

Nos sœurs, nos potes
Deux figures clandestines dans la fraternité républicaine
Joseph Romano

A la mémoire de Mohammed Benchaou et Younes Nait-Slimane

« Sans esclavage pas d'Etat grec, pas d'art et de sciences grecs ; sans esclavage, pas d'Empire romain. Or, sans la base de l'hellénisme et de l'Empire romain, pas non plus d'Europe moderne. Nous ne devrions jamais oublier que toute notre évolution économique, politique et intellectuelle a pour condition préalable une situation dans laquelle l'esclavage était tout aussi nécessaire que généralement admis ».

Friedrich Engels, 1878, *Anti-Dühring*, (M.E. Dühring bouleverse la science), Traduction d'Emile Bottigelli, Editions sociales, 1950, p. 213.

Cette réflexion a pour origine un triste événement, "l'attentat de Port Royal" de Décembre 1996. De cet attentat et parmi d'autres victimes, deux étudiants sont morts, Mohammed Benchaou, Younes Nait-Slimane. Les responsables de l'université de Paris 13, où ils étudiaient, nous ont invité à réagir et à nous saisir - je cite la lettre du président de cette université - "de la meilleure arme dont on dispose" qui est "l'affirmation des valeurs qui nous lient, qui sont nées avec la République et dont l'université est un dépositaire naturel". "Face à cet acte de barbarie sans nom, le mouvement de solidarité dépasse de beaucoup l'émotion d'un moment. Il est l'expression d'une réelle fraternité fondée sur des valeurs communes", nous écrivait encore Jean-François Méla. Réfléchir, échanger, débattre publiquement sur le thème "République et fraternité", telle était l'invitation adressée le 18 Mars 1997 à toutes les universités de France. C'est cette réflexion à laquelle j'ai accepté de participer que je souhaite prolonger ici.

Le temps des discours enflammés sur la République est assurément bien loin. *La République*, que n'a-t-on dit et écrit, qui n'a-t-on rallié dans l'enthousiasme de ses promesses, que n'a-t-on fait en son nom[1]? Il est, à vrai dire, sans doute peu de termes dans le langage politique qui aient charrié autant de passions mais aussi tant de significations différentes, d'affrontements, de divisions, d'ambivalences et, pourquoi le taire, tant de tromperies, d'illusions. Si l'on s'efforce de se défaire de cette vision bien souvent attachée aux "vieilles barbes", ou plus nettement si l'on conçoit bien que la République ne saurait être l'apanage exclusif d'un groupe ou d'un parti politique, elle est peut-être aussi, parmi quelques autres, le mot, le support irremplaçable, le ressort d'une espérance collective forte. Plus encore, par delà bien des luttes fratricides, la République, l'idée républicaine, ne portent-elles pas la perspective toujours accessible d'une certaine unité (non pas unanimité ou consensus), unité certes fragile, mais unité d'où il est peut-être opportun de repartir - ne serait-ce que pour la re-fonder - unité dont il est peut-être nécessaire de se ressaisir, en particulier quant on souhaite faire retour sur l'un des piliers de la devise républicaine française, la fraternité ?

Du mythe républicain et de l'impensé de la fraternité

Comme l'a admirablement analysée Claude Nicolet, *l'idée républicaine* s'inscrit dans une histoire singulièrement complexe, mais aussi une histoire à "faire", - une "opération" historique qu'il s'est en partie efforcé de construire[2] - qui doit dès lors affronter la multiplicité des "messages implicites" qui constituent la politique en particulier autour de ce que l'historien appelle des "mots voyageurs" comme ceux de "nation", "démocratie", "révolution" et bien sûr celui de "république". Nous retiendrons ici avec lui le poids historique de la naissance du courant républicain en France dans l'immédiat après Révolution. "Le 10 Août 1792 au soir, écrit C. Nicolet, la France n'a plus ni monarque ni monarchie. Le 22 Septembre, la République est proclamée, et sous ce nom, inchangé jusqu'en 1805, cet immense pays, à travers mille terribles crises, n'en subsistera pas moins, et fondera l'avenir. Dès lors, le mot République n'a plus seulement sa valeur étymologique ou utopique : tout au contraire, il se charge d'une véritable sédimentation de significations historiques diverses, ce qui lui donne à la fois une valeur concrète, vérifiable en quelque sorte - puisqu'il évoquera de la façon la plus précise un moment de l'histoire de la France et du monde -, et une imprécision redoutable. Il y aura presque autant de "républiques" que d'étapes politiques de la crise révolutionnaire, autant en tous cas que de constitutions projetées (par exemple la constitution "girondine"), votées (la constitution "montagnarde" de 1793), ou appliquées (celle de 1795)"(p.28-29).

C'est dire - d'emblée - que la question républicaine se décline au pluriel ; considérer donc des doctrines républicaines car ce sont bien des acceptions différentes sinon contradictoires qui vont circuler tout au long de l'histoire. Toutefois, C. Nicolet s'efforcera de montrer, par delà le foisonnement lexicographique, la "profonde unité" de la République ; surtout, l'historien s'attachera à préciser que, du côté des hommes politiques, des journalistes ou des penseurs, la République contient "une valeur en quelque sorte idéale et eschatologique: la république projetée, toujours en gestation, toujours attaquée et toujours recommencée" ; elle est donc double, "à la fois, une réalité institutionnelle (...) et une doctrine, ou un "esprit", qui n'est en quelque sorte jamais réalisé, toujours en devenir"(p.30). C'est peut-être alors cette promesse, cette terre promise, qu'il nous faut reconsidérer pour nous défaire de ce sentiment qui confine souvent à l'incongruité totale quand on souhaite faire escale au port de la République.

D'aucuns et pour cause, la masse des laissés pour compte des temps modernes, ce peuple que Jacques Rancière nomme les sans-part c'est-à-dire ceux-là mêmes qui ne comptent pas ou plus aux yeux de l'Etat[3], qu'entendent-ils d'une République qui les méprise et les ignore et qui - de fait - les exclut de la politique, les exclut des affaires publiques ? Plus largement encore, la vie concrète, sur la terre des pratiques sociales et politiques, depuis Novembre 1995 n'a-t-elle pas à nouveau donné le signal d'alarme et pointé à l'envi le fossé, pour ne pas dire l'abîme, qui sépare le ciel de l'idéal républicain - liberté, égalité, fraternité - de la terre de *La misère du monde*[4], une terre frappée à la fois par "la démission de l'Etat" et la soumission au règne totalitaire du capitalisme mondial lequel, sous la bannière haut levée du libéralisme, vomit désormais sans retenue aucune flambées spéculatives, corruptions de tous les pouvoirs, aggravation des inégalités et "mondialisation de la misère"[5] ?

En cette fin de siècle, c'est du côté de la chute du mur de Berlin qu'il faudrait chercher "la renaissance de l'idée républicaine" écrivent les responsables de la revue *Philosophie politique*[6]. Mais la réflexion doit être poursuivie et s'attacher à mieux discerner régime de gouvernement, cadre politique d'une part et principe, fondement, fin même de la vie politique ou encore intérêt général de l'autre. S'opposeraient alors fondamentalement le "principe d'authenticité" de la République au "principe de facticité" de la démocratie (p.6). Reste, nous disent nos amis philosophes que la république est toujours à faire, que l'idée républicaine demeure "une idée nouvelle dans le monde", qu'à la suite de Kant il convient de toujours penser que "seule la République est conforme à l'exigence de la raison". Mais, nous le savons bien pour y vivre, il y a loin de la coupe aux lèvres en particulier quand le pilier central de la République - l'Ecole - est désormais tout entier corrompu par "une idéologie pieusement esclavagiste", par une doctrine de la soumission, quand cette école de la République ne se conçoit plus que comme "l'antichambre du marché et de l'emploi", quand il s'agit non plus d'instruire un "futur citoyen" mais de former un "futur salarié"[7]. Vigilance donc sur ce terrain miné, exigence sans cesse rappelée du débat politique, protestation, résistance, voire appel à la désobéissance quand - pour le coup - la République est en jeu[8] !

Nonobstant, si l'on poursuit la réflexion, que nous enseigne de plus une investigation du côté de ce principe trop souvent oublié et pourtant si enthousiasmant que constitue la fraternité ? Plus exactement, en quoi peut-on se dire frères, de quelle fraternité (dans quelle république) peut-il être question en cette fin de siècle paradoxale ? S'agit-il là encore d'un "voeu pieux", d'un principe en quelque sorte laissé en jachère durant cette longue période qui court de la Révolution française à 1968 comme le signale Immanuel Wallerstein ? N'y a-t-il pas - précisément - une impérieuse nécessité, une formidable exigence politique à se ressaisir de ce "fragile espoir" sur lequel, en définitive, repose toute "liberté-égalité réelle"[9] ?

Alors, engagé sur ce sentier de pensée, peut-on à propos de "République et fraternité" parler *en effet* de "valeurs communes", de valeurs "universelles" ? Ici, disons d'emblée toute la longue quête qu'il faudrait pouvoir impulser afin de "travailler au corps" ces notions pour le moins délicates à manier comme celle d'universel. Derrière le "simple" énoncé d'une telle notion, doivent être interrogés les producteurs initiaux de ces énoncés et les conditions dans lesquelles ces derniers ont été pensés puis diffusés et relayés. On songe ici en particulier aux analyses incisives de Pierre Bourdieu. "Pour comprendre la dimension symbolique de l'effet d'Etat, écrit-il, et en particulier ce que l'on peut appeler *l'effet d'universel*, il faut comprendre le fonctionnement spécifique du microcosme bureaucratique ; il faut analyser la genèse et la structure de cet univers d'agents de l'Etat, les juristes notamment, qui se sont constitués en noblesse d'Etat en instituant l'Etat, et, en particulier en produisant le discours performatif sur l'Etat en disant ce qu'il devait être, donc ce que devait être la position des producteurs de ce

discours dans la division du travail de domination"[10]. Jusqu'où, dans quelles limites partageons-nous en effet, dans notre vie politique, aujourd'hui, les affaires publiques, les affaires de la cité ? Avec qui et dans quelles conditions nous réclamons-nous de la fraternité ? Contre qui, en l'absence de qui portons-nous, la plupart du temps, ce projet politique, cet idéal de la fraternité républicaine (fortement scellé donc avec l'égalité et la liberté), dont la généalogie reste à faire, et dont peut-être, il nous faudrait envisager une sorte de dépassement, un au-delà *dans la pratique*, à construire collectivement ? Comment enfin tenter de maintenir le cap sur cette réflexion quand pourtant résonne en nous, tel un avertissement, ce mot puissant de Proudhon : "la fraternité n'existe pas"[11] ?

Frère, fraternité, voilà assurément des mots dont la "charge" historique, religieuse, idéologique, guerrière, politique, mais aussi émotive, affective, est lourde. Voilà sans conteste des mots dont les usages ont été et sont sans doute encore tellement polymorphes, tout autant "liés" à d'autres termes non moins emblématiques - *liberté* et *égalité* - qu'on pressent bien les ambiguïtés, les chasse-trappes sinon les "dangers" voire encore le "spectre des guerres" qu'ils sont susceptibles de véhiculer. Frère, en appeler au frère, le solliciter, c'est aussi, presque dans le même mouvement, convoquer son double : l'ennemi, le frère ennemi, le faux-frère, le "barbare", etc. "Il n'arrive que trop souvent que l'intérêt sépare les frères. Rara concordia fratrum", peut-on lire dans l'Encyclopédie[12].

Si l'on parcourt les définitions de frère et de fraternité, après les liens du sang, ce sont surtout les acceptions religieuses, plus spécifiquement chrétiennes qui se rappellent à nous : "ce terme (frère) désigne ceux qui sont nés d'un même père et d'une même mère, ou bien d'un même père et de deux mères différentes, ou enfin d'une même mère et de deux pères différents"(idem). Les auteurs de l'Encyclopédie nous livrent ensuite, comme on pouvait aisément le supposer, toute une série d'indications sur l'héritage chrétien du terme : "les premiers chrétiens s'appelloient mutuellement frères, comme étant tous enfans d'un même Dieu, professant la même foi, et appelés au même héritage"(idem). Puis d'évoquer longuement les frères religieux, les frères de la charité ; ou encore les frères issus des corporations tels les frères cordonniers, les frères tailleurs, etc. On ne s'étonnera pas alors de ne trouver aucune indication ou connotation politique au terme "fraternité". La fraternité "est le lien qui unit ensemble des frères ou le frère et la sœur ; on a aussi donné le nom de fraternité ou confraternité à certaines sociétés dont les membres se traitent entre eux comme frères : telles sont les confréries, les communautés de religieux"(ibidem, p.367). Puis de signaler la fraternité d'armes qui liait entre eux les chevaliers, par exemple. On rapportera aussi cette définition de la fraternité par Bossuet, toute empreinte de la fonction qu'il occupait : "lien naturel qui devrait unir tous les membres de la famille humaine ; Dieu a établi la famille des hommes en les faisant naître d'un seul"[13].

En dehors des références au religieux, l'une des acceptions les plus anciennes de la fraternité semble toucher à la franc-maçonnerie, dont nous ne dirons rien ici car cette piste n'a pas été explorée. Retenons cependant, avant de nous arrêter plus longuement sur une source de réflexion récente, cette définition contemporaine de la fraternité : "liens unissant ceux qui ont combattu ensemble pour la même cause"[14]. La cueillette lexicographique, avouons-le, est plutôt maigre ; en nous reportant au *Dictionnaire de la pensée politique*[15], il nous est possible de mieux souligner certaines notions contenues dans la fraternité, mais aussi d'y relever des zones d'ombre :

"Comme idée politique, la fraternité décrit des *relations entre des citoyens* ou dans un groupe qui, à l'image de *la relation idéale*, se caractérisent par des sentiments d'affection, de *communauté* et le *partage* d'objectifs communs.

La fraternité, comme la politique, n'est ni automatique ni exempte de *conflits*. La relation entre frères contient à la fois une grande *rivalité* et une grande *affection*. La fraternité exige que les pulsions *fratricides* soient jugulées et régulées par des *valeurs partagées* et des *sentiments positifs* (Genèse 4, 7 ; 33, 1 ; 50, 19-20). La *volonté* y joue un rôle crucial. Les rituels de la fraternité, anciens et modernes, suggèrent que bien que la fraternité virtuelle trouve son origine dans la naissance et l'éducation, la fraternité résulte d'*engagements* voulus et choisis.

De ce fait, *la fraternité est semblable à l'amitié*. L'une et l'autre, d'ailleurs, unissent deux personnes dans *un même statut* (au contraire des liens qui existent entre parents et enfants).

Dans cette mesure, *la fraternité, comme l'amitié, implique l'égalité*. Toutefois, au contraire de l'amitié, la fraternité comprend et résulte d'une relation identique envers l'autorité. De fait, les relations fraternelles sont plus probables parmi les *citoyens* d'une *société hiérarchisée* que parmi des citoyens d'une *société strictement égalitaire*.

(...) La pensée et la pratique politiques modernes rejettent l'idée de fraternité entre personnes. On présume, en général, que toute personne qui ne fait pas l'objet d'une *exclusion* particulière est à priori *intégrée dans la vie publique*. Alors que dans les relations fraternelles, toute personne qui n'est pas intégrée est exclue. Les *régimes modernes* favorisent la *mobilité*, la *spécialisation* et l'*ouverture*. La fraternité est encouragée par *des relations stables* et intenses qui engendrent une communauté de destin et de rôle. La pensée politique moderne, prenant acte de *l'antagonisme entre fraternité et politique moderne*, s'est imprudemment laissée aller à *dédaigner, voire à nier, le besoin des hommes du soutien de leurs frères*".

Par delà les termes que nous soulignons au passage, nous retiendrons de cette définition de la fraternité, deux grandes lignes de réflexion. Tout d'abord, un "antagonisme" sinon une forte contradiction est toujours susceptible de surgir entre fraternité et égalité. La fraternité proche en bien des points de l'amitié aurait pour égale condition l'égalité ; toutefois, à la différence de l'amitié, la fraternité ne se concevrait ici que sous l'égide d'une autorité : une société fraternelle est une société hiérarchisée qui contient, par définition, des places sociales différenciées et par conséquent ne saurait admettre une complète égalité. En poussant davantage le raisonnement, la fraternité a d'autant plus de chances de se développer au sein d'une société ou d'un groupe qui se réclame dans ses fondations d'une autorité supérieure (qu'elle soit religieuse, charismatique, politique ou rationnelle) et qui reconnaît alors, dans la pratique, une certaine inégalité. La fraternité ne doit-elle s'entendre *in fine* qu'au prix paradoxal de la soumission ? Ne pointe-t-on pas ici une des ambiguïtés fortes de l'idéal républicain ?

La seconde ligne de lecture nous invite à entendre que la fraternité et son idéal se seraient étioilés au fil du temps, en particulier avec l'avènement de la modernité. L'une des thèses sous-jacente pourrait ainsi nous ramener à Durkheim lorsqu'il analyse, au tournant du siècle, le processus de division du travail social ; le sociologue de la République ne considérait-il pas, au tout premier rang de cette évolution, une "spécialisation" ainsi qu'une "mobilité" nouvelles des individus ? Plus largement, dans la transformation des formes de solidarité associée au passage de la "communauté" vers la "société", n'y voyait-il pas déjà en effet une "ouverture" de la société mais aussi diverses pathologies engendrées par la division du travail ? Dans la modernité, à suivre les auteurs anglo-saxons du Dictionnaire ici mobilisé, ce ne serait plus l'idéal de la fraternité qui importerait mais bien plutôt la question du lien social autour du couple exclusion/intégration. La fraternité serait-elle alors devenue à ce point anachronique, du moins décalée, inadéquate aux temps modernes^[16] ? Ne hâtons pas les réponses. Suspendons encore notre jugement car, dans le creux de cette large définition se logent peut-être les bases d'une hypothèse forte.

Et si, en effet, bien plus qu'à vouloir séparer, distinguer, opposer le frère de son ennemi, bien plus qu'à risquer trop vite de frapper l'idéal de la fraternité du sceau de la désuétude, nous nous mettions en quête de solliciter le *tiers extérieur*, le *tiers absent*, le *tiers intrus*, le *tiers gênant* ? Et si, dans les analyses "classiques", plus généralement dans les *implicites* de la pensée de la fraternité, était de fait évacué(e) - inlassablement - *l'autre du frère* ?

Ne convient-il pas ici de porter un tant soit peu le regard vers ce que nous pourrions appeler, en filiation avec la pensée de Jacques Derrida, *le clandestin* dans ces rapports de frère(s) à frère(s) ? Plus exactement ne nous faut-il pas tenter de cerner *deux figures clandestines*, emblématiques s'il en est, toujours confinées aux marges, le plus souvent absentes des "politiques de la fraternité", le plus souvent absentes du politique ? Ces deux figures, ces deux autres - *le frère de couleur*, *l'immigré* d'une part, *la sœur*, *la femme* de l'autre - nous permettraient peut-être d'amorcer une réflexion sur les liaisons existantes, mais aussi sur celles manquantes entre fraternité et racisme, d'une part, entre fraternité et sexisme d'autre part, entre fraternité donc et deux formes majeures, me semble-t-il, de discriminations, d'inégalités fondamentales qui traversent et marquent la République aujourd'hui.

A ce stade de la réflexion, ces deux entrées au débat, ces deux *figures clandestines* ne doivent pas nécessairement être considérées sur le même plan. Comme on l'entreverra, d'un côté, il

s'agit peut-être davantage du rapport à l'économique ou plus exactement au système économique, niveau à partir duquel on pourrait mieux saisir les fondements des inégalités en termes d'absence de droits politiques ; de l'autre, avec *la clandestine*, il s'agirait peut-être, plus frontalement, d'interroger l'essence même du politique en tant que "vertu virile"[17], autrement dit en tant qu'attribut ou production spécifiques des hommes, des individus de sexe masculin, et qui conduit de fait, depuis des lustres à éconduire, à nier l'autre, l'autre sexe, le "deuxième sexe".

Avec nos frères de couleur, avec nos potes, poursuivre le combat politique contre le capitalisme

Concernant le frère de couleur, l'immigré, le constat qu'il s'agirait de tenter de dresser du seul point de vue qui nous intéresse ici - celui qui consiste simplement à penser les rapports de fraternité qui lient autochtones et immigrés - ce constat s'annonce tristement accablant tant les exacerbations à la *haine raciale*, pour s'en tenir au seul cas français depuis 20 ans, ont été et demeurent directement produites par certains groupements politiques, indirectement voire sournoisement entretenues par d'autres. Pourquoi, quelles raisons peuvent expliquer aujourd'hui un tel mépris pour nos frères immigrés, un tel rejet des étrangers alors que toute l'histoire de notre pays, du pays des droits de l'homme", est parcourue par le métissage ?

Cette question, historiquement, a revêtu bien des configurations ; à notre époque, la situation "enkystée" dans laquelle nous nous trouvons mérite sans doute que nous nous extirpions du cadre hexagonal étroit. Car en effet, cette question est bien d'ordre mondial.

Ici, les analyses de Wallerstein[18], le point de vue global et radical qu'il défend, devraient nous aider à mieux penser l'un des "impensés" de la fraternité républicaine. Cet "impensé", ne pourrait-on le lire dans les difficiles points de rencontre entre l'idéal républicain - "Liberté, Egalité, Fraternité" où s'entend, où est susceptible de s'entendre une "égalité" inconditionnée[19], et la logique du système économique mondial qui surplombe, ignore, corrompt, détruit le projet politique sinon tout projet démocratique ?

En cherchant à caractériser les origines du racisme, en fait totalement lié à la question dite du "sous-développement", I. Wallerstein nous rappelle qu'ils "sont l'un et l'autre des *produits* du monde moderne", et de ce point de vue, doivent être soigneusement distingués de la xénophobie et de la "simple pauvreté ou de l'archaïsme technologique" qui, eux, ont toujours existé. Le point nodal tient de fait à ce que racisme et sous-développement manifestent de manière exemplaire le processus fondamental qui a organisé tout notre système historique, le système-monde capitaliste, à savoir "exclure pour inclure".

Le capitalisme, moteur du système-monde moderne est par définition, un système inégalitaire. Partisans comme détracteurs du système partagent en fait un *même présumé*, ils partagent un *accord sur le fond* "dans la description initiale du capitalisme". Le capitalisme implique, selon ces deux groupes "une distribution inégale des biens matériels". Par ailleurs, un accord assez général, même s'il est souvent discret, semble se faire pour "dénoncer le racisme et le sous-développement", pour "les rejeter comme des réalités scandaleuses et sans fondement, que l'on se doit d'éliminer"[20].

En d'autres termes et l'on retrouve ici l'une de nos questions de départ, nous serions face à une proclamation de "l'idéal universaliste d'un monde sans racisme ni pauvreté". Les contradictions, on le sait hélas trop bien, se bousculent ici. Wallerstein suggère alors de revenir sur cet *apparent paradoxe* - fondement de l'innovation et de l'économie-monde capitaliste - "exclure pour inclure".

Alors que dans les systèmes historiques précédents, le principe structural consistait à inclure les uns et exclure les autres, ces autres "qui étaient justement l'objet de la xénophobie", ces autres qu'on "éliminait, y compris physiquement si nécessaire", dans le système inégalitaire que représente le capitalisme, il en va tout autrement. Regardons, nous dit l'historien, ce qui se passe du côté des "foyers domestiques" (ce que nos bons économistes appellent vraisemblablement toujours les "ménages"). Dans la longue durée, ces foyers peuvent être distingués selon deux critères majeurs : la différenciation en fonction de la classe sociale (même si la notion de classe ne se réduit pas aux seuls revenus), d'autre part leur dimension

"ethnique"[21].

Deux questions se posent alors. La première touche au lien qui unit dimensions de "classe" et dimensions "ethniques" au sein des foyers domestiques. "On aurait aucun mal à démontrer qu'il existe, partout dans le système-monde, dit I. Wallerstein, une connexion sans doute incomplète mais bien réelle, entre l'appartenance de classe et le classement "ethnique". C'est particulièrement vrai pour la classe la plus "basse", et la couche ethnique la plus "basse", qui se recouvrent très largement". C'est dans cette "réalité triviale" que l'historien voit la source du racisme. La seconde question, à partir de ces premiers éléments, concerne la réalité des droits politiques de ces "foyers domestiques". "A nouveau, comme règle générale, écrit I. Wallerstein, on peut affirmer qu'il existe une connexion entre le rang de "classe" et "d'ethnie" et l'accès aux droits politiques, même dans les Etats qu'on appelle "démocratiques" et "libéraux". Ceux qui se trouvent en bas sont généralement exclus de ces droits. A cette exclusion, deux modalités principales. On peut leur dénier complètement la qualité de "citoyen", en général sous prétexte qu'ils sont des *immigrés*, des *filis d'immigrés*, voire des *immigrés fictifs* - comme c'était le cas en Afrique du Sud, dans les thèses juridiques de l'Apartheid. Ou bien encore, si l'on ne peut les exclure *de jure*, on les exclut *de facto*, par des formes variées de contraintes, de ruses, ou de pressions, qui viennent interdire au niveau social le plus bas l'accès (ou le plein accès) aux droits politiques"(p.99).

Surgit ici un "degré particulier d'exclusion politique" qui touche les individus situés au bas de l'échelle sociale (du point de vue de la classe ou de l'ethnie). Plus précisément encore, les individus cumulant les deux critères forment alors un groupe social spécifiquement dominé que Wallerstein choisit d'appeler "*le bas peuple social-ethnique*". Pour quelles raisons trouve-t-on partout dans le monde ce "bas peuple" et pourquoi s'agit-il dans la plupart des cas d'un "bas peuple social-ethnique" ? La réponse à la première question touche à la logique propre à l'économie-monde capitaliste, c'est-à-dire celle d'un "système historique inégalitaire". La réponse à la seconde question est beaucoup plus problématique, elle est la source d'un "dilemme" moral.

Supposons un instant, suggère Wallerstein, que tout racisme et toute "conscience d'appartenance ethnique" disparaissent. "Qu'arriverait-il, si nous constatons, comme aujourd'hui, dit-il, une distribution inégale des revenus en fonction des emplois occupés, qui n'aurait pour *seule* justification qu'une logique "de classe" ? Deux réponses, deux langages de classe sont alors envisageables : le langage de l'Ancien Régime ou de tout système stratifié selon le principe des castes. Ici "l'importance du revenu [le capital dans toutes ses acceptions, dirait Pierre Bourdieu] se mesure à la qualité de la naissance". On le sait, depuis la Révolution Française, le grand acquis de 1789 a totalement délégitimé "une rétribution inégale en vertu de la naissance"[22]. La donnée *fondamentale*, dans le discours politique mondial tient à ce "langage d'une égalité de tous devant la loi"(p.100). Nous reste, reste aux héritiers des Lumières, un "second langage de classe, à nos yeux nettement plus tolérable". Ce langage, nous le connaissons bien car il touche précisément à l'une des dimensions clés de l'idéologie républicaine, dimension faite Ecole ou Université : ce langage est celui de la méritocratie, celui de la mobilité et de l'ascension sociale selon les talents. Ce langage qui a pour mot d'ordre *l'égalité des chances* ne connaît, selon Wallerstein, aucun obstacle légal à la mobilité sociale des individus.

Si l'on peut, sans conteste, faire état dans l'économie-monde capitaliste, d'un "taux considérable d'ascension individuelle" (Wallerstein l'estime au maximum à 5%) au point que sur longue période il effacerait l'inégalité de sa distribution, on ne peut pas, même dans les sociétés dites les plus riches (les plus développées), faire disparaître l'inégalité, les inégalités[23]. Au final, nous dit l'historien, "la distribution globale ou systémique a finalement bien peu changé, du moins pour ce qui concerne la hiérarchie des classes dans les divers Etats. (...) Tant que l'on considère l'inégalité à travers le prisme d'une perspective de classes, on ne peut tirer qu'une seule conclusion morale : la distribution du revenu se fait très largement sur la base d'un système de castes, et par conséquent, le concept d'égalité des chances, pour une large part, reste un leurre. De nos jours, cette vérité contrarie tellement les certitudes idéologiques dominantes et les sentiments intériorisés en chacun, défenseurs mais aussi adversaires du système, qu'elle est proprement insupportable : on ne peut la contempler sans horreur. En revanche, si on rajoute la dimension ethnique, ce phénomène horrible devient immédiatement plus plausible et raisonnable, plus agréable, plus acceptable"(p.101).

Autrement dit, pour comprendre que le racisme constitue la plus belle légitimation "des inégalités de grande échelle", il nous faut débusquer, décoder "*la ruse d'un double langage*". Aux opprimés, on fait miroiter, grâce à l'éducation (l'égalité des chances) "les plus hautes récompenses" sociales, les plus hautes positions sociales ; aux oppresseurs, le message consiste à leur faire remarquer que cette "égalité des chances aux opprimés" ne les met pas en cause, tout au contraire, elle leur "profite". Ainsi les exhortations à l'éducation - potentiellement réductrices des inégalités - ne débouchent-elles que sur une abolition à jamais différée de ces dernières sous forme de mesures partielles. "Finalement, considère Wallerstein, par l'ethnicisation de la force de travail le système capitaliste gagne encore en flexibilité, ce qui dans l'histoire, a largement contribué à maintenir son effcience". Il convient donc de s'attacher à lire les variations incessantes de "la demande quantitative de couches ethniques particulières" pour que "fonctionne" l'économie-monde capitaliste. "Le racisme, précise Wallerstein, n'est rien d'autre que l'ensemble de ce système complexe. C'est ainsi qu'il travaille à exclure pour inclure"(p.104).

Ce processus d'exclusion/inclusion opère en fait de deux manières. D'un côté, l'influence politique du "bas peuple" est sans cesse restreinte, cadrée, chichement comptée. De l'autre, ce groupe social spécifiquement dominé est tantôt maintenu dans la "communauté de travail", tantôt rejeté aux marges, rejet facilité en l'occurrence par le racisme. Ici, de façon beaucoup plus sournoise le "bas peuple" est balloté entre les besoins en main d'œuvre et la conjoncture du marché ; pris au piège par l'intériorisation des valeurs du système, n'aspirant qu'à leur intégration (réintégration), les dominés constituent une véritable "armée de réserve".

On espère ici l'avoir souligné, traiter du racisme par le fil de la fraternité républicaine nous oblige à interroger l'économique. On retrouve, comme l'a bien analysé E. Balibar, l'absence d'autonomie du politique - loin s'en faut - en particulier du politique vis-à-vis de l'économique[24]. Cette hétéronomie du politique nous conduit nécessairement à interroger, sur un plan d'analyse plus adéquat, la logique propre et les conditions mêmes de la reproduction du capitalisme mondial. La lumière que nous apporte Wallerstein mériterait sans doute qu'on prolonge le questionnement, en s'orientant plus directement cette fois sur l'Etat comme forme de domination politique fondamentale. Il nous faudrait alors revenir à Michel Foucault, lorsqu'il pose, en particulier, *la politique comme la continuation de la guerre par d'autres moyens*, et nous demander comment s'institue le discours du "sujet guerroyant", comment s'échafaude, dès le 17^{ème} siècle, "le discours de la lutte et de la guerre des races" jusqu'à l'apparition du *racisme d'Etat* au début du 20^{ème} siècle. Tenter de comprendre la généalogie d'un racisme d'Etat, "un racisme qu'une société va exercer sur elle-même, sur ses propres éléments, sur ses propres produits ; un racisme interne, celui de la purification permanente, qui sera, disait Michel Foucault dans son cours au Collège de France (du 21 Janvier 1976), l'une des dimensions fondamentales de la normalisation sociale"[25].

Mais on le mesure sans peine - à l'aune d'un tel projet qui mériterait reprise et prolongements collectifs - la tâche essentielle qui consisterait ici à interroger plus avant le politique, à la croisée des discours de la fraternité et du racisme, est considérable[26]. Tentons néanmoins d'aborder l'autre rive du projet annoncé, pour - enfin - laisser place à la sœur, à la femme, si du moins on nous y autorise, car ici il faudra assumer le risque du rapport ambivalent à notre autre - *autre*. Engageons d'abord la traversée en compagnie de Derrida, risquons-nous à dire en proximité, en amitié (éprouvée au fil d'une lecture ô combien stimulante et appelant donc ici un retour), pour solliciter alors quelques paroles essentielles de la sœur, de nos soeurs[27].

Avec nos soeurs, changer la "structure générale" du politique

Dans la longue définition commentée plus haut nous avons relevé que la fraternité était considérée comme semblable à l'amitié. Sur cette filiation, c'est sans conteste la réflexion, belle et profonde de Jacques Derrida dans son ouvrage *Politiques de l'amitié*, qui nous semble la plus intéressante à faire partager et poursuivre. C'est d'ailleurs bien au partage que le philosophe nous convie, sans doute parce qu'en la matière on touche au cœur même du projet philosophique. Dans une *longue respiration* qui s'ouvre par les mots de Montaigne, citant ce propos qu'aurait tenu Aristote : "O mes amis, il n'y a nul amy", Derrida nous invite à cheminer sur des sentiers pourtant plein de promesses. En effet, pour le philosophe, "sous les traits du frère (...) la figure de l'ami semble spontanément appartenir à une configuration *familiale, fraternaliste* et donc androcentrée du politique". Ce qui doit retenir notre attention vis-à-vis du

politique touche ici aux "liens étroits", pourrait-on dire, entre *le politique* et *le familial*. "Si le politique ne réduit jamais cette adhérence à la génération familiale, si quelque devise républicaine associe presque toujours la fraternité à l'égalité et à la liberté, la démocratie, elle, s'est rarement déterminée sans la confrérie ou la confraternité", poursuit-il. Toutefois, surgit d'emblée cette question, cet appel imparable, cette nécessité peut-être de revenir à cet *autre du frère*, à la sœur, à l'absente cardinale dans les discours de la fraternité. "La démocratie s'est rarement représentée elle-même sans la possibilité au moins de ce qui ressemble toujours (...) à la possibilité d'une *fraternisation*. La phratriarchie peut *comprendre* les cousins et les sœurs mais(...), comprendre peut aussi vouloir dire neutraliser. Comprendre peut commander d'oublier par exemple, avec la "meilleure intention du monde", que la sœur ne fournira jamais un exemple docile pour le concept de fraternité. C'est pourquoi on veut le rendre *docile* et c'est toute l'éducation politique. Que se passe-t-il quand, pour faire cas de la sœur, on fait de la femme une sœur ? et de la sœur un cas du frère ? Telle pourrait être l'une de nos questions les plus insistantes (...)"[28].

On le perçoit d'emblée, l'ambition de Derrida nous atteint au plus fort et c'est bien de cette question qu'il nous faut nous emparer à présent. Sur le chemin qui s'ouvre alors, écoutons les longues et belles considérations, le dialogue passionnant que le philosophe de cette fin du 20^{ème} siècle continue à entretenir avec Aristote - via Montaigne - pour à la fois préciser "l'oeuvre même du politique" qui consiste, au fond, à "créer (produire, faire, etc.) le plus d'amitié possible", et mieux définir aussi l'amitié : car si celle-ci consiste en effet à aimer, "l'amitié est donc un acte avant d'être une situation, l'acte d'aimer plutôt, plus tôt que l'état d'être aimé. Une action avant une passion"(p.25). De même, arrêtons-nous, ne serait-ce qu'un instant, sur cette composante essentielle du *temps* dans l'amitié, de la condition qui s'y inscrit en particulier à travers la vie qui nous est ainsi offerte, plus encore la possibilité même de survivre. "Survivre, c'est donc à la fois l'essence, l'origine et la possibilité, la condition de possibilité de l'amitié, c'est l'acte endeuillé de l'aimer. Ce temps du survivre donne ainsi le temps de l'amitié"(p.31).

Toutefois, ne nous y trompons pas, "O mes amis, il n'y a nul amis" contient de fait, chez Aristote, toujours à suivre Derrida, une leçon d'arithmétique. Il ne faut pas seulement préférer l'amitié, recommande le philosophe grec, "il faut lui préférer les amis" ; autrement dit se pose la question du choix de cette préférence qui "réintroduit le nombre et le calcul (...) là où il aurait fallu ne pas compter (avec) les amis comme on compte (avec) les choses" souffle Derrida. "Il ne faut pas avoir trop d'amis parce que le *temps* manquerait pour les mettre à l'épreuve en vivant avec *chacun*". Se présente alors une difficulté sinon l'énigme qu'il s'agirait de penser. Enigme il y a en effet, car pour Derrida, "la quantification des singularités aura toujours été l'une des dimensions politiques de l'amitié, du devenir-politique d'une amitié qui ne l'est peut-être pas, politique, pas de part en part, pas originairement, pas nécessairement ou intrinsèquement. Avec ce devenir-politique, et à travers tous les schèmes que nous lui reconnaitrons, à commencer par le plus problématique de tous, celui de la fraternité, la question de la démocratie s'ouvre ainsi, la question du citoyen ou du sujet comme singularité comptable. Et celle d'une "fraternité universelle". Pas de démocratie sans respect de la singularité ou de l'altérité[29] irréductible, mais pas de démocratie sans "communauté des amis" (...), sans calcul des majorités, sans sujets identifiables, stabilisables, représentables et égaux entre eux. Ces deux lois sont irréductibles l'une à l'autre. Tragiquement inconciliables et à jamais blessantes. La blessure même s'ouvre avec la nécessité d'avoir à compter ses amis, à compter les autres, dans l'économie des siens, là où tout autre est tout autre. Mais là où tout autre est également tout autre. Plus grave qu'une contradiction, la disjonction de ces deux lois porte à jamais le désir politique"(Derrida, p. 40).

Hors des sentiers battus, on le comprend mieux à présent, le paysage intellectuel se présente sous des traits plus fins, bien plus nuancés encore qu'on n'aurait réussi à l'exprimer. Mais comment alors le philosophe nous aide-t-il à penser cette question brûlante, indocile, de la sœur à jamais éconduite ? En fait, c'est lorsqu'il conçoit une critique de la pensée de Carl Schmitt, en particulier à propos de sa "théorie du partisan" ou encore "théorie de l'ennemi absolu" qu'il se confronte à la grande absente. "Et si la femme, avance Derrida, était *le partisan absolu* ? Si elle était l'autre ennemi de cette théorie de l'ennemi absolu, le spectre de l'hostilité à conjurer pour les frères jurés, ou l'autre de l'ennemi absolu devenue l'ennemie absolue qu'on ne devrait même pas reconnaître dans une guerre singulière ?"(p.181). Dans la machine argumentative exemplaire de Schmitt, exemplaire à plus d'un titre, la *clandestine*, c'est la femme ; la femme y apparaît de fait comme la clandestine. L'intérêt en quelque sorte, pour

Derrida, est de montrer que, dans l'analyse du politique de Schmitt - mais n'est-ce pas là le propre de bien des analyses ? - il est surtout question d'affirmer sinon plus brutalement encore de faire tomber le couperet : "la différence sexuelle ne joue aucun rôle, (...), la femme ne paraît jamais (...), la politique n'a pas de sexe".

Le chemin, cette fois, nous ramène à d'impérieuses nécessités qu'on ne saurait mettre en cause. Nécessité donc pour le philosophe de "dénaturaliser", de "déconstruire" l'autorité fraternelle, la fraternisation démocratique. Dans un souffle vigoureux - l'idéal républicain dût-il en prendre un sérieux coup - Derrida clame alors : "le frère n'est jamais un fait". "Entre autres prémisses, il faut rappeler, précise-t-il plus haut, que *l'exigence d'une démocratie à venir* est déjà ce qui rend possible une telle déconstruction. Elle est la déconstruction à l'œuvre. Le rapport au frère engage d'entrée de jeu dans l'ordre du serment, du crédit, de la croyance et de la foi. *Le frère n'est jamais un fait*"(p.183-84).

S'il fallait alors ramasser la réflexion, s'il fallait trouver le noeud crucial du cheminement suggéré par Derrida, peut-être faudrait-il le lire dans cet *appel*, cette mise en question, plus nettement encore dans ce *combat radical* contre la "structure générale" du politique. Ce combat suppose d'abord de reconnaître que le politique est "en effet ce *phallogocentrisme* en acte", que "la vertu politique (...) a toujours été vertu *virile* en sa manifestation androcentrée". Dans ces conditions, le combat doit se situer "au-delà du politique, du nom "politique", et en forgeant d'autres concepts autrement mobilisateurs"(p.183). D'autre part - tout en gardant, pour le moment, le "vieux nom" de politique - cet effort, ce travail, ce projet supposent d'analyser "autrement la logique et la topique du concept", un engagement vers d'autres formes de lutte, d'autres opérations de "partisan".

En d'autres termes, le projet auquel nous invite le philosophe consiste à "inventer d'autres noms et d'autres concepts, à se porter *au-delà* de ce politique-*ci* sans cesser d'y intervenir pour le transformer". L'inquiétude qui parcourt l'ouvrage de Derrida - et qui nous paraît, pour le moins fondamentale dans la présente réflexion - tourne autour de cette lancinante question : qu'est-ce à dire quand on désigne ou qu'on appelle le(s) frère(s) ? Quelle est, dit-il, "la politique implicite de ce langage" ?

La démocratie, rappelle-t-il, reste à venir. "C'est là son essence en tant qu'elle reste : non seulement elle restera indéfiniment perfectible, donc toujours insuffisante et future mais, appartenant au temps de la promesse, elle restera toujours, en chacun de ses temps futurs, à venir : même quand il y a la démocratie, celle-ci n'existe jamais, elle n'est jamais présente, elle reste le thème d'un concept non présentable"(p.339). Ne nous faut-il pas admettre alors, sinon clairement entendre, que cet à-venir n'est tout simplement pas pensable sans nos soeurs les femmes, sans nos autres qui sont également autres, à part entière, "identiques et différentes" pour reprendre le mot de Geneviève Fraisse ? Ne nous faut-il pas dès lors les entendre et repenser, reprendre - entièrement, posément, avec elles - la "*structure générale*" du politique ? Depuis 1968 et le regain des mouvements des femmes, depuis l'espérance nouvelle surgie dans l'hiver 95/96 qui nous a extirpé de cette torpeur républicaine, de cet air de plus en plus confiné, le souffle nouveau, la brise de l'espoir ne sont-ils pourtant pas là tout proches, du côté de nos soeurs et de ces femmes qui, par milliers, nous disent autre chose enfin, nous font entrevoir d'autres manières de prendre en main les affaires communes, les nôtres, la *res publica* ?

Plus encore, ne sommes-nous pas pareillement piégés - comme l'a montré Ernst Cassirer à propos de l'Etat[30] - par "les pouvoirs du mythe", ici du mythe républicain (et donc de la fraternité républicaine) ? Dompter le mythe suppose, pour le philosophe allemand, une vigilance extrême, portée sans relâche par les "forces intellectuelles, éthiques et artistiques" car, dès que celles-ci faiblissent, "le chaos revient". En l'occurrence, ne nous faut-il pas prolonger cette leçon et *compter*, parmi ces forces nécessaires, celles des femmes ? De ce point de vue, l'impulsion significative qu'elles ont lancée le 25 Novembre 1995 autour d'une grande manifestation, alors que le mouvement social de Novembre-Décembre démarrait, signe-t-elle un infléchissement majeur des luttes nouvelles ? En Mars 1997, les Assises nationales pour les droits des femmes préparées par un Collectif national de plus de 160 associations tournent incontestablement une page nouvelle "*pour que l'égalité des droits inscrite dans la loi soit une égalité pratiquée dans la vie*"[31].

Affronter aujourd'hui, dans toute son ampleur, la question de nos frères immigrés, en la reposant sur le terrain politique d'un combat obstiné contre le capitalisme, contre le système-monde capitaliste. Penser la politique en posant ouvertement la mise en pratique de l'égalité avec nos soeurs quand bien même on est encore loin du compte^[32]. Telle nous semble être une bonne part de la tâche politique à venir. Peut-être d'ailleurs nous faudra-t-il trouver d'autres mots que ceux de frère(s) et de fraternité^[33]. Quels qu'ils soient en tous cas, associés à une réelle égale-liberté, ces mots nouveaux nous aideront à écrire les pages d'une nouvelle république. Non pas demain, mais dès à présent ; une république à bâtir avec les citoyens du monde, une république à vivre, avec nos soeurs et frères, de tous les pays. En attendant, il nous importe de faire partager, de redire en toute complicité, ces chaleureuses paroles du philosophe : "A ma manière, comme tout le monde, je crois, j'aime sans doute, oui, à ma manière, mon frère, mon unique frère. Et mes frères, morts ou vivants, là où la lettre ne compte plus et n'a jamais compté, dans ma "famille" et dans mes "familles", j'en ai plus d'une, et plus d'un "frère", de plus d'un sexe, et j'aime en avoir plus qu'un, chaque fois unique, auquel et à laquelle, en plus d'une langue, à travers bien des frontières, me lient plus d'une conjuration et tant de serments non dits"(Derrida, p.338-39).

[1] Voir par exemple Jeudy H.P., Le nom de la république, *Libération*, 28/1/1997. Ce quotidien publie d'ailleurs régulièrement depuis Octobre 96 divers textes dans le cadre de son "Enquête sur la République"

[2] Cf. Nicolet C., *L'idée républicaine en France (1789 - 1924). Essai d'histoire critique*, Gallimard, 1982

[3] Cf. Rancière J., *La mésentente*, Galilée, 1995

[4] Voir Bourdieu P. (dir), *La misère du monde*, Seuil, 1993

[5] Nous renvoyons ici au remarquable numéro 16 de la revue *Agone* intitulé Misère de la mondialisation ; j'emprunte l'expression "mondialisation de la misère" à l'éditorial de Jacques Luzi qui ouvre la revue par ces lignes : "Les banlieues et le chômage, les bidonvilles et la famine, la violence partout faite aux hommes et à la nature, l'anomie généralisée ne sont pas les symptômes passagers d'un libéralisme encore à parfaire mais les éléments constitutifs et déjà banalisés d'un capitalisme mondial qui tend à la perfection. Le capitalisme n'est pas le marché, mais le pouvoir dans le marché. Un pouvoir économique-étatique qui s'est emparé du monde, et a fait de l'espace physique et social de ce monde un marché en son pouvoir. Quant au libéralisme, il est cette utopie qui, pensant le marché sans penser le pouvoir, ne sert qu'à à masquer le pouvoir inscrit dans le marché ; ". Cf. Luzi J., Mondialisation de la misère, , 1996, n°16, p. 9-12

[6] Voir l'intéressant numéro 4 de *Philosophie politique*, PUF, 1993, consacrée à La République

[7] Lire la vigoureuse réflexion de Jacques Muglioni, La république et l'école, *Philosophie politique*, *Op. cit.*, p. 73-87. "Enseigner n'est pas une entreprise, écrit-il, c'est un devoir : s'instruire n'est pas un privilège ni un avantage social, c'est un droit, la république suppose que l'économie reste à sa place, se tienne à son rang, soit assez mesurée pour ne pas entraver la bonne conduite de l'Etat, qui est essentiellement d'ordre politique. L'assemblée des citoyens ou de leurs représentants n'est pas une annexe de la bourse ou du marché"(p.74).

[8] Lire, suite à la vague de désobéissance de Février 97 contre les Lois Debré, l'article de Balibar E., Etat d'urgence démocratique, *Le Monde*, 10 Février 1997

[9] Voir Wallerstein I., *Impenser la science sociale, Pour sortir du XIXème siècle*, PUF, 1995, p. 31

[10] "On comprend ainsi, poursuit Bourdieu, que ces agents avaient intérêt à donner une forme universelle à l'expression de leurs intérêts particuliers, à faire une théorie du service public, de l'ordre public, et à travailler ainsi à autonomiser la raison d'Etat par rapport à la raison

dynastique, à la "maison du roi", à inventer la "Res publica", puis la république comme instance transcendante aux agents - s'agirait-il du roi - qui en sont l'incarnation provisoire : en vertu et à cause de leur capital spécifique, et de leurs intérêts particuliers, ils ont été conduits à produire un discours d'Etat qui, tout en leur offrant des justifications de leur position, constituait et instituait l'Etat, *fictio juris* qui cessait peu à peu d'être une simple fiction de juristes pour devenir un ordre autonome, capable d'imposer très largement la soumission à ses fonctions et à son fonctionnement et la reconnaissance de ses principes". Cf. Bourdieu P., *Esprits d'Etat*. Genèse et structure du champ bureaucratique, dans *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, 1994, pp. 130-131.

[11] *Larousse du XXème siècle*, tome 3, 1930

[12] Cf. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Par une société de gens de lettres, Mis en ordre et publié par M. Diderot ; et quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert, Nouvelle Edition, Genève, chez Pellet, Imprimeur-Libraire, M.DCC LXXVIII, p. 402, t. XV

[13] *Larousse du XXème siècle*, op. cit.

[14] *Larousse* 3 volumes, 1966

[15] Cf. *Dictionnaire de la pensée politique. Hommes et idées*, Traduction de l'essentiel de *The Blackwell Encyclopaedia of political thought*, Hatier, 1989, p.291-93

[16] On aura noté au passage que l'un des attributs de la modernité oppose invariablement "mouvement", "ouverture" à "stabilité", "communauté de destin".

[17] Cf Derrida J., *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994.

[18] Cf. Wallerstein I., *Impenser la science sociale*, op. cit.

[19] Au sens qu'en donne Etienne Balibar. L'auteur nous invite à bien comprendre la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen comme "l'une des énonciations les plus décisives de la politique". Ainsi suggère-t-il de penser ensemble égalité et liberté et d'appeler "l'égaliberté" (expression empruntée à l'*aequa libertas* romaine) cette "formulation générique dans la quelle se rassemblent les deux côtés, pratiquement inséparables, de cette proclamation d'autonomie : pas d'égalité sans liberté ni de liberté sans égalité". Cf. Balibar E., *Emancipation, transformation, civilité*, *Les Temps modernes*, n°587, 1996, pp. 409-449

[20] Ici, on pourrait renvoyer à la virulente critique qu'adresse F. Engels à Monsieur Dühring quand ce dernier s'indigne de l'esclavage. Cf. Engels F., *Anti Dühring*, op. cit.

[21] Dans chaque Etat, dira Wallerstein, élément notable, les résidents sont classés selon ces dimensions "ethniques et les groupes "ethniques" se rangent toujours sur les degrés d'une échelle" de domination.

[22] Cette assertion mériterait discussion, en particulier lorsqu'on tente de confronter les points de vue "savants" énoncés depuis la Révolution française. On serait, par exemple, assez surpris des proximités fortes qui perdurent de Tocqueville à R.C. Denett aujourd'hui ...

[23] Sur cette question clé, pour la France, on ne peut que recommander et renvoyer au précieux travail réalisé par Alain Bihr et Roland Pferferkorn, *Déchiffrer les inégalités*, Syros, 1995

[24] Si l'on suit Balibar [en élargissant son questionnement au triptyque républicain] comment pourrions-nous en effet formuler une proposition "inconditionnée", non soumise de façon restrictive à un ordre de priorité entre les valeurs, entre les principes affirmés de la devise républicaine, qui préserve une réelle autonomie du politique ? Tel pourrait bien être l'intérêt heuristique à s'arrêter ici sur l'un des piliers oubliés de l'idéal républicain. "La proposition d'égalité, dit encore le philosophe, dans son énoncé révolutionnaire, a une forme logique

remarquable qu'on appelle depuis les grecs un *elenchos*, c'est-à-dire une auto-réfutation de sa négation. Elle constate qu'il est impossible de soutenir jusqu'au bout, sans absurdité, l'idée d'une liberté civile parfaite reposant sur les discriminations, les privilèges et les inégalités de conditions (et a fortiori de l'instituer), de même qu'il est *impossible* de penser et d'instituer une égalité entre les hommes reposant sur le despotisme (même "éclairé"), le monopole du pouvoir". Cette inconditionnalité entraîne deux conséquences : l'auto-détermination du peuple et le droit universel à la politique. Il s'agit donc 1) de "supprimer ce qui sépare le peuple de lui-même (de sa propre autonomie)", 2) "nul ne peut être libéré ni promu à l'égalité - disons être "émancipé" - par une décision extérieure, unilatérale ou par une grâce supérieure, mais seulement de façon réciproque, par une reconnaissance mutuelle". Dit encore autrement, *pas d'autonomie de la politique sans autonomie du sujet*. L'un des principaux problèmes que relève Balibar, comme on vient de le pointer en partie, touche à la question de la représentation et donc à la substance même des droits politiques ici encore à conquérir. Pour approfondir cette stimulante réflexion, voir Balibar E., *Les Temps modernes*, op. cit.

[25] Cf. Foucault M., *"Il faut défendre la société"*, *Cours au Collège de France 1976*, Gallimard - Seuil, 1997, p. 53

[26] On pense bien évidemment aux luttes des "Sans-Papiers", (à ces coups de hache défonçant les portes de l'église Saint Bernard, l'été 96), à la puissante vague de désobéissance civique contre les lois Debré en Février dernier, mais plus globalement à cette incapacité politique, au sein même de ce pays des droits de l'homme et du citoyen, à contenir l'exacerbation de la haine raciale, à imposer une vision et une orientation de politique générale à la hauteur des principes et des valeurs universelles qui nous animent depuis 1789.

[27] Toute autocritique mise à part, rien ne vaut bien sûr leur propre point de vue. Voir en particulier dans ce dossier l'entretien Geneviève Fraisse Sophie Wahnich

[28] Cf. Derrida J., *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, p.13

[29] Sur cette thématique, autour d'une interrogation cruciale, il peut être utile de se reporter à cette position de Geneviève Fraisse : Nous (nous les femmes) ne sommes pas identiques *ou* différentes mais identiques *et* différentes. La question n'est pas l'alternative (...), il y a du semblable et du différent dans le fait de la différence des sexes, et du politique dans les deux ». Cf. Fraisse G., *Nous les femmes*, dans *Les Rencontres philosophiques de l'UNESCO*, 1996, sur le thème, *Qui sommes-nous ?*, Editions Découverte Gallimard, ed. UNESCO, 1996, pp. 44-47.

[30] Cf. Cassirer E., *Le mythe de l'Etat*, Yale University Press, 1946, traduction française Gallimard, 1993

[31] Je reprends ici le titre de la proposition de plate-forme pour les Assises à la quelle je renvoie, et qui constitue en soi une belle leçon politique pour ne pas dire une tranquille mise en cause des programmes politiques "traditionnels" (fussent-ils de "gauche"). Voir aussi l'allocution d'ouverture de Maya Surduts. On peut aussi se reporter, entre autres, à la revue *Nouvelles questions féministes* et au dossier "La longue marche des femmes" du *Monde Diplomatique*, Septembre 1995.

[32] Je renvoie aussi à l'intéressant ouvrage de synthèse de Bihr A., Pfeferkorn R., *Hommes/femmes, l'introuvable égalité*, Les Editions de l'Atelier, 1996

[33] Immanuel Wallerstein suggère par exemple de recourir au terme moins sexiste, mais pas nécessairement plus satisfaisant de camarade et camaraderie.