



# C hristian RUBY

Docteur en philosophie, Enseignant (Paris), Christian Ruby est aussi membre de l'Association pour le Développement de l'Histoire culturelle, directeur de la revue *Raison présente*, membre du Comité de Rédaction de la revue *Bulletin critique du livre en langue française* et du *Mercure*. Il est également rédacteur en chef du site *Le Spectateur européen*.

Ses derniers ouvrages publiés :

*Devenir contemporain ? La couleur du temps au prisme de l'art*, Paris, Editions Le Félin, 2007 ;

*L'âge du public et du spectateur, Essai sur les dispositions esthétiques et politiques du public moderne*, Bruxelles, La Lettre volée, 2006 ;

*Schiller ou l'esthétique culturelle. Apostille aux Nouvelles lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Bruxelles, La Lettre volée, 2006 ;

*Nouvelles Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Bruxelles, La Lettre volée, 2005.

**Exercices de l'altérité**  
*De l'assujettissement à l'identité à sa déprise*



N'étant pas particulièrement l'inventeur d'un objectif philosophique susceptible d'avoir une résonance sur notre époque, cet article ne va pas chercher à imposer un phrasé reconnaissable. De toute manière, il paraît plus décisif de convier chacun à une démarche dont l'objectif peut être esquissé à partir du titre de ce cycle de conférences. Cette démarche délimite un engagement politique véritable de la philosophie. Et ce dernier requiert des exercices par lesquels nous entraîner à nous dépandre des identités mortifères et à nous aguerrir à une certaine curiosité pour les pensées de l'incommensurable et de l'événement. En nous plaçant de plain-pied avec le monde contemporain, cet engagement vise encore à nous donner les moyens de nous changer autant que ce monde, à partir de la critique des structures d'assujettissement <sup>1</sup>.

La règle du jeu qui préside à ce cycle de conférences ébauche, en effet, fort bien

le point de départ d'un tel projet. Avec cet énoncé : « Ce qui fait identité », il n'est manifestement pas demandé d'examiner, de manière spéculative, le concept d'identité (A = A, le Même), dont il conviendrait alors d'explorer les tenants et les aboutissants, ou les instabilités, les révisions et remises en question.

La formule insiste sur l'objet déterminant une mobilisation (« ce qui ») et pousse à travailler sur l'effectuation (« faire ») de cette dernière, quel qu'en soit, par ailleurs, le domaine d'application : l'intrigue de l'identité du « moi » (« qui suis-je ? », « qu'est-ce que je suis ? » <sup>2</sup>), l'énigme de l'identité politique <sup>3</sup> qu'elle soit organisée par l'Etat (France) ou non (Allemagne) ou celle de l'identité post-nationale d'une Europe désormais provincialisée, l'identité de l'*homo sociologicus* par des enquêtes statistiques, l'identité de l'Art ou la caractérisation de l'identité cellulaire <sup>4</sup>. Encore faut-il souligner que l'objet en ques-

<sup>1</sup> Sans prendre ni la voie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas (le consensus qui peut toutefois inclure la contestation de l'autre) ni celle du multiculturalisme de Charles Taylor (*Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*, 1989, Paris, Seuil, 1998).

<sup>2</sup> On connaît la réponse de Michel Foucault à une telle question : « Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état-civil », *L'archéologie du savoir*, 1970, Paris, Gallimard, 1982, p. 28.

<sup>3</sup> Vincent Duclert, *La France, une identité démocratique, Les Textes fondateurs*, Paris, Seuil, 2008 ; Collectif *Savoir/agir, Identité nationales : le retour des politiques de l'identité*, Paris, Editions du Croquant, n°2, 2008.

<sup>4</sup> Nous nous en tenons à la sphère des normes de conduite politique ou éthique, ou comme nous le verrons ensuite aux jugements et exercices esthétique, tout en suggérant quelques pistes orientées vers les sciences sociales : par ex. la question de la lutte nécessaire contre les habitudes de pensée en sociologie, comme le suggère Bernard Lahire, notamment celles qui tournent autour de l'identité sociale par fait de statistiques (*La culture des individus*, Paris, La Découverte, 2004, p. 718).

tion ne « fait identité » que s'il institue du « commun » (une appartenance, une référence, un point de vue), opère une agrégation et un consensus au prix, le plus souvent, de lier tout à tout prix.

De surcroît, cette formule sous-entend assurément : « n'importe quand » dans l'histoire, mais plus certainement « aujourd'hui ». Il est même possible, à certains égards, de la sentir empreinte de nostalgie : qu'est-ce qui peut *encore* faire identité face aux « crises » d'identité observables dans certains domaines (philosophie, sciences, arts, politique), ou qu'est-ce qui peut aider à *nouveau* à maintenir de la permanence face à la fragilisation, par exemple, de nos identités personnelles (à l'époque de la fragmentation postmoderne ou des transgenres), face aux déstabilisations des identités culturelles nationales, pourquoi pas, ou vis-à-vis de la détresse suscitée par la perte d'anciennes identités conceptuelles ?

Il reste que cette condition initiale, le titre générique de ces conférences, renvoyant au mouvement de fabrication de l'unité, de l'homogénéité et de la conformité (sous le titre de l'identité et du « commun »), et *a fortiori* à des processus d'enveloppement de l'altérité, voire de l'intraitable, nous rappelle constamment :

- Qu'il faut prolonger la tâche de critiquer les prétentions de l'identité et rendre compte des limites de ce type de construction fictive, au sens initial de *fic-*

*tio* : façonné, et non au sens de « fausseté », puisqu'il y a une réalité et une prégnance de la fiction ;

- Que ce qui fait identité repose sur un partage, et nous renvoie à la question de l'autre qui la défait, insistant alors pour faire l'objet d'exercices d'attention ;
- Par conséquent, qu'il convient de donner un statut à une politique qui refuse de se couler dans la défense d'une identité ou dans la manifestation d'un propre de la communauté, sans tomber dans un piétisme de l'autre – un autre qui serait simplement un inverse et laisserait tout séparé - corrélatif du piétisme de l'identité <sup>5</sup>.

## TRAVERSÉE DE L'INFINI

Relativement à une philosophie politique, un des enjeux contemporains reste d'élaborer et de multiplier les exercices de déprise de nous-mêmes à l'encontre des traits imposés par les processus de construction de notre identité politique et culturelle, tout en engageant la transformation de l'universel qui doit, malgré tout, demeurer notre horizon d'existence (non plus « commune » mais « collective »). Sous le chef d'exercices de l'altérité - mettant en relief les processus identitaires de façon critique -, nous voudrions ici ressaisir la logique et les finalités de cette déprise.

<sup>5</sup> Souligné par Mehdi Belhaj Kacem, *Pop Philosophie*, Paris, Tempus, 2005, p. 131. Une précision au passage, nous ne visons ici que l'altérité humaine (ni Dieu, ni l'inconscient).

Nos recherches, en effet, s'intéressent, en premier lieu, à l'importance d'analyser, sans nostalgie, des processus ou du moins certains types de processus relatifs à des objets particuliers ayant pu fonctionner, socialement, politiquement ou historiquement, comme références communes, imposant des règles de commensurabilité ou d'uniformité dont on observe vite qu'elles brisent les multiplicités. Par exemple, le processus d'imposition de la valeur Art, la référence à un seul modèle d'éducation *esthétique*, ou l'usage politique de l'art public dans sa fonction de mise en valeur ou d'entretien de l'identité (nationale).

Sur ce premier plan, ces recherches font rapidement comprendre que la désignation des seuls objets susceptibles de « faire identité » ne suffit pas à répondre à une question aussi décisive que celle des processus qui aboutissent à la réalisation de dispositifs visibles ou invisibles de capture. Nommer, par exemple, ce qu'on appelle désormais des « repères », des « racines », des « fondamentaux » - ces machines à produire du consensus identitaire, le plus souvent à partir de fictions d'une origine fondatrice -, ou profiler les mimétiques de l'identité que constituent de nos jours les lieux communs et les stéréotypes, les modes, ... - en tant qu'il *font* d'autant plus identité que nous n'en voyons pas les fêlures -, sous la forme d'un répertoire plat de ce « qui fait identité », contribuerait certes à répondre à la sollicitation portant sur l'existence ou non d'une phrase unique imposant ses règles

aux autres, d'une conformité. Mais, cette réponse ne dit rien des exigences qui pèsent sur les individus, de la manière dont ils s'assujettissent à des règles (par la sensibilité, par l'habitude, par la réflexion ?), parfois au point de vivre « naturellement » ce qui est produit de l'histoire.

Ces recherches s'inquiètent, simultanément, de rendre compte ou de faire fructifier des résistances, des différends, des dissipations qui donnent du poids à l'hétérogène, soit sous forme de pratiques inédites (celles de l'art public contemporain, par exemple), soit à partir de « ce qui n'existe pas » parce qu'il n'a pas d'existence, notamment dans la manière présente de concevoir la politique<sup>6</sup>.

Mais de ce fait, en s'appuyant sur l'étude des disciplines, des assujettissements, des accomplissements (« faire identité ») personnels requis pour se soumettre ou se rallier à une identité ; en analysant les processus déclenchés lorsque l'identité se dérobe sous nos pieds, les nostalgies du « commun » ou les risques de misanthropie induits ; et en donnant lieu à une réflexion portant sur la nécessité de les critiquer, par conséquent aussi de s'exercer à cette critique et à l'altérité, ces recherches obligent à suggérer des voies de sortie de la situation première. Elles ouvrent aussi la question de savoir si, à l'encontre de ce qui fait identité, nous pouvons apprendre à ne pas être autre seulement dans le regard de l'identique ou dans le regard de quelqu'un, voire par son regard.

<sup>6</sup> Jacques Rancière, *La méésentente*, Paris, Galilée, 1995.

Ce qui rend donc cette référence à l'identité (et à l'altérité) intéressante, ce sont précisément les processus d'inscription des individus dans des règles ou dans des représentations du monde, des préoccupations qui lient les individus en elles, ainsi que les exercices par lesquels ils peuvent s'en déprendre qu'elle suggère. Ceci non pour en condamner seulement les effets ou les prendre en défaut, non pour souligner uniquement quels processus généraux se déploient par eux, dans l'aveuglement de violences cachées (disciplines, contrôles, ...) dans la mesure où ils conduisent l'identité à fonctionner comme une prescription autoritaire (« il faut que quelque chose fasse identité ») ou à prétendre édicter un jugement dernier sur les affaires humaines. Ces sécurités trompeuses de l'identité persévèrent à valoriser un idéal normatif du sujet singulier ou commun. Mais pour répondre au jeu de l'identité par l'invention et l'essai, par une conception de l'être humain en trajectoire dans une histoire où l'identité défaille <sup>7</sup>.

### L'APPRENTISSAGE DE LA DÉPRISE.

Muons, durant quelques instants, l'art contemporain en centre de perspective à partir duquel faire surgir un dispositif d'identité. Il remet, en effet, en question un certain consensus esthétique et le mode

de fonctionnement disciplinaire des institutions.

Tout concorde sur ce terrain des arts et de l'esthétique à augmenter l'intérêt d'une interrogation portant sur :

- ce qui fait identité,
- ce que fait l'identité,
- ce dont l'identité procède,
- ce à quoi l'identité revient.

Force est de constater, d'une part, que « le terrain esthétique est aujourd'hui celui où se poursuit une bataille qui porta hier sur les promesses de l'émancipation et les illusions et désillusions de l'histoire »<sup>8</sup>, parce qu'il met en cause certains aspects constitutifs de l'identité du projet culturel moderne en se centrant sur ses contradictions (celles d'un universalisme abstrait). D'autre part, que ce terrain des arts contemporains donne momentanément des moyens de se situer dans un univers complexe dans lequel opèrent des oppositions de principes qui correspondent à autant de modes de fonctionnement relativement à ce qui « fait identité » ou d'ailleurs « altérité ». Cet univers se noue autour de la multiplication de différends artistiques et esthétiques imposés par les oppositions entre les pratiques des artistes (« voilà ce que nous entendons désormais par « art » »), le despotisme de ceux qui font jouer un pouvoir identitaire (« voilà le seul art qui vaille »), contredit par ceux qui affectent de vouloir sortir de toute spécificité de l'art (« tout est art » ou

<sup>7</sup> Jean-François Lyotard, dans *Le Postmoderne expliqué aux enfants* (Paris, Galilée, 1986, p. 17), affirme qu'il convient de s'élever contre la nostalgie « d'unité, d'identité, de sécurité, de popularité », et en affirmant la « guerre au tout, témoignons de l'imprésentable, activons les différends, sauvons l'honneur du nom » (p. 34).

<sup>8</sup> Jacques Rancière, *Le partage du sensible*, Paris, La Fabrique, 2000.

« tout se vaut »), et les préjugés répercutés dans les nostalgies de l'identité (« il n'y a plus d'art », « rien ne vaut plus »).

Attention, la discussion, ce jour, ne porte pas sur les spécificités de l'art contemporain. Elle se centre sur la manière dont il est reçu/contenu et le contexte dans lequel il l'est, sur la grande incertitude qu'il fait peser sur l'éducation esthétique acquise (l'identité esthétique de chacun), sur son impact dans le champ d'un certain nombre de discours philosophiques et esthétiques établis, et enfin sur le rôle habituel de l'Art dans le champ des institutions régulatrices. Autrement dit, la discussion porte sur l'expansion publique des règles (inclusion) de l'art, le statut de la critique publique de ces règles (exclusion), par conséquent, le fonctionnement pratique des règles, des conflits entre règles, des humeurs inspirées par elles sous forme de comportements, propos, jugements, énoncés plus ou moins dramatiques, en tout cas dramatisés. Elle porte sur ces mille et une manières de légiférer sur l'identité d'un commun (par l'Art, le sensible, le rituel) auquel s'identifier par des maintiens qui, au travers des passions singulières (voir/ne pas désirer voir), font jouer la réification des rapports des citoyennes et des citoyens à l'Etat.

Par ses pratiques d'interférences, par son jeu imposant la rectification constante de soi du spectateur, par ses résistances tant à l'esthétisation de la société qu'à l'uniforme extension et l'homogénéité du sens commun institué, l'art contemporain ne se contente

ni de transformer les pratiques artistiques ni de récuser le consensus esthétique et donc les habitudes du public et des spectateurs ni d'écarter la possibilité de placer les arts sous une juridiction de la raison discursive consensuelle. Il se donne la vocation de devenir une propédeutique pour une autre politique, non celle du « commun » mais celle du « collectif ». Il exerce chacun à affiner son aptitude à juger sans règle et à inventer sans cesse de nouvelles collectivités.

Du coup, il entraîne les spectateurs à se désidentifier du dispositif d'identité esthétique et politique. Il désespère même leurs identifications possibles. Il les exerce à l'altérité. Non sans pousser les uns à se situer sur le plan de la nostalgie d'une identité perdue, les autres à accepter de s'exercer à s'extraire de l'ancienne identité, et les uns et les autres à se poser la question de la signification et de la portée du sens commun esthétique habituel dans ses relations avec le devenir de la société.

Ce détour par l'art contemporain nous apprend à passer de « ce qui fait (faisait) identité » à « ce qui produit du différend ». Par là même, il oblige à restructurer nos discours. Mais il impose aussi d'essayer de comprendre comment et en vue de quoi, par l'exemple de l'art contemporain, nous pouvons identifier ceux qui acceptent de s'exercer à comprendre que « chaque oeuvre vaut relativement à des conditions données », ce qui revient à identifier, sans doute, des alternatives au consensus.



## LA FABRICATION DE SOI DANS L'IDENTITÉ

Quittons la « crise » suscitée par l'art contemporain et insistons maintenant sur les processus auxquels nous avons fait allusion : non pas sur l'identité donc (sur les identités dont il faudrait se soucier), mais :

- sur la manière dont une citoyenne ou un citoyen s'assujettit à une identité (ou souscrit à une proposition d'identité) ;
- ainsi que sur les conséquences de cette soumission ;
- et enfin sur les manières de nous en extraire.

Il faut pressentir ici que le système d'interrogation doit changer. L'insistance sur la seule identité dépend d'un enchaînement de questions, asservies à la référence à des normes sociales et politiques qui effacent peu à peu les différences, les soumettent à leur fonctionnement régulier, à l'uniformité de leur régime. « Faire identité », en revanche, traduit plutôt un mouvement d'absorption, qui relève d'autres questions :

- Pourquoi se sent-on obligé de se soucier des identités ?
- Comment nous oblige-t-on à nous en soucier ?
- Quels effets en sont attendus ou on peut en attendre ?

Lorsque Michel Foucault décrit les disciplines et leur fonctionnement dans nos sociétés – ces procédés sociaux visant à caractériser (les êtres), les classer et les spécialiser, en distribuant des places le long

d'une échelle, en répartissant les individus autour d'une norme à respecter, incluant une hiérarchie qui disqualifie ceux qui ne s'y soumettent pas<sup>9</sup> – il répond effectivement à ces trois questions, en profilant l'idée selon laquelle la gestion des populations par des systèmes d'identité – reliant d'ailleurs éventuellement identité et pastorale du pouvoir – vise à encadrer des masses, de manière interne, en assurant l'ordonnance des multiplicités au profit du Même. Et si la société qui se contemple dans son identité soupire d'aise, c'est qu'elle peut exercer son contrôle sur les êtres et les choses, au prix de l'exclusion de ce qui se donne pour « autre ».

Il faut toutefois aller plus loin, et se demander comment chacun se résout à se plier à cette logique, à s'assujettir à ce qui « fait identité » ; pourquoi chacun se dépense afin de s'identifier à telle ou telle entité, et pour se constituer dans un tel cadre. Comment et en vue de quoi accepter ce qui « fait identité » ? D'autant que la catégorie du statique innerve cette logique destinée à contourner une autre histoire envisageable. D'autant, enfin, qu'on ne peut pas ne pas être intimement convaincu de la fragilité de ce qui paraît demeurer malgré les changements, comme une permanence dans le temps, un « être qui est un être » (écrit Leibniz).

Autrement dit, autant il semble aisé de comprendre, par sociologie interposée, comment une référence identitaire devient « mœurs » communes ; autant il peut sembler facile d'expliquer comment on peut

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

faire accepter ce type d'enfermement (par la force nue, par la prégnance de l'idéologie ou par un type de constitution psychique) ; autant il ne nous semble pas évident de statuer sur la manière dont chacun s'astreint petit à petit à cette obéissance sans réticence. Les pages de La Boétie<sup>10</sup> consacrées à ce problème fournissent, certes, des indications (la crainte, l'habitude), mais n'expliquent pas entièrement l'acceptation de cette astreinte ni l'intoxication dont nous souffrons dès lors que les systèmes d'identité se fragilisent ou disparaissent.

Entre autres choses, l'une des explications porte habituellement l'accent sur le statut du désir dans ce phénomène. Au point que l'on dispose de la facilité de raisonnement suivante : dans les systèmes d'enfermement, les hommes perdent jusqu'au désir d'en sortir. Mais, c'est donner la solution du problème avant de poser la question qui la suscite. De surcroît, il nous semble que si on veut se garder la possibilité de penser une efficace des pratiques de transformation, il importe de déplacer un peu le propos en affirmant plutôt que le désir ne se perd jamais, malgré sa capture dans tel ou tel système. Il survit dans les formatages. Du coup, la question est moins de redonner à chacun du désir, le désir d'en sortir, que de déplacer l'objet du désir et de transformer l'imaginaire de l'identité, dont on sait qu'il ne rêve que de mise en ordre.

De toute manière, si La Boétie a raison, alors il convient d'affirmer que cet assujet-

tissement de chacun à l'identité, cette fabrication de soi dans une identité, implique une inscription du regard dans une attente et des possibilités restreintes de sens qui brident la compréhension du rapport d'altérité. Partant de l'éducation à l'identité, l'altérité peut effectivement devenir un objet de crainte et de violence.

## SE DÉPLACER VERS L'ALTÉRITÉ

Il faut à présent adjoindre à notre examen cette autre question de l'altérité : à la fois celle de ce qui peut « faire autre » et donc résistance, et celle de la manière dont on peut se construire dans un rapport d'altérité. C'est-à-dire proposer maintenant de nouvelles considérations qui expliqueront comment il est possible de distinguer « ce qui fait identité » de ce qui œuvre à la fois à l'altération de l'identité et à la reconnaissance d'une altérité réciproque des personnes les unes par rapport aux autres. Il s'agit même plus pertinemment, et au plus loin, d'élaborer les questions suivantes : comment pouvons-nous comprendre que nous ne relevons pas d'un rapport d'identité, mais d'un rapport d'altérité ? Comment faciliter la saisie de la politique non comme affaire de lien des individus à l'identité d'une communauté, mais comme exercice de briser l'ordre « naturel » de l'identité pour reconduire à l'altérité et composer des collectivités ?

<sup>10</sup> Etienne de La Boétie, *De la servitude volontaire*, 1546, Paris, Mille et une nuits, 1995.

Il existe de nombreux biais par lesquels nous pouvons toucher à ce double déplacement.

Nous pouvons, par exemple, tracer des pistes de réflexion à partir de l'histoire de la philosophie et puiser en elle nombre d'éléments qui tendraient au moins à nous aider à nous déprendre de l'évidence de l'identité et de sa nécessité, relativement aux hommes et à leurs rapports entre eux. Par exemple, citons arbitrairement (et dans des voies aussi opposées que possibles) :

- Augustin rappelant, dans les *Confessions*, qu'en théologie chrétienne, Dieu seul est identique à soi (« Je suis celui qui suis », *ego sum qui sum*, Exode, 3, 13-14, *Psaume* 18 (17), 32), alors que la créature n'existe qu'en altération, d'autant moins identique à soi que tout change ou se dégrade en elle (I, VI, 9). Il lie les créatures à une consistance paradoxale qui ne cesse d'être menacée par sa propre altération (l'autre intérieur, le devenir, la mort) au point d'être toujours travaillée par des forces qui le défont.
- Le déploiement du principe d'altérité infinie chez le philosophe Jean-François Lyotard, ce point autour duquel Alain Badiou se reconnaît des rapports avec lui <sup>11</sup>. En le citant, nous pouvons alors reprendre à notre compte notre travail sur les philosophies de la Différence. Il est possible d'y surprendre des activités

entièrement tournées vers la déprise de l'identité : disséminations, hétérologies. Et peut-être même l'idée qu'il faut cesser de prendre cette question de l'altérité dans un rapport à l'identité.

Passons rapidement sur ces possibilités, afin de mieux prolonger la réflexion à partir d'un autre amer : celui de l'action politique au sein de laquelle les exercices d'altérité sont susceptibles de déboucher sur une éducation et une histoire. Ces exercices permettent de construire en chacun de nous la capacité à se reconnaître et se penser soi-même comme autre. Non dans des relations mais dans des rapports... d'altérité justement. En ce sens : l'altérité se définit comme un rapport d'opposition, conformément à l'étymologie : *alter*. Ses multiples dérivés signalent non moins que ce rapport est dynamique : altération, alternative, alternance, altercation,... L'altérité enveloppe la puissance de l'écart (à soi, aux autres, ...) dans lequel s'engendrent les termes reliés : les DEUX autres, rapportés l'un à l'autre.

Suggérons quelques-uns de ces exercices<sup>12</sup> sur lesquels il faudrait revenir, notamment en analysant les obstacles qui s'élèvent à leur rencontre. Par exemple :

- Se défaire de la clôture sur soi du système d'une identité solide, et d'ailleurs inaccessible, par un exercice de résistance à soi et à ses propres horizons d'attente, et l'analyse des obstacles qui s'y opposent ;

<sup>11</sup> Alain Badiou, *Petit panthéon portatif*, Paris, La Fabrique, 2008

<sup>12</sup> Par « exercice » nous entendons une pratique de soi par laquelle il est possible d'inventer des modifications de soi. L'exercice philosophique n'est pas l'exercice scolaire par lequel l'élève vérifie l'acquisition de règles proposées. Il se constitue d'un ensemble de règles de reconfiguration de soi par la mise en œuvre desquelles on change sa manière de voir et de dire le monde.

- S'éduquer à la pluralité et à l'interférence, dans la saisie de l'inadéquation des représentations, sans synthèse nécessaire ;
- S'ouvrir par conséquent à la compréhension de notre existence à partir d'une logique des rapports, et des écarts dans ces rapports (non des relations) qui fondent l'interférence ;
- S'exercer à un travail constant sur la limite de l'action collective et à la pratique de la médiation qui permet d'articuler de nouvelles actions.

Le principe de ces exercices, dont la liste ne saurait être complète : *Se penser soi-même comme autre*, donc comme membre d'un rapport dans lequel chacun doit émerger à l'autre comme autre. Quelle émergence ? Non pas celle d'une relation entre le même et l'autre, mais celle du rapport entre deux autres, impliquant que chacun se reconnaît autre de l'autre. A ce titre, il n'y a que de l'altérité.

Ces exercices permettent de construire du politique en amorçant toujours autre chose que ce qui est seulement, tout en demeurant pris entre l'incommensurable et l'interférence. Ils orientent cette politique vers une compréhension de l'agonistique culturelle, sociale et politique, en nous conduisant à une pensée du collectif toujours à faire et non à une appartenance à un commun présupposé.

## L'ALTÉRITÉ, FORME DE CRITIQUE SOCIALE

Si nous mettons ce qui précède en relation avec les forces que nous sommes susceptibles de déployer vis-à-vis de nous-mêmes et vis-à-vis de la démocratie, nous pouvons faire naître des actions qui devraient tendre à modifier les rapports que nous entretenons entre nous. Nous pourrions définir, à l'encontre des politiques de l'identité, des pratiques politiques de l'altérité dont le principe serait celle-ci : les rapports (humains, sociaux, politiques,...) sont premiers, mais ils sont masqués par des fonctions d'identification (principe opposé à celui selon lequel il y aurait d'abord de l'identité, puis des rapports seraient possibles).

En un mot : chaque humain naît comme une île produite par la terre en un milieu (la mer), chacun résulte d'un rapport et devrait pouvoir entreprendre une trajectoire liée à celle des autres individus dont il est aussi séparé (altérité). Ces rapports se combinent en des formes sociales historiques. Dans le monde moderne, la plupart de ces îles sont fondues en continents divers, les identités nationales et leur présupposé du commun, qui organisent uniformément les répartitions et connexions politiques. Ces identités saturent abstraitement l'unité, bridant le déploiement dynamique des rapports ; parfois elles craignent le dehors et s'aliènent dans l'indifférence réciproque d'îlots identitaires. Les trajectoires sont anéanties, même si, certains individus s'échappent de

ces systèmes par l'errance, le détachement brutal et la course dans l'espace-temps infini de l'étrangeté qui supprime les points fixes.

Cette cartographie présente la manière qu'a notre monde de contourner par là même la démocratie. Et à l'heure actuelle, quoique les identités soient fragilisées, peu veulent bien faire le saut dans l'altérité. Quelques-uns prônent l'exaltation humaniste du multiple, beaucoup s'adonnent plutôt à la réminiscence nostalgique d'une unité disparaisante, songeant uniquement à sensibiliser derechef chacun au commun. La question est pourtant de savoir s'il est possible, au-delà des fuites ou des désarrois, de transformer politiquement les continents en compositions vivantes, intériorisant la dimension de l'étrange, de l'étranger et de l'histoire.

C'est à cela que répond la stratégie politique des archipels d'altérité toujours mobiles et déplacés. Considérant que les îles ne sont jamais figées, mais des trajectoires arrêtées, et qu'il est possible de les reconfigurer en dynamiques propulsives (actions composées, différends moteurs), elle prétend faire de la composition des trajectoires en archipels un mode de décentrement des continents abstraits et, des polémiques ou des divergences entre les trajectoires, des moments d'invention et de création politiques.

Ce qui, en première approche, semble ne proposer qu'une série d'images traduit encore notre engagement philosophique. Avec elle, nous touchons à des résultats qui doivent triompher des habitudes que nous avons prises de considérer les individus en dehors de tout rapport et de toute composition de forces et de bâtir des stratégies politiques à partir des identités et de l'imposition de formes exclusives. Cette série d'images souligne que toute réalisation humaine repose sur des dynamiques, et qu'en reconsidérant les îles-individus en trajectoires, puis en compositions (archipels), nous serons à même de repenser le devenir des sociétés et des stratégies de transformation politique.

En matière de réflexion politique et de mobilisation des citoyennes et des citoyens, au demeurant, au sein de sociétés désormais « liquides »<sup>13</sup>, la théorie des archipels contribue d'abord à construire une imagination dynamique, qui n'a plus rien à voir avec l'imagination sociétale des identités, des constellations, ou celle des sphères<sup>14</sup>, parce que sa tonalité majeure se concentre sur des rapports et des trajectoires, des rapprochements et des distances, des écartements impliquant des transformations et une histoire.

Cette politique des archipels conduit évidemment le débat jusqu'à la question de savoir s'il faut et comment lier l'altérité et

<sup>13</sup> Zygmunt Bauman, *La société liquide*, Rodez, Le Rouergue, 2006.

<sup>14</sup> Peter Sloterdijk, *Ecumes. Sphérologie plurielle*, 3<sup>o</sup> volume, *Des Sphères*, Paris, Martin Sell, 2006.

l'incommensurable. Elle répond par la prise en compte d'une négativité qui ne soit ni subsumable dans l'identité, ni dialectisable dans l'identité, ni résorbable dans les contrôles. Et son énoncé permet sans aucun doute de rappeler que, politiquement, nous ne sommes pas uniquement coincés entre des alternatives simples, qui reviennent au même, ou des relations sans négativité de type vitaliste<sup>15</sup>, voire des dérives infinies et des aventures.

### QUEL EST LE CHAMP DU POSSIBLE ?

Le programme de recherche que nous avons proposé d'exposer, outre l'affirmation de la nécessité de se déprendre des objectivations induites par les identités qui lui est commune avec d'autres pensées, comporte donc surtout une réflexion polémique portant sur la posture pratique des acteurs dans le rapport d'altérité. Il fait droit à des exercices de l'altérité infinis. Ces exercices permettent de mettre en relief les processus identitaires de façon critique. Et il s'agit de la seule perspective qui nous semble lé-

gitime pour penser de nos jours une politique qui demeure à égale distance entre ce qui lie tout à tout prix et ce qui laisse tout séparé, et une histoire *contemporaine*. L'essentiel de la pensée politique ne devrait-il d'ailleurs pas être consacré à interroger le monde que nous faisons, comme éléments et acteurs, et la manière dont nous faisons ou défaisons notre monde, dont la conservation ou le changement sont également notre œuvre ?

La question de fond, relativement à l'identité ou à « ce qui fait identité », est sans aucun doute de savoir si la référence à l'identité nous permet encore d'anticiper le cours du monde pour mieux l'orienter. La réponse à cette question est « non », nous croyons l'avoir montré. Au contraire, même, la référence à l'identité falsifie la réalité, et suscite plutôt la peur, surtout lorsque le sol de l'identité se dérobe sous nos pieds.

En revanche, nous pensons que nous pouvons nous atteler à la construction d'universels concrets, engendrés par et dans l'altérité même. Et dans ce dessein, il nous faut désormais privilégier les essais, une histoire qui est toujours à faire et à refaire.

**Christian RUBY**

*Docteur en philosophie,  
Directeur de la revue « Raison présente »*

---

<sup>15</sup> A la manière de Gilles Deleuze réclamant qu'on cesse « de se penser comme un moi pour se vivre comme un flux, un ensemble de flux, en relation avec d'autres flux, hors de soi et en soi » (*Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 68).