

Le droit, l'amour, le refus de céder

Stéphane Douailler¹

Quelle que soit la teneur profonde d'un lieu à s'offrir comme terre de dialogue et de culture, quel que soit le désir effectif d'une réunion d'œuvrer à l'entrelacement des mots et des êtres, une parole ne se soutient peut-être que de chercher à se tenir au bord de ses difficultés. Pour ne pas fuir une telle condition, pour s'imposer avant toute chose de rendre sa parole difficile, il n'est certes pas besoin de chercher beaucoup, là où la question à débattre se présente comme celle de l'inégalité regardée à travers le prisme du "genre" c'est-à-dire de la différence particulière des femmes, et à travers celui de la religion. La différence des femmes et – pour reprendre à la suite d'Hubert Vincent la formule de Michel de Montaigne – le commerce que les hommes ont avec elles, ainsi que la religion, s'offrent tellement comme des figures productrices de lien que ce que l'inégalité devrait malgré tout et irréductiblement faire entendre de séparation à l'exact opposé de ces liens, ne manque pas forcément de peiner à se faire entendre. L'amour, la religion, semblent se donner tellement naturellement comme les sphères mêmes où hommes et femmes (les "genres") auraient vocation à trouver le lieu de leur réunion, que les inégalités les plus fortes et les plus évidentes sembleraient devoir y perdre de leur pouvoir séparateur si ce n'est même y trouver des voies de conciliation. Aussi le geste de pensée, quel qu'il soit et aussi modeste soit-il, doit-il commencer par endurer la séparation et la difficulté de la séparation.

¹ Professor da Université Paris VIII – Vincennes/Saint Denis e coordenador da rede de pesquisadores "L'état de droit saisi par la philosophie". Seu livro mais recente é *Le philosophe et le grand nombre: politiques du texte en fuite* (Lyon: Horlieu, 2006). Email: s.douailler@free.fr

I. L'égalité et l'inégalité

Pour que l'inégalité puisse être considérée et traitée sérieusement, il faut certainement se tenir à distance des fables amoureuses et religieuses qui chantent le destin uni des genres. Et il faut en réalité répéter ce recul sur le plan du droit, pour autant qu'il doit lui-même veiller à traverser minutieusement la question de l'inégalité s'il veut offrir autre chose qu'une fable laïcisée de la vocation des hommes et des femmes à sceller leur existence commune. Le plan du droit peut même peut-être revendiquer une certaine expérience à cet égard. Avant même d'offrir un champ d'interrogation pour les droits des femmes, et pour la citoyenneté des femmes, il a en effet été confronté de manière quasi instituante à l'épreuve de séparer des paroles capables d'énoncer des droits et une citoyenneté de paroles qui ne seraient qu'une tromperie rhétorique. Faire que droit et justice, ou que compétence et habitation citoyennes, ne soient pas de simples mensonges et habiletés utilisés à leur profit par les puissants, cela s'est imposé dans les réflexions que le droit a inspirées à la philosophie dès le début, dès le célèbre travail effectué par exemple par la *République* de Platon, et cela a pris dans des temps plus récents au moins deux formes, celles de deux critiques nécessaires des discours du droit et de la citoyenneté. Une première critique, la critique marxiste, a énoncé que les droits prétendument "universels" n'étaient que les droits des propriétaires qui avaient été cachés dans cet universel, et qu'ils n'étaient en réalité qu'une machine d'illusion au service des possédants. Un prolongement mais aussi un remaniement de cette critique ont été effectués ultérieurement par des auteurs comme Hannah Arendt ou Giorgio Agamben, pour lesquels ce qu'on appelle les "droits humains" se révèlent en réalité réservés à ceux qui possèdent le statut de "citoyens". Les droits qu'on nomme les "droits humains" ne décriraient rien d'autre que la conscience de soi exclusive qu'ont d'eux-mêmes les citoyens. Leur vrai sens serait d'exprimer une pure souveraineté sur la "vie nue" des exclus. Cette double critique² entraîne alors une pensée, pour laquelle "droit" et "citoyenneté" ne nommeraient ni valeurs

² Telle que la ressaisit notamment Jacques Rancière dans *La haine de la démocratie* (Rancière 6, p. 65).

trompeuses des uns ni aveuglements des autres, dans deux directions. D'un côté, dans la suite de la critique marxiste, elle requerrait d'opérer une coupure avec le faux "universel" des propriétaires, et donc la langue du droit et de la citoyenneté serait requise de devenir une langue de la coupure et de se faire langue qu'on dira "révolutionnaire". D'un autre côté, dans la suite de cette critique réaménagée et approfondie en fonction des catastrophes politiques du vingtième siècle, la pensée du droit et de la citoyenneté devrait donner la parole aux exclus et à ceux qui n'ont part ni à la souveraineté ni à la citoyenneté. Elle devrait nourrir une langue de l'autre, des autres, de l'altérité.

L'énonciation des droits et de la citoyenneté des femmes semble pouvoir être décrite dans les termes de ce double héritage. Les paroles féminines, féministes, paraissent en effet pouvoir se présenter d'une part comme des paroles de "révolution", et inscrire la libération des femmes tout au long du processus qui arrache des droits et une citoyenneté véritables en entrant en conflit avec le faux universel et l'ordre régnant du monde propriétaire et/ou masculin. De la même façon elles peuvent se muer, d'autre part, en paroles d'altérité, et faire surgir les femmes parmi les figures d'une "vie nue" et d'exclus des pouvoirs souverains qui gèrent et se partagent en dehors d'elles le monde. Aucun de ces deux modes d'affirmation féminine ne paraît pouvoir être invalidé. L'un et l'autre soutiennent des luttes véritables, dans lesquelles la réflexion doit s'inscrire. Sauf peut-être à essayer d'en désigner encore un ressort de plus, commun aux deux pour autant que l'une et l'autre de ces affirmations du féminin posent, prennent au sérieux, et sans doute situent en premier une égalité de tous avec tous. On peut en effet relever, par exemple à la suite de livres de Jacques Rancière³, qu'il existe généralement un intéressant déséquilibre dans les positions de l'égal et de l'inégal. Sur la scène qui affirme les droits et la citoyenneté et qui met aux prises celui qui affirme l'égalité (le non possédant, l'exclu) avec celui qui configure le monde selon des fictions inégalitaires (le possédant qui dit qu'il faudra bien toujours des possédants, le détenteur d'un pouvoir qui dit qu'il faudra bien toujours des pouvoirs), il se produit un

³ *Le maître ignorant* (Rancière 7), *La méésentente* (Rancière 8), *La haine de la démocratie* (Rancière 6).

avantage en faveur de l'égalité. Celui qui affirme l'égalité (le non possédant, l'exclu) vérifie que l'autre n'est, hors du fait d'avoir accaparé de la richesse ou du pouvoir, rien de plus que lui-même. L'égalité est pour cette raison indépendante de l'inégalité. Elle n'a pas besoin des fictions inégalitaires pour penser, parler, agir, et faire constater ses vérités. Elle peut vérifier par elle-même, à tout moment et jusqu'au bout, cette égalité de n'importe qui avec n'importe qui, qu'elle énonce. Celui au contraire qui affirme l'inégalité doit faire partager les fictions inégalitaires qu'il soutient, il doit convaincre qu'il faudra bien toujours des riches ou des hommes de pouvoir, et, qu'il le veuille ou non, il doit s'adresser à l'autre, au moment de le convaincre et s'il veut réellement le convaincre, comme à son égal. Son égal tout à fait provisoire mais irréductible. Autrement dit, alors que l'égalité ne présuppose qu'elle-même et aucune inégalité, l'affirmation d'inégalité requiert toujours un minimum d'égalité. Elle est contrainte, au moment où elle fait du discours des Droits de l'homme une machine d'illusion ou un dispositif de souveraineté de poser un minimum d'humanité pour que "homme" soit un mot applicable à ceux qu'elle trompe ou une hypothèse sensée à l'égard de ceux qu'elle exclut. Et sans doute "homme", conformément aux ambiguïtés que dénonce dans le mot l'usage croissant du terme de "genre", ne produit-il de même ses effets de captation en sa faveur et d'effacement de l'autre genre qu'à la condition que "femmes" s'y insère tout autant, d'une insertion sans doute ambiguë, minimale, mais néanmoins (pendant un bref instant d'abstraction) égale. Il semble alors possible de se donner pour tâche de différencier les déséquilibres, ceux qui écrivent d'un côté l'histoire conflictuelle entre les possédants et les démunis, les citoyens et les exclus, les hommes et les femmes, et celui qui fait d'un autre côté revenir un avantage de l'égalité au sein des affirmations d'égalité et d'inégalité sur les scènes mêmes de ces conflits. On peut essayer de réfléchir à des manières d'extraire pour elle-même l'égalité irréductible dont l'inégalitaire lui-même ne peut pas se passer, de la sortir de sa situation de postulat minimal, de lui donner tout l'espace d'une égalité qui n'a besoin d'affirmer qu'elle-même.

II. Le champ des forces et le refus de céder

On pourrait expérimenter l'hypothèse suivante: quelque chose qui est réduit à une condition minimale peut entre autres tenir cette condition d'un champ de forces et du point de vue de ce champ de forces. Sous cette hypothèse, la situation à considérer pourrait se décrire comme celle d'un système de composition des forces – ici toutes les forces de l'inégalité – auquel tiendrait le fait que l'un des éléments – ici l'élément malgré tout irréductible de l'égalité – soit contraint d'occuper cette position d'existence minimale. Dans le champ des droits et de la citoyenneté, une telle représentation trouverait notamment des appuis dans une réflexion proposée par Alexandre Kojève en 1942 sur la notion d'autorité (Kojève 4), où il s'agissait précisément pour lui, au milieu du champ des forces absolument terrifiantes dont l'Europe de 1942 donnait le spectacle, de maintenir l'affirmation d'autre chose. D'un élément irréductible et distinct des forces assujettissant l'Europe à leur ordre. Ce qui est tout à fait particulier et digne d'être relevé, c'est la façon dont Kojève configure le champ des forces qui en 1942 enchaînent comme jamais le réel dans les fictions inégalitaires, par lesquelles les politiques nazies soumettent tout droit et toute citoyenneté à l'inégalité la plus extrême, dont la mise en œuvre enlevait en 1942 selon Walter Benjamin toute signification au mot même de "droit". Il le fait, en effet, de manière double. Il pose d'un côté la violence brutale, celle qui accomplit la politique de la terreur et de la mort; et il pose d'un autre côté les amours douteuses, celle qui s'exemplifient parallèlement comme amours pour la famille, la terre, la patrie, le travail, les traditions ainsi que pour un vieux maréchal héros de la guerre précédente.⁴ La violence qui ordonne le champ de forces est ainsi comprise comme double composition de toutes les forces qui oeuvrent tant à la privation de tout droit et de toute citoyenneté qu'à la réduction de l'égalité à sa condition de plus haute inexistence possible: comme une composition jouant d'une part du levier des forces brutales, d'autre part de celui des forces de l'amour. Et alors affirmer une réalité distincte, une situation d'existence et d'action différente des

⁴ Le 10 juillet 1940, un vote à Vichy de l'Assemblée nationale française investit le maréchal Philippe Pétain des pleins pouvoirs pour qu'il promulgue une nouvelle constitution.

situations déterminées, manipulées ou dominées par les rouages brutaux et aimants des champs donnés de la force, c'est selon Kojève conférer encore la consistance d'une instance au support d'un troisième mode, ni brutal, ni aimant, auquel il prête le caractère de ne se laisser lier à rien au sein du champ de forces, de ne passer avec lui aucun compromis, de n'y effectuer aucun calcul, de se tenir à son égard dans un état de non-liaison radicale. Il existerait, et, dans les conditions les plus extrêmes, il subsisterait, une modalité d'être et d'agir qui ne transigerait pas avec le champ des forces occupées à écrire au gré de leurs diverses compositions une histoire du monde. Il serait par exemple possible de soutenir des droits et une citoyenneté au sein du monde sur la base d'un élément qui saurait ne céder, ni à tout ce qui compromet et finalement anéantit le droit dans la brutalité au long des liens qui le rattachent inéluctablement aux espaces du châtement et de la peine de mort, ni à tout ce qui compromet et éventuellement dissout la citoyenneté au sein de l'amour dans les bonheurs partagés de l'invention de communautés humaines. Un tel élément, strictement identifiable à un point de réel marquant une limite et déterminant une part du monde soustraite aux actions de configuration du réel par les forces brutales et aimantes, se maintenant en exception par rapport aux histoires du monde écrites par ces forces, ne serait en même temps ramené à une condition minimale et à toutes les figures phénoménales d'une telle condition qu'au regard et sous l'action du champ de forces. Réduit du point de vue des forces à la rareté d'une situation, à l'inouï d'une position éthique, à des rêves d'un autre état des choses, l'élément porteur d'une irréductible capacité de ne pas céder aux forces se laisse en réalité ressaisir par Kojève comme élément agissant au sein de l'histoire. Ébauchant un programme d'analyses multiples, la réflexion de Kojève retrouve le refus de céder comme vecteur de pouvoirs, principe de situations fondatrices, création de relations juridiques et de projets, qui se forment effectivement dans le devenir historique. Elle y découvre un fait de culture susceptible de présenter pas moins de 64 types sans compter les variantes (Kojève 4, p. 90), et finalement un opérateur obéissant aux quatre causes d'Aristote (*ibidem*, p. 129) capable à ce titre de configurer lui aussi un monde. Aussi la prise en compte de l'élément qui ne cède aux forces ni brutales ni aimantes, dont

la condition minimale subsisterait irréductiblement au sein du champ déterminé par ces forces, doit-elle conduire à poser deux états des choses de puissances égales: le monde des forces comme telles; le monde de l'élément qui ne cède pas.

Sur la base des analyses esquissées par Kojève, on peut, semble-t-il, rassembler le premier, le monde des forces comme telles, sous quatre considérations. (1) C'est un monde composé de *parties*. Il est et ne cesse d'être composition, conflit, ajustement, de sa partie riche et de sa partie pauvre, de ses citoyens conscients d'eux-mêmes et de leurs oubliés, de ses hommes et de ses femmes. (2) C'est un monde *présent*. Il identifie l'être à son présent, c'est-à-dire à un certain équilibre des forces qu'il est au moment où il l'est. (3) C'est un monde d'*interactions*. Il résulte des actions, les unes sur les autres et selon les relations qui les unissent, des parties qui le composent. (4) C'est un monde continu. Il offre un *continuum* au sein duquel les parties peuvent interagir comme des forces, identifier un état du monde à un présent de leurs interactions, configurer les séquences historiques en fonction de leurs relations brutales et aimantes. Et alors le refus de céder, rapportable à un tel monde et y subsistant en toutes circonstances dans une condition au moins minimale, semble pouvoir se laisser lui-même appréhender selon quatre orientations: (1) comme refus de céder à la division en parties, c'est-à-dire comme *impartialité*, ainsi que le soutient imperturbablement la justice; (2) comme refus de céder à la pression du présent, c'est-à-dire comme *jeu avec les âges du monde*, ainsi que les ressorts s'en laissent inlassablement mobiliser dans l'action politique; (3) comme refus de céder à l'espace d'interactivité des parties, c'est-à-dire comme mise en œuvre d'une *causalité propre*, ainsi que le présuppose universellement l'institution recommencée de séquences inédites; (4) comme refus de céder à la vie du monde et à l'œuvre d'intégration des parties interagissantes dans l'unité vivante d'un monde, c'est-à-dire comme *élément sur-numéraire* à cette vie, ainsi que l'affirme indéfectiblement l'expérience de la liberté. Ainsi, quels que soient la force des forces brutes et aimantes et le genre de liens noués sous leurs lois entre possédants et démunis, sujets de droits et exclus, hommes et femmes, une ressource d'égale puissance semble pouvoir être attribuée à la partie subsistante d'un

monde unifiée dans un refus de céder et à ce qui s'ouvre en elle depuis ce refus comme possibilités de la justice, de l'action militante, de la fondation de séquences nouvelles, d'actes libres.

III. Le non rapport

L'idée du refus de céder est un programme. Le bref ouvrage de Kojève, qui en esquisse la perspective, ne fait, comme on l'a dit, que l'évoquer, tout en en suggérant, aussi bien, une réalisation particulière. Conformément à son orientation bien connue engagée dans une réception spécifique de l'œuvre hégélienne, il se fixe avant toutes choses comme enjeu de conduire la pensée plus loin que les tout premières oppositions et négations qu'elle apprend à opérer entre les termes (dominant/dominé, brutalité/amour), et de la mener vers la position d'un négatif comme tel, métaphysiquement et ontologiquement aperçu. Et malgré le sentiment que Kojève semble n'avoir à aucun moment renoncé à vouloir faire partager de trouver dans le système du savoir hégélien un résultat définitivement satisfaisant,⁵ on sait aussi que ce choix a plutôt été contourné dans de nombreuses œuvres significatives de notre présent. Pour autant, cette évolution d'un demi-siècle n'a peut-être pas détourné de l'horizon exprimé par le refus de céder. Au milieu d'autres exemples, on pourrait ainsi citer celui d'une des dernières et célèbres analyses proposées par Gilles Deleuze dans "Bartleby, ou la formule" (Deleuze 1, chapitre X). L'un des aspects tout à fait impressionnants de la nouvelle de Melville⁶ est l'entier dérèglement qu'aurait engendré dans l'étude d'un homme de loi, selon le récit qu'il en fait, le refus de l'employé Bartleby, à peine embauché, de répondre à tout ordre et à toute demande en énonçant qu'il "préférerait ne pas" (*I would prefer not to*). Or l'interprétation de Deleuze, appliquée à ressaisir tous les ressorts de ce dérèglement, se révèle à nouveau guidée par l'intuition que le champ de forces des relations hiérarchiques et douteusement amicales au sein desquelles l'étude remplit sa fonction respectée de

5 Entre autres déclarations à ce sujet, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (Kojève 2, I, p. 13).

6 H. Melville, *Bartleby, the scrivener. A story of Wall Street* (1853).

fournir en copies la cour de la chancellerie de l'État de New York se révèle vulnérable au simple pouvoir d'un refus de céder, se désagrège comme monde au profit d'un autre monde sous l'action entièrement "ravageuse, dévastatrice, contagieuse, ne laissant rien subsister derrière elle" (Deleuze 1, p. 91) de la formule même: "je préférerais ne pas". Sous cet aspect, ou sous d'autres, le programme d'ouvrir un autre monde au sein des champs configurés de la force et sous l'impulsion d'un refus de céder paraît conserver toute son actualité. C'est plutôt l'effectivité de la jonction de cet autre monde avec un monde du droit, de l'action politique, de séquences inédites, d'expériences de la liberté, qui semble requérir l'examen, et peut-être d'abord chez Deleuze lui-même.⁷ De l'enquête ébauchée pour sa part par Kojève dans les grandes plages historiques que le système du savoir hégélien donnait à considérer il est possible, en particulier, de retenir que, sur un tel chemin, le refus de céder n'engage pas par lui-même dans les aventures de l'égalité. Les quatre grandes façons de ne pas céder qu'il relève, celles d'être impartial, de ne pas dépendre du présent, de se tenir à l'origine de quelque chose de neuf, d'affirmer l'expérience de sa liberté, auraient en effet été illustrées, selon lui, tout au long de l'histoire, par les figures du "juge", du "chef", du "père", du "maître". Il n'est sans doute pas anecdotique que ces figures soient connues comme éminemment masculines. Et il serait évidemment désastreux pour la pensée que d'en venir à affirmer que le monde du droit, de l'action politique, des séquences nouvelles et des expériences de la liberté soit effectivement, métaphysiquement et ontologiquement suspendu à la production historique, fortement marquée de masculinité, des types du "juge", du "chef", du "père", du "maître". C'est précisément à s'épargner une telle conclusion qu'il convient de travailler. D'autres voies du "ne pas céder" doivent être explorées, pour lesquelles l'insensible glissement menant des fières postures du juge refusant de céder aux parties, du chef s'affranchissant du présent, du père placé aux commencements et recommencements, du maître proclamant sa liberté, vers un "je préférerais ne pas", ne laisse pas de délivrer des indications. Il est sans doute un point commun entre les

7 Se reporter en particulier à J. Rancière, "Deleuze, Bartleby et la formule littéraire" (Rancière 5).

figures traditionnelles du refus de céder et son expression reformulée comme “je préférerais ne pas”. Les unes autant que l’autre postulent un “non rapport” irréductible. Mais celui-là s’établit peut-être de manière différente. C’est consciemment que Kojève, quant à lui, dérive le “non rapport” d’une hétérogénéité de l’homme à la nature.⁸ C’est d’un négatif niant le naturel, le donné, le vivant, que le refus de céder kojévien tire la puissance de nier les forces brutales et amoureuses, et de former les figures porteuses d’histoire d’un monde juste, politique, nouveau, libre. Le “je préférerais ne pas” fait alors entendre une formation différente de la disjonction. Il est bien connu que “refuser de céder” et “préférer ne pas” sont encore des jeux éternellement jouables au sein de la différence des sexes, et alors tout autorise à penser que le nécessaire apprentissage par lequel les sujets se libèrent des fables trompeuses du monde harmonieusement divisé en parties, de la co-présence naturelle des êtres, de la complémentarité interagissante des partenaires, de la continuité substantielle de la vie, s’effectue moins dans quelques combats par lesquels l’homme conquiert sa différence avec le naturel que dans les expériences offertes à tous d’éprouver au long d’une histoire inachevable la différence entre les sexes. Le deux du genre ne cesse d’enseigner le “non rapport”, de façon égale autant qu’universelle. Et il ne le fait, substituant l’ouverture d’un monde structuré par le droit, la politique, la possibilité du nouveau et la liberté aux tromperies qui glorifient une harmonieuse complémentarité entre femmes et hommes, qu’à la condition expresse d’éradiquer toutes les séductions de la complémentarité et de ne pas céder sur le “non rapport”, ce qui semble à son tour reposer sur une condition: ne céder d’aucune manière sur l’égalité de chaque sexe dans le “non rapport” entre eux.

Bibliographie

1. DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*. Paris: Éditions de Minuit, 1993.
2. KOJÈVE, Alexandre. *Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. Paris: Gallimard, 1968.

3. _____. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.
4. _____. *La notion de l’autorité*. Paris: Gallimard, 2004.
5. RANCIÈRE, Jacques. “Deleuze, Bartleby et la formule littéraire”. In: *La chair des mots: politique de l’écriture*. Paris: Galilée, 1998.
6. _____. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.
7. _____. *Le maître ignorant*. Paris: Fayard, 1987.
8. _____. *La mésentente*. Paris: Galilée, 1995.

8 Par exemple, *Introduction à la lecture de Hegel* (Kojève 3, p. 378).