

ANTHROPOLOGIE DU PLURALISME POLITIQUE

Massimo De Carolis

I. La limite et l'illimité

Au cours des dernières décennies, on s'est habitué à traiter le *pluralisme* comme un concept générique et globalement inoffensif sur le plan politique. On l'identifie le plus souvent à la coexistence de partis, de groupes ou de cultures différentes, à l'abondance d'options individuelles librement accessibles ainsi qu'à l'autonomie croissante des différents secteurs sociaux, et on finit par le considérer comme un ingrédient nécessaire, et donc peu significatif, de toute société complexe. On tend ainsi à oublier que le pluralisme comme perspective politique était jusqu'à hier encore en Europe une hérésie clairement rejetée, qu'il apparaîtrait aujourd'hui encore à la lumière d'une analyse lucide comme « une expérience dont la validité doit encore être prouvée »¹ et qu'enfin le résultat de cette expérience dépend, comme nous le verrons, dans une large mesure de son lien étroit avec l'ensemble des processus qui, dans la terminologie forgée par Foucault, définissent le domaine de la *biopolitique*.

Pour reconstruire cet ensemble de problèmes et pour affronter, plus généralement, le thème du pluralisme de la manière la plus radicale et dépourvue de préjugés qui soit, il n'y a probablement pas de meilleur point de départ que celui offert par Carl Schmitt. Dans un essai de 1930 dédié expressément à ce thème, Schmitt s'appliqua en effet à défaire les conceptions du pluralisme politique alors courantes, à travers une série d'arguments qui reflètent de manière exemplaire l'orientation la plus répandue en Europe, malgré le silence collectif qui entourait la publication de cet essai et finit par le faire oublier, pour des raisons facilement compréhensibles, dans les années d'après-guerre.

Pour la résumer de manière schématique, l'idée de Schmitt est que le pluralisme vise essentiellement à révoquer la division horizontale entre l'Etat et la société civile, en faveur d'un système de séparations verticales entre regroupements sociaux, religieux ou culturels, auxquels est attribuée une dignité identique, de sorte que « l'Etat devient un groupe social ou une association qui, dans le meilleur des cas, *côtoie* mais jamais n'est au-dessus des autres associations »². L'erreur, dans cette

¹ Walzer M., *Che cosa significa essere americani*, Marsilio, Venezia, 1992, p. 75.

² Schmitt C., *Staatsethik und pluralistischer Staat*, 1930, in Id., *Positionen und Begriffe*, Duncker u. Humblot, Berlin 1994 (3a ed.), pp. 151-165 (trad. fr. *Parlementarisme et démocratie*, 1988, Paris, Seuil), p.133).

perspective, consiste selon Schmitt dans le fait de croire que l'unité politique, déferée à l'Etat, possède un contenu propre, et puisse donc subsister à côté de l'unité culturelle, de l'unité religieuse, et ainsi de suite. En vérité, « le politique ne possède pas de substance propre »³ ; il ne fait que marquer le degré d'intensité à partir duquel l'une ou l'autre de ces unions/désunions – de nature religieuse, culturelle, économique ou autre – prend la forme extrême de la distinction entre ami et ennemi. Et c'est parce qu'elle est privée de contenu propre que l'institution de l'Etat peut effectivement *décider*, dans une situation donnée, de l'unité *substantielle* du peuple, parvenant ainsi à fixer dans les lois la situation et l'ordre à l'intérieur desquels on peut considérer que repose la *normalité*, qui sert de fondement tacite à toute norme en vigueur. En dépossédant l'Etat de sa position souveraine, la société pluraliste ne peut néanmoins pas s'attendre à ce que la nécessité de définir l'ordre normal se dissolve ou se résolve par enchantement. Au contraire, cette nécessité est exacerbée par le danger que la pluralité des centres de pouvoir ne conduise justement au démembrement de l'unité politique et donc à la guerre civile.

Pour conjurer cette dérive extrême, les théoriciens du pluralisme n'ont d'autre choix que d'en appeler à un critère *universaliste*, à mettre en jeu contre les communautés et appartenances singulières qui menacent d'entrer en conflit entre elles : quelque chose comme l'appartenance commune à la « société » ou à l'humanité en tant que telle⁴. Le recours à un concept universel représente néanmoins, selon Schmitt, la négation même de tout pluralisme effectif, puisque « les chrétiens et les sarrasins, les capitalistes et les prolétaires, les bons et les méchants, les justes et les injustes, les délinquants et les juges – sont tous des hommes, mais avec les concepts universels cités, on peut nier toutes les distinctions et mettre en pièce toute communauté concrète »⁵. Par conséquent, des critères et des valeurs de ce type ne sont pas en mesure d'assurer l'unité politique, parce qu'ils *n'excluent* justement ni chrétiens, ni sarrasins, ni prolétaires, ni capitalistes : ils ne sont pas fait pour discriminer, ni pour *décider* réellement donc, quand cela s'avère nécessaire. En admettant qu'il ne précipite pas simplement dans la guerre civile, le système des divisions verticales que le modèle pluraliste substitue à la souveraineté de l'Etat se résoudra de fait dans la domination des différents groupes de pouvoir organisés qui, après s'être partagé les restes du grand Léviathan, contraindront les citoyens à un pénible exercice d'équilibrisme moral, afin de se débrouiller entre des engagements hétérogènes, potentiellement ennemis, et en tout les cas inadaptés à fixer une *normalité* qui s'impose une fois pour toutes.

³ Schmitt C., *Staatsethik und pluralistischer Staat*, op. cit., p. 143.

⁴ *Ibidem*, p. 133.

⁵ *Ibidem*, p. 146.

Gardons à l'esprit que le destinataire direct de Schmitt est un modèle politique enraciné dans le syndicalisme de la seconde Internationale, et qu'il y est question d'une pluralité de centres de pouvoir organisés, et non de *cultures* au sens propre. Sa critique vise néanmoins aussi, de manière indirecte, le pluralisme *culturel* qui, à cette époque, commençait justement à prendre une forme précise, en particulier aux Etats-Unis. Et sur ce point, la divergence de conception est encore plus criante, car « l'homogénéité substantielle du peuple »⁶ reste pour Schmitt le seul fondement authentique de l'unité politique. Privé d'une substance propre, le politique ne se constitue en effet que lorsqu'un peuple *décide* de placer sa propre identité dans une substance particulière, quelle qu'elle soit, et s'engage ainsi à repousser comme *ennemi* quiconque menace l'unité qui s'est affirmée dans cette décision. L'essentiel, en somme, est que la décision, comme toute ligne de partage, a nécessairement deux aspects : elle inclut quelque chose et *exclut* autre chose. Dans un texte de la même époque, Schmitt va jusqu'à affirmer que c'est précisément dans cette construction politique du *demos*, autrement dit dans l'engagement à défendre l'unité du peuple, que consiste le noyau véritable de la *démocratie*. Il s'ensuit logiquement que « dans la démocratie entre nécessairement comme ingrédient, pour commencer, l'homogénéité, et ensuite, si besoin est, la mise à l'écart ou l'exclusion de l'hétérogène »⁷.

C'est évidemment une bien étrange démocratie, qu'une démocratie qui se construit sur un critère aussi rigide d'exclusion, et la référence à l'« anéantissement de l'hétérogène » sonne de nos jours résolument sinistre si l'on pense aux méthodes nazies de défense de l'homogénéité du peuple, scrupuleusement validées par Schmitt quelques années plus tard. Pourtant, il est indéniable que Schmitt ne se limite au fond qu'à tirer les conséquences logiques de deux prémisses profondément enracinées dans la culture politique européenne. La première – que l'unité d'une république repose sur l'homogénéité du peuple – est traditionnellement liée au nom de Rousseau. La deuxième – selon laquelle l'unique pluralisme sain est celui existant entre divers Etats nationaux, en mesure de se distinguer et de se reconnaître réciproquement grâce à l'*homogénéité* particulière qui définit chacun d'entre eux – a été pendant des siècles la clé de l'équilibre européen, confirmée de fait par les choix politiques de *toutes* les puissances du vieux continent. Il faudra donc se déplacer *en dehors de l'Europe* pour trouver une configuration réellement différente, où démocratie et pluralisme proposent une économie différente entre la particularité des appartenances culturelles et l'universalisme des droits, donc dans un sens plus général, entre la *limite* et l'*illimité*. L'essentiel, maintenant, est de clarifier que cette divergence de perspectives

⁶ *Ibidem*, p. 141.

⁷ Schmitt C., *Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie*, 1926, in Id., *Positionen und Begriffe*, Duncker u. Humblot, Berlin 1994 (3a ed.), pp. 60-74 (trad. fr. *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1988), p. 67.

ne reflète pas qu'une simple option politique ; elle reflète une conception *anthropologique* différente, où il en va de la constitution de l'humain en général.

II. Environnement et monde

On voit bien, en séparant comme on vient de le faire, l'argumentation logique des références polémiques de l'époque, que la critique du pluralisme est basée chez Schmitt sur une hypothèse de portée générale : qu'une communauté politique se définit toujours à partir d'une distinction entre ami et ennemi, et qu'elle ne peut donc jamais se recueillir autour d'un référent universel comme l'appartenance commune au genre humain ou à la « société » planétaire dans un sens large et englobant.

On ne peut véritablement comprendre le sens de cette position sans mettre en lumière la conception anthropologique qu'elle présuppose, qui est exposée chez Schmitt⁸ explicitement en référence à Plessner⁹, mais qui est partagée dans son ensemble par une grande part de la philosophie allemande de l'époque, et notamment par Heidegger et Gehlen. Chez tous ces auteurs, l'intuition de base est qu'en elle-même, la nature humaine ne comporte pas de destin biologique précis, mais seulement une ouverture, une potentialité à s'approprier l'un ou l'autre des nombreux horizons de sens qui mûrissent dans les différentes communautés particulières. L'homme, en somme, n'est par nature que son propre *pouvoir être* : telle est la formule par laquelle Heidegger reformule l'intuition aristotélicienne sur le caractère intimement problématique de l'« oeuvre de l'homme »¹⁰.

Dans cette conception anthropologique, la référence à la *faculté de langage*, qui n'est commune à tous les hommes qu'en tant que *potentialité* et qui ne peut acquérir une existence effective qu'en se déclinant dans une langue *particulière* – ce qui distingue par là même une culture spécifique de toute autre – fait office de paradigme. De la même manière, dans le champ politique aussi, l'appartenance générique à l'humanité reste pour chaque communauté particulière un moment potentiel et subalterne, qui n'acquiert de signification éthique qu'à travers la valeur qu'il revêt à l'intérieur d'un code symbolique et d'une forme de vie effective qui est, par définition, quelque chose de *particulier*, quelque chose qui trace une frontière et qui donc distingue et *exclut*, réciproquement, « Chrétiens et Sarrasins, capitalistes et prolétaires », etc. Dans cette perspective, la référence aux droits et aux valeurs universelles, dont le pluralisme ne semble pouvoir se passer, ne peut par conséquent

⁸ Schmitt C., *Der Begriff des Politischen*, 1932, Duncker & Humblot, Berlin 1963 (trad. fr. *La notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 1992), p. 103.

⁹ Plessner H., *Macht und menschliche Natur*, Junker und Dünhaupt, Berlin 1931 (trad. it. *Potere e natura umana*, manifestolibri, Roma 2006).

¹⁰ Cf. Agamben G., « L'opera dell'uomo », in *Forme di vita*, DeriveApprodi, Roma, 2004, n. 1, pp. 117-123 (trad. fr. *La puissance de la pensée. Essais et conférences*, Paris, Payot & Rivages, 2006).

avoir que deux issues possibles : ou elle se traduit dans le revêtement idéologique grâce auquel *une* communauté et *une* politique déterminée (par exemple, selon Schmitt, celle du libéralisme anglo-saxon) s'arrogent le droit de dominer les autres ; ou elle annonce un processus global de *dépolitisation*, à l'intérieur duquel la soumission de toutes les activités aux impératifs imposés par la technique finit par atrophier toute possibilité humaine de construire son propre monde. Le résultat, dans ce cas, est l'*absence de monde*, la dissolution de toute forme de vie dans une logique de pure survie biologique ou encore, selon les mots d'Aristote, l'aplatissement de tout *bios* sur la seule *zoé*.

L'issue catastrophique des idéologies anti-pluralistes, qui se réclamaient plus ou moins expressément de ce paradigme critique, ne suffit certes pas à en nier la cohérence. Comme le prouve le fait que ce modèle, bien qu'il ait été exclu de la culture officielle après la chute des idéologies totalitaires, n'a jamais cessé d'exercer une influence, parfois profonde, sur les formes les plus significatives de la pensée critique apparue en Europe, et sur le terrain desquelles repose au moins en partie la discussion actuelle sur la biopolitique. Plutôt que de s'attarder à marquer la distance, il serait donc plus utile de réussir à en cerner de l'intérieur le point aveugle éventuel, pour en récupérer en positif le contenu de vérité, sans tomber dans les mêmes équivoques¹¹. Pour engager une telle comparaison critique, on peut prendre comme point de départ la dichotomie entre *monde* et *environnement*, introduite en biologie par les recherches de Jacob von Uexküll et souvent évoquée dans le domaine culturel dans l'intention explicite de tracer une nette distinction entre la condition *humaine* et celle du *vivant* en général.

Le mot « environnement » (*Umwelt*) est dans ces études un terme technique qui désigne l'ensemble restreint de signaux biologiquement déterminants auxquels chaque espèce est génétiquement liée (l'ombre d'un prédateur, le dessin sur la robe ou le pelage d'un congénère de sexe opposé, etc.) et qui, dans des conditions appropriées, déclenchent des programmes génétiques de comportement innés, essentiels à la survie de l'espèce. L'horizon mondain de chaque vivant apparaît ainsi marqué dès le départ par une nette distinction entre les stimuli réellement *significatifs*, dont l'ensemble délimite justement l'environnement de cette espèce particulière, et la

¹¹ Un long travail d'exégèse serait nécessaire pour démontrer à quel point le paradigme que nous en sommes en train de discuter a influencé, sous la forme d'une perpétuelle confrontation polémique, tous les protagonistes de la pensée critique, d'Adorno à Marcuse, de Benjamin à Anders. Le cas probablement le plus significatif est celui de Hannah Arendt (*The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World Inc., New York, 1950 – trad. fr. *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 2002) dont la conception politique originale reconnaît un poids décisif à la menace de la *Weltlosigkeit*, à la soumission de la vie politique à la vie naturelle et aux risques implicites de la domination d'une conception universelle et abstraite de l'humain. Des thèmes qui, en Italie en tous les cas, se trouvent au centre de la discussion actuelle autour de la biopolitique. Dans le cas spécifique de Schmitt, on peut trouver un exemple courageux et incisif de récupération critique dans les essais publiés par Chantal Mouffe en 1999 (*The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London-New - York).

quantité indistincte d'autres stimulations possibles qui, sans signification biologique définie, sont de fait mis de côté et considérés comme de simples *bruits*. Or, une intuition sur laquelle repose une grande partie de l'anthropologie philosophique du XIX^e siècle est que chez l'animal humain au contraire, cette nette distinction entre signal et bruit tend, du fait d'une succession de processus évolutifs, à s'amenuiser. Autrement dit, l'homme, privé d'une niche génétiquement prescrite et exposé à un « flux de stimuli privés de signification biologique »¹², se trouverait projeté dans une indistinction fondamentale entre signal et bruit, où *rien* n'est significatif par principe, et où *tout* peut le devenir sous certaines conditions déterminées. Cette nature ouverte et indéfinie fait de l'homme un animal à la fois souple et *dangereux*, car il est privé d'inhibitions innées et ainsi virtuellement capable de n'importe quelle action¹³. De ce scénario anthropologique découlerait, enfin, le premier devoir auquel est liée toute culture humaine : se soustraire au flux des contingences, en unifiant l'expérience dans un *monde* ordonné et cohérent¹⁴.

L'exposition probablement la plus incisive de cette problématique se trouve dans un recueil de leçons de Heidegger de 1929, structuré comme un long commentaire à trois affirmations ontologiques fondamentales : « La pierre est privée de monde ; l'animal est pauvre de monde ; l'homme est *formateur de monde* ». Publié de manière posthume dans l'édition des œuvres complètes, ce cours est à juste titre considéré comme un chef d'œuvre d'analyse phénoménologique, capable de dévoiler une complexe ontologie de la vie en partant de phénomènes concrets tel que l'ennui profond, le phototropisme des insectes ou la structure élémentaire de l'énonciation. La tentative du même auteur, quelques années plus tard, de transposer sur le plan politique l'instance de « construction d'un monde », en la comparant à la décision d'un « peuple » de placer son propre destin historique présumé avant tout arbitre ou

¹² Gehlen A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940, Athenäum, Frankfurt a. M. 1966 (8) (trad. it. *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983), p. 62.

¹³ Cf. Virno P., «Il cosiddetto “male” e la critica dello Stato», in *Forme di vita*, n. 4, Derive Approdi, Roma, 2005, pp. 9-36.

¹⁴ Chez Heidegger, la dialectique entre monde et environnement est nuancée et complexe. Elle témoigne d'un effort continu de distinguer l'homme de l'animal sans pour autant donner à cette distinction le caractère d'une nette opposition. On trouve, par contre, le prototype d'une telle opposition chez Gehlen, pour qui le « concept d'*environnement*, s'il est défini comme il se doit dans des termes biologiques exacts, n'est pas applicable à l'homme puisqu'à l'endroit précis où se trouve, dans le cas de l'animal, l'environnement, se trouve, dans le cas de l'homme, la “seconde nature”, autrement dit la sphère du culturel, avec ses problèmes et concepts spécifiques et très particuliers, que la notion d'“environnement” ne recouvre pas, mais ne fait, bien au contraire, qu'occulter » (Gehlen A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, op. cit., p. 107). Le cadre actuel des connaissances sur la biologie et la génétique de l'espèce humaine rend logiquement difficile de reproposer une distinction aussi nette. Ce qui ne signifie pas pour autant que les problèmes inhérents à cette dichotomie homme/animal aient été véritablement résolus, ni même réellement explicités.

déviance, et de fait, avant tout *formateur de monde* interne à la dynamique sociale¹⁵, est au contraire nettement moins populaire. Comparé au cours de 1929, ce début de théorie politique est en effet beaucoup plus fragile et moins convaincant, d'autant plus que les points anthropologiques fondamentaux y sont, comme nous le verrons, dans leur ensemble, plutôt obscurs. L'essentiel néanmoins, pour le moment, est d'y reconnaître la même ligne d'argumentation que chez Schmitt : dans un cas comme dans l'autre, l'identité essentielle du peuple est appelée à affronter, amortir et résoudre la contingence illimitée inscrite dans la nature humaine, que Schmitt compare du reste sans hésitations, dans d'autres passages, à « l'état de nature » évoqué par Hobbes.

Pour répondre à ce défi, la défense du pluralisme sur le plan anthropologique peut emprunter deux chemins. Elle peut entièrement inverser le scénario et revendiquer pour l'homme une nature douce, une certaine sociabilité innée, et une ouverture instinctive au différent. Ou elle peut reprendre à la racine le fil de cette dialectique entre monde et environnement, entre contingence illimitée et frontières symboliques, pour se demander si l'homogénéité présumée du *demos* en constitue véritablement l'issue cohérente et inévitable.

III. Formateurs de monde

Que signifie, concrètement, l'expression « former un monde » ? La réponse la plus simple, en apparence, est de supposer que les institutions culturelles, les habitudes et les techniques transmises, contribuent dans chaque culture à édifier un monde rassurant et familier *opposé* au chaos externe, *traçant* pratiquement le périmètre d'une *niche artificielle* qui supplée à l'absence d'un corrélat biologique précis. Telle est précisément la réponse vers laquelle s'oriente la théorie des institutions d'Arnold Gehlen et qui, de manière, moins explicite, inspire la formule à travers laquelle Plessner définit le devoir politique primaire de toute société humaine, celui de se créer « un environnement à partir du monde » (*eine Umwelt aus der Welt*)¹⁶. Dans cette formule, comme on le voit, les deux termes *Umwelt* et *Welt* changent de place par rapport à la version la plus courante, et le devoir de se constituer un environnement plutôt qu'un monde est assigné à l'homme, bien que le sens de la phrase reste, sans équivoque possible, celui d'une opposition entre une sphère ordonnée et familière produite par la culture et une sphère désordonnée et perturbante, comparable à un état de nature au sens de Hobbes. Bien que cette fluidité

¹⁵ Cf. Heidegger M., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, 1934, in Id., Gesamtausgabe, vol. 38, Klostermann, Frankfurt a. M., 1998 (trad. fr. *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, Gallimard, 2008).

¹⁶ Plessner, H., *Macht und menschliche Natur*, op. cit., p. 107.

terminologique ne soit pas un problème en soi, il est néanmoins surprenant que le terme « monde » puisse indiquer indifféremment l'un ou l'autre pôle de la distinction : aussi bien la contingence illimitée à laquelle est liée l'expérience humaine, que l'ordre symbolique appelé à affronter cette contingence. Il ne s'agit pas d'une équivoque casuelle ou d'un simple expédient rhétorique : dans cette ambiguïté sémantique transparaît plutôt la *paradoxalité* intrinsèque d'une distinction qui, pour être efficace, est destinée à s'auto-dissoudre.

Premièrement, le fait que les deux pôles de la distinction puissent valoir comme « monde » est une contradiction et un paradoxe car l'ordre symbolique a précisément pour fonction de *nier* la contingence, en opposant à l'indéfini, à l'informe, et au possible, un système complet et cohérent de définitions, de formes et de lois. Mais le paradoxe est au fond inévitable, car cette négation n'a de succès que si l'ordre couvre effectivement *le monde entier* et non pas seulement une partie, autrement dit, que s'il ne laisse en dehors de lui-même d'autre résidu que le non-être, le vide, le néant. En effet, non seulement la stabilité d'un ordre symbolique dépend de sa capacité à absorber tout type de question métaphysique sur ce qui est *au-delà* des frontières et des distinctions données (au-delà du ciel, de la vie, etc.), mais la différence entre environnement animal et monde humain repose, comme on l'a vu, sur le fait qu'au sein de l'expérience humaine, la distinction entre signal et bruit – donc entre limite et illimité, ordre et chaos – est construite *à partir de leur indistinction*. S'il ne veut pas régresser à une sorte d'environnement animal élevé au rang de culture, le monde humain doit accueillir l'indistinction *en son sein*, même si cela signifie s'engager à maintenir constamment vivant le lien avec son opposé.

Rien n'illustre mieux cette logique paradoxale que le rituel romain du *mundus*, qu'Ernesto De Martino projetait de placer au centre de son oeuvre grandiose sur la « fin du monde », restée inachevée¹⁷. *Mundus* était le nom d'une fosse circulaire à deux étages située au centre de la « Rome carrée », l'enceinte originale présumée de la ville. L'étage inférieur était dédié à Ceres, à la terre donc, mais il était aussi lié aux enfers, au culte des Mannes, et au monde des morts, alors que l'étage supérieur était lié à la dimension des « supérieurs », c'est-à-dire au monde habité et à la sphère céleste. Dans le *mundus* se rencontrent, en somme, un « dessus » et un « dessous » de dimensions cosmiques qui projettent ainsi littéralement dans l'espace limité du rituel l'extension illimitée du *monde*. La fosse était ouverte rituellement pendant trois jours seulement, indiqués dans le calendrier comme les *comitiales*. Durant ces trois jours, au cours desquels *mundus patet*, toute activité administrative normale était suspendue à l'exception des nécessités urgentes : ni les combats, ni les comices n'avaient lieu, les navires n'appareillaient pas, et l'enrôlement des soldats était lui aussi suspendu. Les morts revenaient vaguer sur terre, le chaos régnait sur la

¹⁷ Cf. De Martino E., *La fine del mondo*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 212-217.

ville et toute frontière entre le haut et le bas était dissolue, jusqu'à ce que la fermeture de la fosse répète rituellement la fondation de Rome, en lui attribuant la valeur cosmique de négation absolue du chaos, et littéralement, de *fondation du monde*.

Une longue démonstration serait nécessaire pour démontrer à quel point cette inclusion paradoxale de l'illimité à l'intérieur du limité marque la *ritualité* en tant que telle et remplit donc une fonction structurale, non seulement dans la culture romaine, mais aussi dans *toutes* les cultures archaïques. Il est néanmoins plus urgent de signaler que le monde *moderne* a dû lui aussi, de manière plus articulée et cachée, reproduire ce lien entre ordre et désordre, quand bien même la souveraineté de l'Etat reposerait maintenant à première vue sur sa capacité à tenir *séparés* de manière stable le domaine des lois et celui du hasard, ou selon la terminologie de Hobbes, l'état *civil* et l'état de *nature*. Sous cette surface rassurante, c'est en réalité la figure même du souverain qui marque l'*unité* des deux opposés, car la prérogative de suspendre l'ordre juridique et de déclarer l'état d'exception dépend de lui. De plus, qualifier la contingence illimitée d'état de *nature* sous-entend la nécessité d'en affronter en permanence la menace et exclut la possibilité que la civilisation puisse un jour se détacher complètement de la barbarie¹⁸. Enfin, si la séparation entre les deux pôles a pu finalement se fixer avec une certaine stabilité, ce n'est que parce qu'à la frontière *symbolique* entre ordre et désordre, civilisation et barbarie, signal et bruit, s'est superposée une frontière géographique *réelle*, résultat de ce que Schmitt lui-même qualifie d'événement historique « inattendu » et « qui ne peut se répéter »¹⁹ : la découverte du Nouveau-Monde et sa conséquence directe, la répartition nette entre monde « civil », gouverné par le droit public européen, et les espaces illimités *beyond the line*, où l'état de nature redevenait seul maître à bord²⁰. Seule cette contingence politique inattendue pouvait « atténuer » les conflits et unifier l'horizon politique des puissances européennes, sur la base du présupposé que la sauvegarde de l'ordre mondial était en tout cas un intérêt et un « fardeau » commun à tous les peuples civilisés.

C'est grâce à ce subtil système de frontières et de distinctions que la modernité a pu conjuguer à la fois limite et illimité, parvenant ainsi à se constituer effectivement comme *monde*, et non comme une simple niche culturelle. Il est à peine nécessaire de préciser qu'un équilibre similaire impliquait une tension insoluble entre

¹⁸ Cf. Virno, «Il cosiddetto "male" e la critica dello Stato», op. cit.

¹⁹ Schmitt C., *Der Nomos der Erde*, 1950, Duncker & Humblot, Berlin 1974 (2) (trad. fr. *Le Nomos de la terre*, Paris, PUF, 2001), p. 46.

²⁰ Schmitt (*Le Nomos de la terre*) souligne explicitement l'importance de cette superposition, en observant que « l'état de nature de Hobbes est un *no man's land*, mais par pour autant un *nowhere*. Il est localisable, et Hobbes le localise aussi, entre autres, dans le Nouveau Monde. Dans le *Léviathan* les Américains sont pris expressément comme exemple du caractère de loup que prend l'homme dans l'état de nature, et dans le *Behemoth* il mentionne les atrocités dont se sont rendus coupables les catholiques espagnols dans l'empire inca » (p. 97).

l'*universalité* des valeurs et des droits « civils » et la nécessité d'*en exclure* les non-européens, afin que ce système complexe de frontières et de distinction puisse rester en place²¹. Quoi qu'il en soit, la culture politique européenne ne sut de fait offrir à la crise de ce paradigme que des réponses vagues, incohérentes, et pour la plupart, conservatrices. De ce point de vue, l'incapacité, aussi chez des auteurs comme Gehlen ou Heidegger, de transposer sur le plan *politique* la complexité et les paradoxes identifiés sur le plan *anthropologique*, peut être lu comme l'indice d'une inadéquation profondément enracinée, qui a dans une certaine mesure impliqué le vieux monde dans son ensemble²². C'est pourquoi il ne suffira pas, afin de tenter de comprendre en des termes plus constructifs le potentiel du pluralisme démocratique, de modifier l'appareil conceptuel, mais qu'il sera nécessaire de déplacer notre regard sur l'évolution politique *en dehors de l'Europe*.

IV. La démocratie créative

L'idée qu'à l'unité de la république devait correspondre une unité « substantielle » du peuple resta, en effet, aux Etats-Unis aussi, pendant longtemps l'idéologie dominante : la métaphore populaire du *melting pot* renvoie précisément à l'idée de la fusion des différentes communautés immigrées en un nouveau sujet homogène, exactement comme dans la maxime « E pluribus unum ». Avec le temps néanmoins, les différentes vagues migratoires ont fini par transformer la vision des choses à un tel point que de fait, à la fin du XIX^e siècle, « la grande majorité des américains était constitué d'américains « à trait d'union » [italo-américains, juifs-américains, etc.] qui étaient plus ou moins dévolus à leur multiplicité. Et le pluralisme

²¹ Le refus de la part du gouvernement révolutionnaire français d'étendre les droits de l'homme aux populations colonisées, lors de la révolte des noirs à Haïti, réprimée de manière sanglante par les français en 1802, constitue un épisode exemplaire de cette contradiction. Mirabeau demanda à cette occasion à l'Assemblée de rappeler aux colons que « ni les chevaux, ni les mules, n'ont été comptés dans la proportion entre le nombre de députés et les populations de la France » (cf. Chatterjee P., *The Politics of the Governed*, Columbia Univ. Press, New York, 2004 – trad. it. *Oltre la cittadinanza*, Meltemi, Roma 2006, p. 45). La même année fut remis en vigueur le tristement célèbre *Code noir*, qui autorisait et réglementait le commerce des esclaves, et qui avait été aboli lors de la Convention républicaine en 1794. Le code resta ainsi en vigueur jusqu'en 1848, quand l'esclavage fut définitivement aboli.

²² Chez Heidegger, la difficulté est mise en évidence du fait que, en dehors du contexte politique, la dialectique paradoxale entre la limite et l'illimité est ouvertement reconnue comme un des traits fondamentaux du Dasein. Sa formulation la plus célèbre est l'entrelacement nécessaire entre le « monde » et la « terre » qui, chez Heidegger (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1936, in Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950 – trad. fr. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962), est posée comme une condition nécessaire à l'effective « ouverture d'un monde » dans le cas de l'oeuvre d'art. Dans les leçons de 1934 pourtant, et en général dans toute allusion directe aux institutions politiques, l'ambivalence de l'ouverture au monde disparaît le plus souvent et l'idée d'une fonction constructive de l'illimité à l'intérieur de la communauté politique ne trouve aucun développement significatif.

était un programme politique alternatif, dont le but était de légitimer cette multiplicité et de la rendre permanente »²³.

Selon la reconstruction proposée par Walzer, les premiers théoriciens du pluralisme culturel – comme Horace M. Kallen, dont la définition des Etats-unis comme une « nation de nations » est célèbre – ne visaient absolument pas à contester l’unité politique du pays, mais seulement à la détacher de l’identité *culturelle* : « leur argument central était que la politique des Etats-unis, telle qu’elle était alors, ne nécessitait pas d’homogénéité culturelle parce qu’elle reposait avec assez de sécurité sur la citoyenneté démocratique »²⁴. Pour résumer, l’idée était que la citoyenneté américaine devait rester, en elle-même, quelque chose d’anonyme, pour préserver justement l’autonomie des choix politiques de l’influence de l’une ou de l’autre des traditions religieuses ou « nationales » au sens strict. De leur côté, ces traditions devaient être préservées dans leur pluralité comme patrimoine éthique, pour éviter qu’une identité culturelle basée sur le seul principe anonyme de la citoyenneté ne se fige sur un critère abstrait et formel. Les américains « à trait d’union » étaient, selon Kallen, la parfaite expression de cette conjugaison entre *anonymie* politique et *particularité* culturelle²⁵.

Un siècle plus tard, Walzer a pourtant raison d’observer que le rapport entre le moment *politique* et le moment *culturel* – on pourrait dire : entre le côté gauche et le côté droit du trait d’union – s’est révélé, de fait, plus complexe que ces théories ne le laissaient supposer. En effet, la citoyenneté politique n’est pas restée purement anonyme, mais elle a donné lieu à une effective identité américaine dotée de traits spécifiques, sur le plan culturel comme sur le plan éthique. Or cette identité s’est générée *par soustraction*, comme une prise de distance des traditions données et comme une revendication de l’irréductibilité de l’individu singulier à tout type d’appartenance collective. Une éthique de la singularité et de *l’exode*²⁶ donc, dont le résultat paradoxal est qu’« un programme radical d’américanisation serait véritablement anti-américain »²⁷. En même temps, du côté gauche du « trait d’union », les appartenances traditionnelles ont subi une transformation dont les nombreuses communautés « re-nées » dans l’Amérique d’aujourd’hui constituent le meilleur exemple, car « bien qu’elles soient des communautés historiques, elles doivent fonctionner comme des associations volontaires »²⁸, dans le cadre d’un

²³ Walzer, M., *Che cosa significa essere americani*, p. 22.

²⁴ *Ibidem*, p. 57-58.

²⁵ Cf. Kallen H. M., *Culture and Democracy in the United States*, Boni & Liveright, New York, 1924.

²⁶ Cf. Walzer, M., *Exodus and Revolution*, Basic Book Inc., New York, 1985 (trad. fr. *De l’Exode à la liberté : essai sur la sortie d’Égypte*, Paris, Calmann-Lévy, 1986).

²⁷ Walzer, M., *Che cosa significa essere americani*, p. 46.

²⁸ *Ibidem*, p. 62.

système juridique et social qui « oeuvre de manière à permettre aux individus tant la fuite (avec l'assimilation et les mariages mixtes) que l'identité collective »²⁹.

Il est évident que nous sommes ici aux antipodes de l'idée de « démocratie » présentée par Schmitt comme la fusion entre « éthique de l'Etat » et homogénéité culturelle du « peuple ». Ce modèle pluraliste possède pourtant un lien cohérent avec les deux moments fondateurs de notre histoire politique, auxquels se rattachait aussi Schmitt : d'une part, la constitution du *demos* à l'époque archaïque, dont le corollaire logique fut le *relâchement* des liens tribaux et par conséquent la distinction entre *ethnos* et *demos* ; d'autre part, la fondation de l'Etat moderne, comme instance *neutre* par rapport aux différentes appartenances religieuses. L'essentiel dans cette perspective, est que l'identité politique n'est pas construite sur une *décision* entre les communautés en conflit, mais sur leur *négation* générale ; elle ne représente pas la souveraineté d'un groupe, d'une tradition, ou d'une culture, mais plutôt la *contingence illimitée* qui les réunit.

On peut, à partir de ce dernier point, revenir sur le plan anthropologique primaire pour en revoir les implications politiques selon des termes complètement inversés. Comme on l'a vu, dans le cadre tracé par l'anthropologie philosophique européenne, la « formation d'un monde » impliquait au fond aussi une interpénétration paradoxale entre la limite et l'illimité, entre la défense d'un ordre symbolique *exclusif* et l'ouverture à la contingence illimitée. Bien qu'il soit reconnu sur le plan anthropologique, le côté indéfini et perturbant (littéralement : *un-heimlich*) de l'ouverture au monde était pourtant rigoureusement exclu de la dynamique politique, où il ne pouvait représenter qu'une *menace* : le risque de désintégration de la communauté politique, sur la *négation* de laquelle devrait reposer autant l'identité du peuple que la souveraineté de l'Etat. Le modèle pluraliste vise au contraire à transposer sur le plan politique *les deux pôles* du paradoxe anthropologique primaire, même si cela signifie introduire une fracture non seulement dans le corps social, mais dans l'identité même des êtres singuliers, comme le montre l'exemple des américains « à trait d'union ». Il est en effet nécessaire, au moins en partie, de *se dissocier* de sa propre identité d'origine pour acquérir la citoyenneté entière ; mais celle-ci doit, à chaque fois, prendre la forme contingente d'une communauté « re-née » si elle ne veut pas devenir une entité universelle abstraite. Il ne s'agit pas d'un exercice d'équilibrisme pénible comme le pensait Schmitt, mais certainement d'un exercice précaire, mené sur le fil du paradoxe, où les différences *en tant que différences* doivent se transformer en autant d'exemples des potentialités génériques humaines.

En 1939, dans un discours rédigé à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire – et qui, en l'absence de l'auteur, fut lu à la célébration par Horace Kallen – John Dewey offrit une description claire et précise de cet idéal politique, en

²⁹ Walzer, M., *Che cosa significa essere americani*, p. 74.

le définissant comme une *démocratie créative*³⁰. L'adjectif choisi possède une connotation anthropologique explicite : il évoque la conviction, largement répandue au sein du pragmatisme américain, que le trait fondamental de l'humanité de l'homme consiste précisément dans sa faculté *créative*, autrement dit dans sa capacité à distinguer signal et bruit *à partir de leur indistinction*, et que l'indistinction elle-même, la contingence, et la potentialité générale, constituent donc le véritable et profond moteur de la vie politique.

Bien qu'il puisse sembler antithétique à l'idée d'Etat-nation de matrice européenne, on peut remarquer que ce modèle politique s'est imposé, presque partout en dehors de l'Europe, comme synonyme non seulement de modernité ou de démocratie, mais surtout de *nationalisme*, car dans des pays comme l'Inde ou l'Indonésie, où cohabitent des dizaines ou centaines de langues et de cultures, l'appel à la « nation » ne pouvait qu'impliquer une connotation universaliste immédiate³¹. C'est pourquoi, dans des cultures post-coloniales, le nationalisme a pu progresser si longtemps en parfaite syntonie avec l'internationalisme de matrice socialiste, au point qu'Anderson identifia dans ces deux phénomènes la même logique de *sérialité illimitée* qui s'exprime dans « ces pluriels ouverts au monde que sont les nationalistes, les anarchistes, les bureaucrates et les travailleurs »³².

On ne peut certes pas sous-évaluer les difficultés profondes inscrites dans un projet aussi élaboré, où anthropologie et politique devraient s'unir à partir de leur paradoxalité commune. Néanmoins, il est logiquement possible que l'aspect « illimité » se résolve dans un univers abstrait, c'est-à-dire que la *potentialité* génériquement humaine soit indûment rigidifiée en une identité effective, et donc mise en jeu *contre* les formations culturelles, comme une espèce de pseudo-nature³³. De manière plus générale, la menace d'un aplatissement du *bios* sur la *zoè*, d'une soumission de l'existence politique à une logique de simple préservation, reproduction et optimisation technique de la vie naturelle, ne disparaît pas de ce cadre interprétatif. Mais elle acquiert logiquement un sens opposé à celui formulé par

³⁰ Cf. Dewey J., "Creative Democracy. The Task Before Us", 1939, in Id., *Later Works of John Dewey*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1988 (trad. fr. *La démocratie créatrice. La tâche qui nous attend*, Horizons philosophiques, vol. 5, n°2, 1997).

³¹ Cf. Chatterjee, *The Politics of the Governed*, op. cit., p..

³² Anderson B., *The Spectre of Comparisons*, Verso, London-New York, 1998, p. 29.

³³ L'exemple canonique de cet universalisme abstrait est l'utilisation en politique des *droits humains* pour justifier l'élimination d'un ennemi, en le qualifiant d'« ennemi de l'humanité » : un thème qui trouve chez Arendt un développement étonnamment similaire à celui de Schmitt.

La frontière entre la revendication de la créativité comme trait fondamental de la nature humaine et ce genre d'universalisme abstrait peut être très subtile et prendre les formes les moins prévisibles. Que l'on considère par exemple la manière avec laquelle la recherche linguistique de Chomsky a été récemment pliée à l'idée du « mentalien », la « langue » supposée « de la pensée » qui servirait de fondement *naturel* à toutes les langues humaines : une hypothèse aujourd'hui encore sans preuve empirique, et dont Chomsky s'est toujours tenu éloigné, qui ramène le délicat problème de la créativité linguistique à l'exposition générale de son présupposé biologique.

Schmitt : plutôt que d'apparaître comme le résultat de la dissociation inhérente à la forme de vie pluraliste, la menace semble maintenant davantage provenir de la possibilité que cette délicate opération de dissociation, qui devrait s'enraciner dans l'identité des êtres singuliers autant que dans les institutions collectives, ne se heurte à un éventuel *échec*. Reste à comprendre si cet échec, quand il se produit, est dicté par des causes purement contingentes, ou s'il ne cache pas à son tour une racine structurelle.

V. Politique et gouvernementalité

Dans le même court essai où il propose d'insérer le nationalisme classique parmi les sérialités illimitées et ouvertes-au-monde, Anderson décrit, du point de vue opposé, une « sérialité limitée qui a ses origines dans la gouvernementalité, en particulier dans les institutions comme le recensement ou les élections, exemplifiée par des séries finies comme afro-américaines, *beurs* ou Tutsi »³⁴. Dans ce cas, le calcul *statistique* introduit par les grands recensements et copiés dans les sondages électoraux, fixe par convention les caractéristiques logiques des catégories classifiées : en premier lieu *l'exclusivité*, qui fait qu'on ne peut être enregistré en même temps comme Hutu et comme Tutsi, pas même dans les cas où le mélange devrait être la norme ; ensuite le caractère de *totalité finie et dénombrable*, qui impose d'attribuer à chaque groupe un pourcentage exact et une distribution précise sur le territoire, aussi aléatoires que puissent avoir été les méthodes employées pour compter.

Ainsi prend forme un type de « sérialité finie » qui est l'exact opposé de ces pluriels ouverts au monde, comme les « travailleurs » ou les « anarchistes », qui ont leur équivalent dans toutes les sociétés de la terre et sont donc in-finis par principe. L'important est qu'alors que le nationalisme classique était construit sur le modèle de ces pluriels infinis, le nationalisme contemporain, répandu parmi les immigrants déracinés et les nationalistes *long-distance*, adopte justement comme matrice ce type de sérialités fermées, au point de donner l'image d'un « dispersion quasi-planétaire d'identités limitées »³⁵, qui ramène inévitablement l'idée de nation au caractère ethnique.

Si l'on intègre maintenant cette dialectique entre classifications limitées et classifications illimitées au cadre anthropologique jusqu'à présent dessiné, on est amené à supposer que c'est justement le passage de l'un à l'autre genre de classification qui perturbe l'équilibre délicat sur lequel repose la dynamique du pluralisme. C'est en effet dans ce passage que la fracture ressentie intérieurement par les êtres singuliers comme une dissociation de leur propre identité cesse de favoriser

³⁴ Anderson B., *The Spectre of Comparisons*, p. 29.

³⁵ *Ibidem*, p. 45.

l'émergence d'une ouverture au monde et commence au contraire à imposer le durcissement des frontières et des traits idiosyncrasiques, et finit par se traduire par une dénégation explicite de la réalité externe. Pour continuer sur cette voie, il peut être utile de fixer au moins certains aspects fondamentaux de cette dialectique entre le plan politique et celui « gouvernemental », sans lesquels le scénario risque de rester entièrement incompréhensible et partial.

Pour commencer, notons que nous nous trouvons ici face à un phénomène de portée générale, qui revêt dans les ethno-nationalismes une forme particulièrement aiguë, mais qui au fond investit toutes les formes de vie présentes, quel que soit le contexte social et géographique où elles se situent. Ce n'est pas un hasard si, dans sa description du pluralisme américain, Walzer remarquait déjà qu'à l'intérieur des Etats-Unis eux-mêmes le développement des activités de l'Etat-Welfare rendait inévitable une certaine forme de reconnaissance et de financement par l'Etat de ces communautés historiquement désavantagées, qui risquaient sinon l'exclusion de la société civile. Si ce n'est qu'après, ces communautés « ne s'organisent plus comme associations volontaires, mais acquièrent un rôle politique et des droits civils »³⁶, avec pour résultat objectif de « traduire l'identité ethnique en une classification administrative »³⁷. La même argumentation amène Chatterjee à reprendre les catégories d'Anderson en renversant leur sens, et en observant qu'à l'échelle planétaire, cette menace d'exclusion de la société civile touche une grande majorité de la population mondiale, au point que les modèles universalistes ne maintiennent un semblant de crédibilité qu'à l'intérieur de certaines aires privilégiées, alors qu'un programme authentique de démocratisation a le devoir de « se salir les mains avec la politique de la gouvernementalité »³⁸.

Il n'est pas étonnant que Chatterjee se réclame ici expressément des recherches menées par Foucault au cours de ses dernières années d'activité scientifique : une référence d'ailleurs déjà implicite dans le choix du terme « gouvernementalité », qui élargit et articule davantage la perspective générale du problème. En effet, à partir de 1978 au moins³⁹, Foucault s'appliqua à reconstruire l'histoire des technologies qui ont pour but le « gouvernement des hommes », développées à l'origine dans les formes du pouvoir « pastoral » exercé par l'Eglise et destinées, à l'époque moderne, à s'insinuer toujours plus profondément dans les techniques naissantes de gouvernement, pour finalement trouver leur débouché

³⁶ Walzer M., *Che cosa significa essere americani*, p. 66.

³⁷ *Ibidem*, p. 71.

³⁸ Chatterjee P., *The Politics of the Governed*, p. 39.

³⁹ Foucault lui-même souligne ce tournant, bien que de nombreuses allusions étaient déjà présentes dans ses cours et ses écrits précédents. Dans la suite de l'article, je me réfère donc en particulier aux textes de Foucault datant de 1977-78 et de 1978-79.

naturel dans l'économie politique⁴⁰. Le trait le plus spécifique de ces techniques de gouvernement semble être leur propension à agiter le champ et les modalités d'application du pouvoir *politique* au sens strict. Certes, le but vers lequel elles tendent, comme on l'a dit, est le gouvernement des *hommes*, mais des hommes considérés non pas comme sujets de droit mais comme simples *vivants*, visés dans l'exercice de leur fonction biologique : la santé, la nutrition, la reproduction. Par conséquent, ce ne sont pas les peuples qui sont la cible des nouvelles technologies, mais les *populations*, analysées, mesurées et gouvernées sur la base d'un calcul des coûts et bénéfiques dont les paramètres idéaux – la sécurité, la prospérité, le bien-être – exigent une certaine neutralité politique.

Comme on le voit, ce sont ici les mêmes aspects de « neutralisation » et de « dépolitisation » qui, dans l'idéologie européenne de la première moitié du XXe siècle, de Schmitt à Heidegger, formaient la menace extrême de l'« absence de monde » liée à l'aplatissement définitif du *bios* sur la *zoè*. Les points fondamentaux de ce paradigme en ressortent néanmoins maintenant complètement inversés.

Pour commencer, Foucault montre, avec force d'arguments, que la raison gouvernementale ne se limite pas à subir au début la souveraineté pour ensuite, à partir d'un certain moment, s'affirmer contre elle, comme le laissait entendre Schmitt. En somme, l'idée que le modèle européen se soit senti tout à coup menacé par la domination déshumanisante de la technique, dont le capitalisme libéral serait l'expression la plus cohérente, apparaît maintenant, à la lumière des faits, une simplification sans fondements. Le rapport entre souveraineté politique et technologie de gouvernement est en fait, dès le départ, tellement plus complexe et trouble, que les présupposés du scénario politique moderne – l'homogénéité des populations et l'équilibre entre les puissances nationales – sont en réalité parmi les premiers résultats de la machine gouvernementale⁴¹. C'est pourquoi, au moment où, entre les deux guerres, commence à se dessiner le projet néo-libéral de fonder la légitimité du pouvoir politique sur l'efficacité de l'action du gouvernement, ce renversement des rapports entre politique et économie se présente de bon droit comme une évolution cohérente, et comme le renversement des rapports de pouvoir dont l'éthique de l'Etat était jusqu'alors le reflet. Surtout, ce n'est pas le pluralisme qui a dicté le rythme de cette évolution, mais sa perte progressive de contenu en faveur de pratiques de gouvernement destinées, par définition, à des groupes fermés, des identités dénombrables et des appartenances exclusives.

Sur ces prémisses, l'illusion que l'appel à l'homogénéité du peuple puisse constituer un frein ou un contrepoids à des pratiques de pouvoir similaires reposait de

⁴⁰ Cf. Foucault M., *Sécurité, territoire, population*, 1978, Gallimard-Seuil, Paris 2004 et *Naissance de la biopolitique*, 1979, Gallimard-Seuil, Paris 2004.

⁴¹ Cf. Foucault M., *Sécurité, territoire, population*.

manière évidente sur la conviction naïve que les paramètres et technologies auxquelles étaient confiés le gouvernement de la vie exprimaient véritablement et profondément une instance politiquement *neutre* : menaçante et déshumanisante, mais néanmoins indépendante et contraire au politique. En vérité, où qu'il mette racines, le calcul gouvernemental tend à générer des processus d'inclusion/exclusion très similaires à cet « anéantissement de l'hétérogène » considéré par Schmitt comme un corollaire inévitable de la décision politique, à la seule différence que cette décision se fait maintenant d'autant plus anonyme et cachée qu'elle parvient à pénétrer le tissu profond de la vie biologique. Il revient ainsi aux instances pluralistes d'opposer résistance à cette pénétration, en arrachant le voile de la neutralité présumée et en mettant en oeuvre des pratiques de *démocratisation* capables de modifier de l'intérieur la machine gouvernementale ou d'en bloquer complètement le fonctionnement.

Il existe, logiquement, un large spectre de variantes de telles stratégies de résistance, et la plus ou moins grande efficacité de l'une ou de l'autre est une question de circonstance et de contingence qui ne modifie néanmoins pas le cadre général. L'essentiel est que, sur tout terrain concret de discussion ou de négociation, la rencontre entre l'universalisme des instances politiques et la spécificité des politiques gouvernementales mettent littéralement à l'épreuve du feu le projet pluraliste des transposer entièrement, dans la dimension politique, la duplicité paradoxale qui traverse l'ouverture au monde. Sauvegarder autant l'autonomie de toute niche culturelle que leur transitivité réciproque ; assurer la même dignité à chaque segment, et en même temps sauvegarder le droit des êtres singuliers à se dissocier, éventuellement, de toute appartenance collective : de la possibilité de faire cohabiter ces instances sans en retirer la tension interne dépend maintenant non seulement la cohérence du projet pluraliste, mais le futur de la politique en général. Il s'agit en effet de comprendre si l'émergence de la dimension anthropologique primaire, que les nouvelles technologies rendent apparemment inéluctable, doit inexorablement imposer la soumission de toute expérience politique à la reproduction optimisée de la vie naturelle, comme l'ensemble de l'anthropologie philosophique européenne nous a appris à le craindre ; ou si elle peut dévoiler les conditions d'une sphère publique différente, où un réseau fluide et créatif de distinctions et différences endosse dans une large mesure le poids de la décision politique, sans le recours à une division horizontale entre société et Etat.

Que l'on soit enclin au pessimisme ou à l'optimisme, cela reste naturellement, dans un dilemme de ces proportions, un choix arbitraire et peu significatif. La conscience que la tension entre la limite et l'illimité, entre le besoin de trouver refuge dans une niche et le désir d'explorer la contingence externe n'est pas un défi qui se pose aujourd'hui pour la première fois, peut néanmoins nous aider à remettre en perspective les prévisions les plus sombres, qui annoncent un monde voué à la

déshumanisation. Tout, au contraire, laisse à penser que dans ce défi s'exprime un paradoxe que l'animal humain a déjà dû affronter dans les moments décisifs de son parcours dans l'histoire.