible. Mais je pense qu'il est utile de le mettre en place pour discuter ensuite des rapports entre les dimensions individuelles et collectives, universalistes et communautaires, actives et passives, de la citoyenneté, et comprendre en quel sens celle-ci peut, et même doit fonctionner à la fois comme un horizon d'émancipation et comme un instrument d'assujettissement et d'exclusion, bref comme un champ de bataille.

Vous évoquez l'équation entre nationalité, citoyenneté et souveraineté : pouvez-vous en préciser le sens ? Ce que vous avez désigné vous-même sous le terme de « communautarisme républicain » est-il dépassable ?

Étienne Balibar : Vous avez raison de penser que l'articulation des termes de « nationalité », « citoyenneté » et « souveraineté » fait problème, et qu'il faut remonter à la racine de ces problèmes pour éclairer des phénomènes comme le « communautarisme républicain ». Donc il ne s'agit de rien moins que d'un accident ou d'une dérive marginale, même si toutes les manifestations de ce phénomène ne sont pas également violentes. Mais je pense qu'il faut commencer par insister sur l'énorme paradoxe que représente aux yeux de la plupart de nos concitoyens l'expression que vous employez. Elle sonne comme une véritable provocation, parce qu'ils sont convaincus que les seuls « communautarismes », religieux ou non, sont des particularismes, religieux ou culturels, hérités d'un passé régional qui résiste à ce que, d'un mot-valise extraordinaire, les révolutionnaires de 1789

comme Condorcet appelaient « l'adunation » ou l'unification de la nation, ou du passé colonial prolongé par l'immigration, en face duquel la citoyenneté républicaine incarnerait l'universalisme, qui traite les sujets comme des individus égaux, sinon interchangeables.

Cette provocation est nécessaire, parce que nous avons été conduits par des expériences parfois très douloureuses à prendre conscience du fait qu'en réalité le contre-communautarisme est lui-même un communautarisme, qui peut être tout aussi exclusif et oppressif, et engendrer pour les sujets une sorte de *double bind*, dans lequel ils n'ont le choix qu'entre des sujétions antagonistes. L'exemple de l'application contraignante du principe de laïcité par la République française à l'encontre des jeunes filles porteuses de *hidjab* (quoi qu'on pense d'ailleurs de leurs motivations) est éloquent à cet égard. C'est une variante séculière du principe de l'Église catholique théorisé par Saint Augustin à partir d'une phrase de l'Évangile : « forcez-les d'entrer » (*compelle eos intrare*). Autrement dit, pour libérer les individus des autorités qui briment leur liberté de penser ou d'agir, leur imposent des formes d'oppression dont parfois ils ne sont même pas conscients, il faut exercer une force inverse, au besoin une violence. On n'est pas dans la subjectivation politique mais dans l'assujettissement idéologique.

Mais il ne suffit pas de constater le *double bind*, il faut essayer de comprendre d'où il vient, sinon on n'aura aucune prise sur lui, on ne fera que tourner indéfiniment à l'intérieur, ou on imaginera des sorties utopiques. C'est là que commence le travail philosophique, au sens large du terme. Or il me semble qu'il peut être engagé à trois niveaux différents, tous importants.

L'un est directement historique, singulier : il concerne par exemple la façon dont un « corps politique » déterminé (en l'occurrence la nation républicaine française) est amené à construire la fiction de sa propre universalité et à s'en servir comme d'un moyen d'hégémonie sur des peuples, des cultures, mais aussi des classes, des genres, des « minorités » diverses. Dans l'exemple que je viens de rappeler, il est certain que l'héritage de l'empire colonial et de sa politique « assimilationniste » pèse d'un poids très lourd, justement parce qu'ils se justifiaient à leurs propres yeux par l'idée d'une mission émancipatrice.

Un autre niveau est beaucoup plus abstrait, apparemment intemporel voire spéculatif (un philosophe comme Hegel est ici à mes yeux une référence incontournable) : il s'agit du fait qu'aucun principe universaliste, qu'il s'agisse de la fraternité des hommes ou de l'égalité des citoyens, ne peut être *institué* dans la forme d'une *communauté* sans se particulariser, délimiter un dedans et un dehors, et ainsi entrer en contradiction avec lui-même. Et alors il y a deux attitudes possibles : ou bien utiliser cette contradiction comme le ferment d'une inquiétude permanente de la communauté, qui se sait en quelque sorte « insuffisante » par rapport à ses prétentions, ou bien refouler la contradiction et utiliser la prétention d'universalité comme un moyen de légitimer les exclusions. Dans l'histoire de la citoyenneté, on en revient toujours à ce dilemme.

Entre ces deux niveaux d'analyse, il y en a cependant un troisième, plus institutionnel, que je crois décisif pour les débats actuels sur la « nation », les « frontières », les « droits et devoirs » du citoyen (et de la citoyenne), etc. J'ai écrit, après d'autres, que l'équation de la citoyenneté et de la nationalité était « l'équation fondamentale » de la politique moderne. Cela veut dire qu'on a une communauté à double face : les droits du citoyen – et même les droits de l'homme, lorsqu'ils cessent de représenter une idée purement morale – sont définis et opposables à l'intérieur de la nation et pour ses membres, mais aussi, inversement, la nation se pense avant tout non pas comme une grande tribu ou un héritage commun, mais comme l'institution qui confère à tous des droits civiques – plus tard aussi des droits sociaux. Évidemment, c'est étroitement lié à la forme « républicaine », mais surtout au fait que la souveraineté est passée d'un prince ou d'un monarque de droit divin au peuple lui-même. J'ai appelé ceci ailleurs le « saut périlleux » dans l'histoire de la souveraineté, qui la transforme pratiquement en son contraire : non pas un pouvoir vertical mais un pouvoir « constituant » partagé également entre tous. Mais ce saut est tellement périlleux qu'en pratique les citoyens doivent être enserrés dans toutes sortes de filets : ils redeviennent des « sujets » au sens de la nationalité, de la normalité, de la majorité et de la minorité, etc.

Comment pensez-vous l'opposition entre la citoyenneté comme droit et la citoyenneté comme statut et privilège ? Le glissement de l'une à l'autre est-il inéluctable ?

Étienne Balibar : Excellente question, qui est comme la contrepartie de la précédente. Je crois qu'il est très important de rappeler qu'à l'époque moderne – celle que je suis tenté d'appeler l'époque « bourgeoise », non pas seulement au sens marxiste qui se réfère à la domination d'une classe, mais au sens étymologique dans lequel le bourgeois est aussi le citoyen, comme le montrent les usages de *Bürger* en allemand – une révolution est intervenue dans la conception de la citoyenneté. Au lieu que celle-ci soit seulement définie par une appartenance, comme dans la cité grecque – le cas de Rome est plus compliqué à cet égard –, elle est devenue indissociable de l'égalité et de la liberté en général, qui sont la règle, par rapport à laquelle normalement il n'y a pas d'exceptions. La citoyenneté n'est donc plus un statut exclusif, c'est un droit – ou comme disent les juristes un « droit subjectif ». Comment se fait-il alors que tous n'en jouissent pas ? Et de fait les exceptions sont nombreuses : étrangers, enfants, criminels, anormaux de différentes sortes... À d'autres époques – et les séquelles en existent toujours : femmes, serviteurs ou travailleurs manuels.

Dans mon livre, j'ai pris le risque de soutenir l'idée que les causes ne résident pas, ou plutôt pas seulement, dans le fait qu'un groupe « majoritaire » au sens qualitatif détourne le principe pour défendre ses privilèges, ses positions de pouvoir – même si ce

phénomène existe bel et bien –, mais dans une contradiction plus profonde, plus tragique aussi : le fait que les *différences anthropologiques* de toutes sortes permettent de recréer des inégalités ou des exclusions au niveau de « l'humanité » elle-même, et ainsi au niveau de la « citoyenneté ». Certain(e)s sont moins citoyen(ne)s parce qu'ils/elles sont censé(e)s être « subjectivement » moins humain(e)s... Et quand la citoyenneté redevient exclusive, évidemment elle redevient un statut, même si ce statut est inscrit dans le droit.

Cependant ce qui est frappant ici, c'est qu'il s'agisse, justement, d'une contradiction. En un sens elle est intenable, c'est pourquoi elle n'est pas stable. Ceux qui sont exclus de la citoyenneté comme statut trouvent toujours le moyen de la revendiquer comme droit, même si ce n'est pas aussi facile pour tous (toutes) à toutes les époques. Et même si l'expression même de cette revendication – *vindication* comme disait la grande féministe révolutionnaire anglaise Mary Wollstonecraft – est prise à son tour dans un dilemme permanent : revendiquer l'égalité à l'encontre de la différence, ou au contraire au nom du droit à la différence.

Selon vous, « la citoyenneté n'est pas quelque chose qu'on donne mais quelque chose qu'on construit collectivement et notamment dans les conflits ». Mais ne faut-il pas d'un certain point de vue l'« avoir » pour pouvoir la rendre active ? Vous affirmez que les luttes des sans-papier représentent « (...) des moments privilégiés de développement de la citoyenneté active (ou si l'on veut de la participation directe aux affaires publiques) sans laquelle précisément il n'y a pas de cité, mais seulement une forme étatique coupée de la société et empêtrée dans sa propre abstraction. » Pouvez-vous développer votre pensée ?

Étienne Balibar : C'est le point fondamental à mes yeux. J'aimerais commencer à répondre par la fin, c'est-à-dire par l'exemple des sans-papiers, parce qu'en la matière un discours théorique qui ne s'appuierait sur aucune pratique serait dénué de signification. Les luttes des sans-papiers ont maintenant toute une longue histoire derrière elles. Elles ne concernent, notons-le bien, pas seulement la France mais elles ont trouvé ici des expressions particulièrement éloquentes, peut-être parce qu'elles y ont réactivé à leur façon une longue tradition insurrectionnelle, au sens le plus large et le plus indéterminé du terme. On voit bien que ces luttes sont exposées à de terribles vicissitudes, provoquant des réactions racistes qui peuvent être meurtrières, à la fois du côté de l'État et du côté de la population elle-même (je refuse de me bercer d'illusions à cet égard), mais aussi que d'une certaine façon elles sont indestructibles : non seulement pour des raisons économiques et sociologiques – la population immigrée dont une partie est maintenue dans l'illégalité est indispensable à l'économie, même en période de crise, et elle fait désormais partie de la société, justement en tant que couche discriminée –, mais pour des raisons symboliques, parce que leur « voix » s'est trouvée. À quoi s'ajoute le fait que leurs luttes sont un exemple,

un point de ralliement pour d'autres luttes et un lieu de formation pour de nouvelles générations de militants. Qu'est-ce que cela veut dire, sinon que d'une certaine façon les sans-papiers sont *déjà des citoyens « actifs »*, ou en exercent certaines fonctions importantes, comme en d'autres temps ou en d'autres lieux les ouvriers qui réclamaient le droit d'association et de grève, ou les femmes qui réclamaient le droit de vote puis la parité. Ils ne sont pas au-dehors de la sphère publique, en quelque sorte en train de frapper derrière la porte, mais tout à fait dedans, et en ce sens ils font la « cité » et la refont autrement, même si c'est fragile, réversible, comme toujours en matière de luttes. Leur citoyenneté est « en puissance », aux deux sens du terme.

À partir de là, on peut revenir à la question théorique générale. Dans votre question précédente, vous parlez du « droit à la citoyenneté », ce qui évoque la fameuse formule d'Arendt sur le « droit d'avoir des droits ». Il est très intéressant de voir comment cette formule a évolué au cours des dernières décennies, de façon en partie indépendante des intentions d'Arendt, d'une signification « faible » à une signification « forte ». La signification faible – qui n'en est pas moins importante, en particulier pour répondre à ceux qui croient qu'il pourrait y avoir des droits, ou de la citoyenneté qui constitue leur enveloppe générale, sans institutions et à la limite sans État –, c'est celle qui affirme simplement qu'il faut une communauté de citoyens pour qu'il puisse y avoir une *reconnaissance* de droits, et à la limite une reconnaissance de la personnalité humaine des individus. Mais la signification forte, c'est celle qui montre que, dans la revendication de droits nouveaux, surtout des droits qui ont une portée universelle, c'est-à-dire qui critiquent une appropriation « privée » de la citoyenneté ou une exclusion fondée sur des clivages au sein de l'espèce humaine, la définition même de la communauté des citoyens doit changer. Plus que de reconnaissance par une communauté existante, il s'agit d'invention d'une nouvelle communauté, qui est l'oeuvre commune de nouveaux « concitoyens ». Et il est très important aussi, du point de vue des modes de subjectivation impliqués dans cette transformation, que la *reconnaissance des droits* soit toujours, en dernière analyse, dirigée vers les individus, alors que la *conquête des droits*, ou leur invention, est toujours une lutte collective.

Vous posez la nécessité de moments insurrectionnels : il s'agit selon vous d'imposer la reconnaissance. Comment la revendication des pauvres, des sans-parts à bénéficier des attributs de la communauté peut-elle se construire ? Comment peut-elle déboucher sur des droits effectifs ? Comment le travailleur aliéné, le prolétaire au sens strict, le chômeur, celui qui ne possède même plus sa force de travail puisqu'il ne peut plus l'échanger, peut-il être un citoyen actif ? Dans le contexte historique actuel, les mouvements de contestation ont du mal à influencer durablement la politique (mouvement pour les retraites, « Occupy Wall Street », mouvement en faveur des sans-papiers). Face à la résistance des politiques devant les mouvements sociaux, une désespérance s'installe. Plutôt que le désespoir prenne une forme collective visant à l'insurrection, on constate un repli sur soi qui débouche sur le suicide. Qu'en est-il alors véritablement de l'insurrection, de l'insoumission inséparable de la citoyenneté active ?

Étienne Balibar : Je comprends très bien ce que vous dites de la désespérance, je n'ai pas du tout l'intention de tenir un discours abstraitement « insurrectionnel », qui apparaîtrait soit comme une récitation de formules militantes soit comme un idéalisme quasi-religieux, même exprimé en langage philosophique sécularisé. Je suis encore suffisamment marxiste pour savoir qu'en politique tout tient aux conditions, comme disait toujours Althusser, et il y a des conditions très défavorables à telle ou telle lutte, surtout quand elle devient essentiellement défensive, pour empêcher le démantèlement de droits acquis plutôt que pour en imposer de nouveaux. Mais d'abord, en politique, le déterminisme n'existe pas, les situations qui paraissent sans issue se renversent très soudainement, comme le montrent les exemples même que vous évoquez. Ensuite le terme d'insurrection, je le répète, a un sens très général : il ne se réfère pas seulement à des épisodes révolutionnaires – et encore moins à des révolutions qui sont des conquêtes du pouvoir d'État par la violence – ou à des moments d'insoumission et de désobéissance civile, bien que ceux-ci aient une grande valeur symbolique, mais à toutes les façons que peuvent avoir des citoyens, et même des citoyens à venir, de réclamer plus de liberté et plus d'égalité sans attendre que celles-ci leur soient octroyées par un pouvoir d'État bienveillant, un « bon gouvernement ». Et enfin le propre de toute pratique insurrectionnelle en ce sens est de constituer par elle-même une expérience de liberté vécue, extrêmement précieuse, parfois exaltante, que tous les militants d'une cause émancipatrice ont connue. On pourrait dire en reprenant la formule fameuse d'Étienne de La Boétie qu'elle abolit la « servitude volontaire », et c'est peut-être cela qui par excellence caractérise le sujet comme « citoyen actif ».

La politique peut se définir comme le moment où la logique d'une domination légitimée socialement et son ordre policier rencontrent la logique démocratique et son pouvoir d'interpellation. On peut considérer alors qu'il n'existe pas toujours de la politique dans la société. À quelles conditions peut-elle y prendre véritablement sa place ? Quelle dialectique entre les deux logiques, celle de la police et celle de la politique dans le contexte historique particulier de notre époque où l'on peut considérer la gouvernance européenne comme une sorte de super-police ?

Étienne Balibar : Il me semble deviner que, derrière la formulation de votre question, il y a le désir d'une confrontation avec les positions de Jacques Rancière, ce que je trouve en effet très opportun et éclairant. C'est lui qui, à partir de ce grand livre *La Méésentente*, reprenant certaines analyses de Foucault sur les formes modernes de la gouvernementalité, mais les exploitant à sa façon, a relancé toute la philosophie politique sur la base d'une proposition égalitariste très radicale. Déjà à l'époque, nous avons discuté des conséquences que cela implique pour penser la subjectivité politique. Je crois que Rancière a absolument raison de penser la démocratie, non pas comme un « régime » spécifique qui serait fondé sur une

forme de constitution déterminée, mais comme une exigence irréductible dont tous les régimes doivent tenir compte. À un certain moment, il a caractérisé cette exigence comme celle de la « part des sans-part », une formule qui a fait le tour du monde, ce qui prouve bien qu'elle touche quelque chose de fondamental. Puis il a davantage insisté sur l'idée du « pouvoir de n'importe qui ». La première formule a l'avantage de faire comprendre aussitôt pourquoi le refus de l'exclusion est le critère de la politique démocratique, qui pour Rancière est la politique tout court, mais elle a l'inconvénient de constituer encore une « catégorie », même si c'est la catégorie surnuméraire, qu'on peut être tenté de transformer en nouvelle « classe universelle » (comme le prolétariat chez Marx, aujourd'hui les sans-papiers, ou les immigrés, les nomades, etc.). La seconde formule a l'avantage de mettre au coeur de la discussion sur la démocratie le problème de la « capacité » et de l'« incapacité », qui depuis les origines double celui de la propriété, et de faire comprendre pourquoi la critique de la politique est inséparable de celle des institutions éducatives, qui fonctionnent comme instrument de sélection des élites politiques et par conséquent transforment la démocratie en oligarchie. Elle porte le fer dans la contradiction des pratiques qui se donnent comme idéal la formation universelle du citoyen et confortent en réalité le mythe de « l'ignorance du peuple », qui est au coeur de ce que vous appelez la police. Mais elle a l'inconvénient de pousser certains de ses lecteurs – dont Rancière s'est lui-même distancé – dans la voie d'un « spontanéisme » de principe, comme s'il suffisait de renverser les institutions en leur contraire pour restaurer la politique. Ce problème ne concerne pas seulement la gouvernance européenne, mais il est vrai qu'il devient névralgique au moment où celle-ci installe au-dessus de la classe politique nationale une deuxième couche d'experts et de politiciens professionnels qui sont apparemment déliés de toute obligation de rendre compte de leur gestion auprès de quelque « peuple » que ce soit, puisque, comme on ne se lasse jamais de nous le répéter, « il n'y a pas de démos » au niveau européen.

Au-delà des discussions sur l'usage des différentes formules de Rancière, le point de différence le plus net entre nous – qui conduira peut-être à ce qu'il récuse complètement l'usage que je fais de sa thèse sur la démocratie – réside justement dans le mot de « dialectique » que vous employez. Je ne pense pas qu'il l'accepterait. Mais, pour ma part, je pense en effet que, si les institutions comportent une tendance intrinsèque à ramener la politique dans la police, le peuple dans l'État, la citoyenneté dans le statut ou la catégorisation hiérarchiques – ce qui m'a conduit un jour, vous vous en souvenez, à avancer l'idée qu'il y a une « espèce d'avance inéluctable de la production de l'autorité sur l'organisation de la citoyenneté » –, il y a aussi une tendance inverse, ce que j'appelle « une virtualité d'insurrection dans toute institution », en tout cas toute institution qui comporte une référence fondatrice à l'égalité. C'est le fond de mon insistance sur la citoyenneté, sur les deux mouvements inverses, concurrents, du devenir-citoyen du sujet et du devenir-sujet du citoyen, alors que Rancière me semble évacuer l'ambivalence, la contradiction inhérente

à l'idée du sujet, et voit dans le privilège du « citoyen » une des formes de domestication de la démocratie. Du coup je suis amené à faire fond sur un autre aspect de la pensée de Foucault, qui me paraît justement indissociable d'un mode de pensée dialectique, celui qui articule pouvoir et résistance, dans une conflictualité sans fin. Et j'attache une grande importance à certaines formules de Max Weber définissant la démocratie comme « la domination illégitime », c'est-à-dire comme le régime politique paradoxal dans lequel la contestation est aussi « probable » que l'obéissance, ou le consensus. Cela veut dire que la politique ne comporte pas de garantie, qu'elle est essentiellement « précaire » elle-même, ou qu'elle ne peut pas répondre à l'institutionnalisation de la précarité sociale sans faire resurgir le risque politique. Et, évidemment, c'est ce qui fait peur, même à ceux qui se révoltent.

La citoyenneté fondée sur le droit de résidence est-elle la seule modalité possible de reconstruction d'une citoyenneté confisquée ? Comment le droit de résidence se construit-il comme un droit à « prendre part à » ? Comment les sans-papiers, les gens du voyage par exemple peuvent-ils se l'approprier ? A quelles conditions sociales, politiques, économiques, culturelles ce droit de cité peut-il se construire pour ceux qui sont des prolétaires au sens strict selon votre expression ? Vous affirmez que « la frontière n'est pas seulement géopolitique mais subjective, culturelle, idéologique. » Que signifie « la démocratiser », en « négocier le franchissement » ?

Étienne Balibar : La citoyenneté de résidence n'est évidemment pas à mes yeux le seul aspect de ce que vous appelez « reconstruction d'une citoyenneté confisquée », bien que, prise au sens étendu, elle permette de relier entre elles des exigences hétérogènes, à la fois globales et locales, culturelles aussi bien que juridiques, disons pour fixer les idées quelque chose qui relève de ce qu'Henri Lefebvre avait appelé le « droit à la ville » et quelque chose qui relève du « droit de cité », donc de ce que j'appelais tout à l'heure la construction d'une communauté politique à partir de la « con-citoyenneté », ou de l'action commune de ses membres. Mais il faut à mes yeux des précisions importantes. D'abord, dans la mesure où le monde dans lequel nous sommes entrés aujourd'hui irréversiblement est celui de la mobilité des individus et des groupes – une mobilité qui ne se résume pas à « l'immigration », et moins encore à l'immigration « illégale », mais dont celle-ci révèle le caractère extraordinairement sélectif, violemment discriminatoire –, il faut associer la question du droit de résidence avec celle du droit de circulation. Ce qui est d'ailleurs très intéressant à cet égard, c'est que si on lit bien des textes comme la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1848, dont l'arrière-plan est constitué par l'explosion dramatique des phénomènes de déplacements de populations, de réfugiés et finalement de génocides, on voit que cette double exigence y est présente, en particulier sous la forme du « droit à la nationalité » et du « droit de changer de nationalité ». Mais comme ce sont les États-nations qui ont été chargés d'appliquer et d'interpréter ces principes, ils en ont pris ce qui

était compatible avec leur souverainisme et éliminé tout le reste, c'est-à-dire l'essentiel, la liberté. Cela continue aujourd'hui sous prétexte qu'il n'y a pas de droit sans conditions, sans régulation. Mon idée, c'est qu'on ne peut pas faire autrement aujourd'hui que de remettre les choses à l'endroit, c'est-à-dire de faire passer l'universalité du droit avant les limitations pragmatiques de sa mise en oeuvre, dont la plupart sont arbitraires ou ne correspondent qu'à des intérêts de classes privilégiées.

C'est ici que la question des frontières devient capitale. La frontière est par excellence le lieu de cristallisation de la souveraineté de l'État national et impérial. Elle illustre parfaitement l'idée schmittienne d'une situation d'exception qui serait la condition même de « l'ordre ». En d'autres temps, à l'époque des discussions sur la mise en place de l'espace Schengen, qui constituait une tentative pour « mutualiser » au niveau européen le contrôle policier des mouvements migratoires, j'avais écrit que la frontière est non seulement une institution discrétionnaire comme la police (au sens ordinaire), mais une sorte de condition anti-démocratique pour l'exercice de la démocratie elle-même, dans le cadre national. Et j'avais aussi essayé de comprendre, à un niveau anthropologique, pourquoi la frontière est toujours « double », à la fois « extérieure », tracée sur les cartes ou matérialisée sur le terrain par des postes frontières – à l'occasion, des murs ou des rideaux de fer –, et « intérieure », comme disait Fichte, c'est-à-dire constitutive de la conscience que les citoyens ont de former une communauté, de partager une même culture – à l'occasion, une même race, avec ou sans le nom. On retombe ici sur le problème des rapports entre institution et politique. Comment démocratiser les frontières, ce qui veut dire les priver autant que possible de leur rôle policier sans les supprimer purement et simplement, ce qui à mon avis ne conduirait qu'à des formes de contrôle beaucoup plus arbitraires encore, utilisant les moyens technologiques sophistiqués du marquage individuel, et aurait aussi le grave inconvénient de faire disparaître la notion de *l'étranger*, une notion essentielle à la civilisation humaine à condition de ne pas se confondre avec celle de *l'ennemi* ? Il n'y a aucune solution simple à une question de ce genre parce qu'il faut beaucoup de conditions à la fois, dont nous pouvons penser qu'il sera très difficile de les réunir – mais il y a d'autres exemples dans l'histoire d'institutions autoritaires qui ont été défiées sur leur propre terrain, que ce soit du côté de l'organisation du travail ou de l'administration de la justice. Je crois qu'on peut dire quand même que le principe général c'est le rétablissement de la réciprocité : il faut que ceux qui traversent les frontières aient des moyens de contrôle sur leur utilisation, y compris par l'intermédiaire d'associations, d'organisations de défense des droits de l'homme ou même de gouvernements, alors qu'aujourd'hui chaque État impose la loi de protection de ses propres frontières d'une façon absolue, même les États pauvres ou faibles trouvant ici le moyen de faire étalage d'une « puissance » dérisoire. La réciprocité, c'est quelque chose de plus que l'hospitalité, dont Kant avait fait le critère du « droit cosmopolitique » dans un texte célèbre de 1795, *Vers la paix perpétuelle*. C'est une forme pratique d'internationalisme qui correspond à ce qu'est devenue la société

d'aujourd'hui.

Et par là nous revenons encore à la question du sujet politique. Vous avez raison de me rappeler mes usages de la notion de prolétariat. Il ne s'agit pas seulement d'une allégeance formelle à la tradition marxiste, il s'agit du fait que la crise de l'État social et le développement de la mondialisation néolibérale ont reconstitué à une échelle massive cette condition qui, selon Marx, était d'abord caractérisée par l'insécurité généralisée de l'existence qui met les hommes à la disposition et à la merci du capital – ou peut-être l'ont tout simplement rendue visible à nouveau. Mais la différence que je crois pouvoir marquer avec les conséquences qu'en tirait Marx, c'est que le sujet politique auquel nous devons penser aujourd'hui n'est pas défini à partir d'une situation d'aliénation ou d'exclusion simple, homogène. Il est, je crois, nécessairement complexe, hybride, relationnel. Je suis tenté de dire qu'il surgit, dans une figure plus ou moins durable, chaque fois que des « con-citoyennetés » se forment à cheval sur les frontières, non seulement les frontières géopolitiques, mais les frontières sociales, culturelles, les différences anthropologiques. C'est-à-dire chaque fois que des individus qui ne sont pas *semblables*, encore moins identiques, rangés sous la même catégorie, trouvent un intérêt à se battre ensemble, inventent une « cause commune » qui, pour chacun d'entre eux, est d'abord la « cause de l'autre ». Je reprends intentionnellement une formule dont Rancière, que nous évoquions tout à l'heure, s'était servi pour décrire ce qui avait fait la nouveauté des mobilisations anticolonialistes dans les années de la Guerre d'Algérie. Non seulement le sujet politique est un « nous » et non pas un « je », non seulement il est construit et jamais donné, mais il anticipe sur une diversité vivante que l'État écrase ou instrumentalise.