

La Proposition de l'égaliberté et les Universels d'aujourd'hui¹

par Paolo Quintili*

1. Deux perspectives politiques parallèles et indissociables. L'égaliberté.

La Proposition de l'égaliberté (2010) représente, à mon sens, l'une des formulations politiques les plus originelles, simples et efficaces qui aient été avancées en philosophie politique dans les dernières trente années de débat². Après la chute du mur de Berlin (1989) et ensuite celle de l'URSS (1991) le moment historique climatérique a imposé aux intellectuels et aux philosophes un effort inédit de théorisation, nécessaire face à l'urgence des mutations en cours. La première présentation de la «Proposition», en effet, remonte précisément à 1989. C'était avant tout l'année de la grande célébration du bicentenaire de la Révolution française et Balibar prononça le 27 novembre, au Petit Odéon, dans le cadre des «Conférences du Perroquet», un brillant exposé qui porta ce titre, puis publié dans une version remaniée et développée. Sujet : repenser les droits de l'homme comme étant aussi et indissociablement *les mêmes* droits du citoyen, universels et inconditionnels. Cela impliquait le dépassement de la vieille contradiction (dialectique) des «deux droits» (du bourgeois/citoyen et de l'homme tout court) que Marx avait visée dans sa critique de la philosophie hégélienne du droit (1844). Pour Balibar il était nécessaire de dépasser cette opposition et insister, au contraire, sur l'identité concrète *des faits* des droits de l'homme *en tant que* droits du citoyen.

La liberté et l'égalité, notions sur lesquelles – originellement unies –, se fondent les déclarations de 1789-1795 (et ensuite la déclaration ONU qui nous est

¹ Ce texte a été publié en septembre 2019, dans le numéro 22 de la revue *Cahiers critiques de Philosophie*, Paris, Hermann Éditeur, 2020. Je remercie l'éditeur de m'autoriser à le publier ici.

* Professeur d'Histoire de la philosophie à l'Université de Rome «Tor Vergata», ancien Directeur de programme au Collège International de Philosophie.

² É. Balibar, *La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, Paris, PUF, 2010.

plus proche, de 1948), ne sont plus dissociables, sans conséquences désastreuses pour la démocratie et l'équilibre politique des sociétés. Car l'histoire philosophique de ces deux notions a été précisément celle, tour à tour, de leur séparation et/ou de leur opposition³. Cependant, ici une précision s'impose. Balibar a raison à insister sur le fait que, dans les propos des révolutionnaires de 1789, égalité et liberté faisaient déjà un tout un. Toutefois, ce fait même était alors inscrit dans une notion «négative» de la liberté (être-libre par rapport à un obstacle dont on doit se débarrasser), articulée essentiellement comme 1/ libération de l'«oppression fiscale» de l'ancien régime ; 2/ libération des *privilèges* qui exemptaient les classes dominantes (la noblesse et le clergé) de toute une série de contraintes, d'ordre légal et social, qui discriminaient les classes bourgeoise et populaire⁴. Or, sur ce double tronc de la *libération* de ces deux obstacles, s'avancait en même temps la revendication parallèle de l'*égalité* parmi les hommes, dans ces deux champs de la vie sociale ; égalité qui, à l'origine, n'était pas du tout simplement *formelle*.

Certains philosophes radicaux des Lumières, qui ont inspiré les constituants, réclamaient déjà vers les années 1770, par exemple, l'institution du «concours» pour l'accès aux postes de responsabilité de l'Etat, suivant le critère du talent contre la naissance. C'est un fait bien connu : l'égalité de 1789, tout comme la liberté, a une nature essentiellement *négative*. Il faut se battre contre des obstacles qui opposent davantage des limites à l'accès aux droits (au «droit commun», comme disait Sieyès) et à l'épanouissement de la vie politique et économique, limites qui tendent à privilégier certains sujets à détriment des autres. Ensuite, sur ce double tronc s'est soudée, plus tard, la doctrine économique bourgeoise libérale du XIX^e siècle, qui

³ C'est l'un des motifs conducteurs de *La Proposition de l'égaliberté* cit., le premier essai qui donne le titre au livre, p. 59-60 : «Le libéralisme contemporain n'est pas le seul à poser que "liberté" et "égalité", en dehors de limites très étroites (celles d'une forme juridique), s'excluent l'une l'autre : cette conviction est largement partagée par le socialisme ou plus généralement par le progressisme social des différentes "minorités" [...]. Cette *contradiction* très profonde s'alimente à plusieurs évidences qui sont rarement mises en question: en particulier que l'égalité (on précise généralement: l'égalité "réelle") est essentiellement d'ordre économique et social - notion élastique par définition qui tend aujourd'hui à englober aussi le "culturel" - alors que la liberté serait avant tout d'ordre juridico-politique et institutionnel».

⁴ E. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers Etat ? Essai sur les privilèges* (1788), Paris, PUF, 1989, p. 1 : «On a dit que le privilège est dispense pour celui qui l'obtient, et découragement pour les autres. S'il en est ainsi, convenez que c'est une pauvre invention que celle des privilèges. [...] Tous les privilèges, sans distinction, ont certainement pour objet ou de dispenser de la loi, ou de donner un droit exclusif à quelque chose qui n'est pas défendu par la loi. Ce qui constitue le privilège [l'essence du privilège] est d'être hors du droit commun».

prônera la liberté des sujets économiques (capitalistes) par rapport à tout genre de contrainte qui émanerait de l'État.

Mais cette conception *négative* néanmoins contenait déjà les germes de son contraire, elle se bâtit sur le même terrain des revendications populaires de *liberté positive* posées en termes de liberté de pensée, d'association, d'expression, d'organisation etc. des citoyens, dont on connaissait bien les précédents subversifs dans la philosophie de Spinoza (*Traité théologico-politique*, 1670⁵) et celle des auteurs hétérodoxes de la littérature philosophique clandestine des XVII^e et XVIII^e siècles⁶. C'est un passage historique d'importance capitale, avant la Révolution française, qui explique la «naissance de la modernité» et celle des Droits de l'Homme et du Citoyen⁷. Le court-circuit ou plutôt la contradiction interne vitale, originaire, du droit à la liberté au sens égalitaire, entre ses connotations négative et positive, est inscrit dans la formulation même de la Déclaration «jacobine» de 1793. Ici, au fameux article 35, s'exprime le droit à l'insurrection populaire et de résistance à la tyrannie : «Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs».

Or, c'est de cette contradiction féconde, au cœur des différentes formulations des Droits de l'Homme et du Citoyen, que se situe la reprise de la « Proposition de l'égaliberté », faisant appui sur l'histoire et sur l'évolution interne de cette dialectique de la liberté négative/positive, *du point de vue matérialiste*⁸. La première conséquence de la « Proposition » de Balibar est, en effet, à la fois provocatrice et révolutionnaire : les droits (naturels) de l'homme (droit à l'existence, à la liberté etc.) ne peuvent cependant s'affirmer jamais réellement que *de façon bourgeoise*, c'est-à-dire accompagnés par les droits *positifs* du citoyen (propriété, travail etc.), sans lesquels les premiers seraient comme dépouillés de leur substance réelle, sur le plan

⁵ Balibar a rassemblé ses réflexions, constantes et cohérentes, sur Spinoza dans le livre plus récent : *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris, PUF, 2018.

⁶ O. Bloch (éd.), *Le matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Actes, Paris, Vrin, 1982.

⁷ J. I. Israel, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1670-1750)*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005 ; ID, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights*, Oxford University Press, 2013.

⁸ Il ne faut pas oublier que la perspective de fond de la pensée politique de Balibar s'inscrit dans le cadre de la tradition du matérialisme occidental (non du seul matérialisme historique de Marx), en tant que pensée/théorie critique, que j'oserais définir «anti-descriptive» en tant qu'engagée dans la lutte du présent.

social. Les processus d'universalisation de ces droits semblent ainsi procéder à *l'inverse*. Au lieu d'établir tout d'abord le «primat» de l'homme et de ses droits «naturels» comme supérieurs et «idéaux» (vers lesquels il faut «monter», en partant d'une dimension de particularité), Balibar affirme qu'il s'agit plutôt de procéder pour ainsi dire *terre à terre*, à l'horizontale, et descendre du sommet des droits naturels de l'homme à l'affirmation d'un droit positif à la *citoyenneté pour tous* («Pour une démocratie sans exclusions»⁹), avec toutes les implications politiques concrètes, matérielles, que cela entraîne, sur le plan social.

En premier lieu, l'affirmation de la *dignité humaine*. La citoyenneté n'est plus liée à la nation, ni à l'«identité» nationale¹⁰ ; elle implique une extension naturelle du droit citoyen/de l'homme, qui comprend le droit à un travail, à un logement, à une assistance médicale etc. *dignes*, comme étant des éléments indissociables de la citoyenneté/droits de l'homme. La citoyenneté, en ce sens, implique égalité et liberté réunies et dans sa dimension de bien commun est l'expression manifeste de la démocratie réelle¹¹. Les sociétés développées du XXI^e siècle auraient les moyens matériels, économiques et financiers pour mettre en œuvre ce projet, qui était contenu dans l'esprit des *Déclarations* de 1789-1795 (mais qui à cette époque-là restait peut-être irréalisable, sur le plan matériel). Il s'agit évidemment d'opérer aujourd'hui des choix de *rupture* avec l'horizon démocratique néo-libéral et politiquement conservateur, fondé sur le dogme du libre marché et du primat de la finance internationale.

La Proposition de l'égaliberté entraîne ainsi un «effet de rupture, qu'elle produit dans le champ politique»¹² et c'est donc tout à fait révolutionnaire, dans ses conséquences sur l'état de choses présent et dans le contexte politique international actuel. L'exigence – que Balibar ici exprime en cohérence avec la tradition politique marxiste du dernier siècle –, de recomposer le dualisme du « formel » et du « réel », du négatif et du positif, dans les principes démocratiques des déclarations des Droits de l'Homme et du Citoyen¹³, aboutit à la remise en discussion des dogmes politiques

⁹ *Ibidem*, «Troisième partie», p. 268-280 : «De quoi les exclus sont-ils exclus ?».

¹⁰ Autre grand sujet, abordé très tôt par Balibar, avec Wallerstein, dans *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1997.

¹¹ Balibar, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011 ; et en italien : *Cittadinanza*, Torino, Boringhieri, 2012, sur lequel nous reviendrons.

¹² Balibar, *La Proposition de l'égaliberté* cit., p. 58.

¹³ *Ibidem*, p. 60 : «C'est, me semble-t-il, cette référence omniprésente mais non critique à l'Etat, désigné comme un bloc, qui reproduit en permanence aussi bien la différence du "formel" et du "réel" (ou du "substantiel") des droits, que la représentation de l'égalité comme un enjeu

qui semblent régir le discours politique actuel *mainstream* autour de la crise que le capitalisme contemporain est en train de vivre. En même temps, des espaces inédits de *résistance* et d'*alternative* possibles au capitalisme sont en train de s'ouvrir.

2. À quels Universels sommes-nous confrontés aujourd'hui ?

L'universalité de l'universel des Droits de l'Homme et du Citoyen n'est pas exempte de *l'histoire*. C'est un autre préalable méthodique matérialiste propre de l'approche que Balibar nous offre, dans son recueil d'essais et conférences *Des Universels* (2016). Les changements matériels des contextes géo-historiques et géopolitiques où les droits de l'homme se sont trouvés à être exprimés, les développements différenciés des forces historiques et sociales (peuple, bourgeoisie, capital etc.), dans les différents lieux de la planète¹⁴, à l'âge de la globalisation financière capitaliste imposent un regard critique nouveau sur le problème. C'est ce à quoi s'est consacrée la réflexion de Balibar dans ces dernières années, notamment dans l'essai «Constructions et déconstructions de l'universel».

Ce fait de l'historicité paradoxale de l'universel – celui même des Droits de l'Homme – s'exprime dans son geste propre qui est celui de *l'énonciation* et de *l'appropriation* :

Énoncer l'universel, ou quelque proposition dans la modalité de l'universel, c'est *l'approprier* à un certain temps, à un certain lieu, à un sujet qui les occupe, c'est donc construire un *intérêt*, c'est en faire l'instrument ou le fondement d'un *pouvoir* (qui peut être abstrait, symbolique, et même est *d'abord* cela). Surtout, c'est le tisser pratiquement de *violence* : violence propre de l'universel qui

exclusivement collectif ; alors que la liberté (en tout cas la "liberté des modernes") serait essentiellement liberté individuelle, même dans l'ordre des libertés publiques (qu'il conviendrait alors de penser essentiellement comme garanties publiques des libertés privées)».

¹⁴ Balibar, *Des Universels. Essais et conférences*, Paris, Galilée, 2016, p. 9 : «*Équivocité de l'universel*. [...] problématiser notre conception de l'universel, afin de contribuer à la clarification des débats sur le sens et la valeur de l'universalisme. Cette notion aujourd'hui chaudement disputée (on a pu parler d'une 'querelle de l'universalisme', comme naguère à propos de l'humanisme) se saurait être univoque, elle doit être *pluralisée*, ou plutôt *différenciée*, pour deux raisons, dont l'ensemble fait une dialectique sans fin préétablie : d'une part, toute *énonciation de l'universel* (par exemple, les «droits de l'homme») est située dans un cadre géographique et historique (qu'on peut appeler une civilisation) qui l'affecte dans sa forme et son contenu ; d'autre part, l'énonciation de l'universel n'est pas tant un facteur d'unification des êtres humains que de *conflit entre eux et avec eux-mêmes*. Disons qu'elle n'unit qu'en divisant».

efface les différences ou les neutralise, prive par avance toute opposition, tout *dissensus*, de sa légitimité, alors même qu'il s'agit d'un ordre d'universalité libéral ou rationnel¹⁵.

Du moment même où un universel s'énonce – et il ne peut pas ne pas trouver une énonciation propre – il s'approprie du monde historique auquel il appartient et, à la fois, il entre en *conflit* avec d'autres énonciations d'universels. Le cas des Droits de l'Homme est exemplaire. Son universalisme peut être décliné de façon *extensive* au sens que ses « principes éternels » (adjectivation que prétends, pour soi, tout universel) doivent « s'étendre à toute l'humanité, atteindre ses *confins*, lui permettant ainsi de s'unifier et de se totaliser elle-même (de ne 'rien perdre' d'elle-même) »¹⁶. Mais dans ce cas nous nous trouvons confrontés à l'aporie de l'*impérialisme* de l'universel, jouant la violence qui s'associe toujours à ses propres intérêts. Et le cas historique le plus proche est l'invasion de l'Iraq de la part des États-Unis en 2003, au nom de la *démocratie* et des Droits de l'Homme eux-mêmes, contre la tyrannie de Saddam Hussein. Là nous nous heurtons à ce qu'on pourrait appeler *l'emboîtement des universels contradictoires* : l'on a un universel de façade, qui s'énonce avec toute sa force de communication (par les médias), qui *emboîte* l'universel réel, à savoir l'exigence de conquête de nouvelles sources d'énergie, le pétrole etc. et de leur contrôle, déclinant une idéologie de la *violence* démocratique qui a justifié, dans les deux dernières décennies, la plupart des guerres préventives menées contre le « terrorisme »¹⁷. C'est ce que Balibar lui-même vise, à la conclusion de son essai :

Au vu de certains événements récents, dans une conjoncture où l'universel s'énonce dans la modalité missionnaire d'une extension de l'hégémonie de certaines valeurs (comme la *démocratie*) – ce qui certainement représente l'une des modalités les plus *violentes* de « forcer » la résolution des conflits au sein de l'universel –, je suis tenté d'ajouter que la déconstruction la plus efficace de la domination est justement celle qui *intensifie le paradoxe*, et ne se lasse jamais de ramener le discours au *différend*, démontrant ainsi que toute unité induite par l'autorité est fiction, et tout consensus l'autre nom d'une contradiction¹⁸.

Le caractère paradoxal et contradictoire du *fait* que l'universel s'énonce de façon extensive et se réalise sous cette forme de violence, ne pouvait pas trouver une

¹⁵ Ibidem, p.51

¹⁶ Ibidem, p. 74.

¹⁷ Je me permets de renvoyer au livre collectif : G. Giannoli-S. Morante-R. Mordenti-P. Quintili (éds.), *Culture per la pace*, Actes des séminaires du « *Comitato contro la guerra in Iraq* » de l'Université de Rome « Tor Vergata », Roma, Manifestolibri, 2003.

¹⁸ Balibar, *Des Universels* cit., p. 63-64.

meilleure expression (devant un public américain !). La *violence* appartient à la genèse et à la construction même de n'importe quel universel. Cependant, il y aussi une autre façon de décliner l'universalisme des Droits de l'Homme, et c'est bien celle qu'on a examiné dans le paragraphe précédent, c'est une modalité «intensive» d'énonciation de l'universel du droit qui coïncide précisément avec la Proposition de l'égaliberté :

Une énonciation *intensive*, dont je donnais pour exemple (et c'est peut-être beaucoup plus qu'un exemple) la proposition de l'égalité ou de l'*égaliberté* en un seul mot, correspondant à ce que Hannah Arendt appelle le «droits aux droits»¹⁹, c'est-à-dire une proposition qui énonce que, dans une communauté politique déterminée, indépendamment de son extension, la liberté des individus et des groupes sociaux, *l'absence de tyrannie*, a pour condition leur égalité mutuelle, l'absence de privilèges, et réciproquement, sans qu'il soit possible au bout du compte de jouer ces deux principes l'un contre l'autre, ou même simplement de les hiérarchiser²⁰.

Dans ce contexte du problème des Universels, la proposition de l'égaliberté se montre dans toute son efficacité et simplicité, comme la réalisation pleine et concrète d'une politique d'élargissement et d'application des droits de l'homme, et donc d'énonciation, pourrait-on dire, *non-violente* de son Universel (même si cette non-violence demeure toujours un paradoxe ou une idée-limite, dans la structure d'un universel en tant que l'une de ses «conditions de possibilité»²¹). Une autre déclinaison de l'universel qui investit aussi cette même modalité d'énonciation «intensive», concerne le thème de la *laïcité*. C'est à mon sens l'une des oppositions ou des conflits des Universels d'aujourd'hui dont il est plus urgent d'arriver à une clarification. Grâce à cette clé d'interprétation que Balibar nous offre, avec la proposition de l'égaliberté comme un Universel «de lutte»²², il est possible d'arriver à une mise au point plus nette de la question.

Il faut remarquer que dans *Des Universels* cet aspect du problème est un peu en retraite par rapport à d'autres aspects qui sont justement au premier plan (l'idéologie implicite dans les universels, l'énonciation, la dialectique etc.). Mis à part

¹⁹ Voir aussi Stefano Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, Laterza, 2012; trad. esp.: *El derecho a tener derechos*, trad. par J. M. Revuelta López, Editorial Trotta, Madrid, 2014; une traduction française de ce livre important serait souhaitable.

²⁰ *Ibidem*, p. 74.

²¹ *Ibidem*, p. 143., c'est un quasi-transcendantal (Derrida), dans la dialectique de l'universel.

²² *Ibidem*, «Une discussion avec Alain Badiou sur l'universalisme», p. 141-142: «L'universalité est fondée non dans l'essence, mais dans la *contingence de l'insurrection*, ou si vous préférez de la lutte [...]. D'où je conclus, non pas que l'universalité civique est un mythe absurde, mais précisément qu'elle existe comme *effort*, comme *conatus*. Le moteur de cette tendance demeure la force du négatif». Balibar développe ici la «structure réfutative» (p. 140) de la proposition de l'égaliberté.

un rappel, en passant, à la question du voile islamique, dans l'illustration du concept de volonté générale de Rousseau²³ (tout à fait pertinent, d'ailleurs), on ne trouve pas un développement spécifique du problème de l'universel inhérent à la laïcité. C'est l'occasion donc de présenter un approfondissement possible de la question, en partant de la même «figure moderne» de Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, évoquée par Balibar, «du conflit entre la foi et la raison, *Glauben* et *Vernunft*, deux figures antithétiques sous lesquelles se réalise d'idéal d'une éducation du genre humain, et à travers cette *Bildung* d'une explication et d'une intelligibilité du monde social»²⁴.

D'abord, dans cette figure de conflit se montre au plus haut degré la nature *violente* de l'universel, celui en particulier qui, par la religion (foi) ou par les «Lumières» (raison), vise l'intelligence (*Einsicht*) du monde et le contrôle de l'État, «ou plus généralement l'*institution* de la société, le lien des 'masses' spirituelles, des générations et de la reconnaissance mutuelle²⁵». C'est, en vertu de l'aspiration à ce genre d'appropriation, que l'on a affaire ici à un *universel spécial*, stratégique, à mon sens, pour la conquête d'une nouvelle hégémonie politique dans nos sociétés, d'une part ou de l'autre. Au début de son histoire, précisément à l'époque des Lumières, le conflit de la foi et de la raison se traduit – faisant confiance à la lecture hégélienne – dans une «lutte à mort», sans relâche, entre deux «ennemis» irréconciliables : la «superstition» d'un côté, le «matérialisme» ou l'utilitarisme bourgeois de l'autre, qui fait appui sur la doctrine politique des Droits de l'Homme et du Citoyen. Deux universalismes également «extensifs»²⁶ qui semblent ne pas trouver un point de médiation.

Hegel lui-même cependant nous montre bien l'imbrication réciproque de ces deux figures du conflit, comme le relève bien Balibar en note²⁷. C'est comme si, dans

²³ *Ibidem*, p. 66, c'est Rousseau qui parle: «“J'ai déjà dit qu'il n'y avait point de volonté générale sur un objet particulier [par exemple, excusez-moi d'illustrer Rousseau par l'actualité, le port du voile islamique à l'école ou l'alimentation artificielle d'un grand malade en état d'inconscience]”».

²⁴ *Ibidem*, p. 78.

²⁵ *Ibidem*, p. 79.

²⁶ Sur ce point je me trouve en désaccord avec la lecture de la *Phénoménologie* que donne Balibar, de ce passage, là où il voit l'universalisme de la foi comme étant «intensif, enraciné dans une subjectivité autoréférentielle voire dans une mystique» (p. 78-79). La religion «mystique» selon Hegel était celle de la *Selbstbewusstsein*, la «conscience malheureuse» (époque du Moyen Âge), qui n'est pas encore devenue «esprit» (*Geist*), «Un Nous qui est un Moi, un Moi qui est un Nous», comme c'est le cas de cette figure *moderne* de la conscience religieuse.

²⁷ *Ibidem*, p. 79, note 1, c'est Hegel qui parle: «En fait, la croyance est devenue ainsi la même chose que les Lumières, c'est-à-dire la croyance de la relation du fini en soi à l'absolu sans prédicat, non

ce cas, les «ennemis» allaient se retrouver réunis, dans leur conflit même, sur le plan de leur rapport «à l'absolu sans prédicat» : ici la société des hommes, régie par une référence transcendante à des lois justes, partagées, égales pour tous. Les Lumières, la politique des Droits de l'Homme et du Citoyen, réalise (ou *prétend* réaliser, avec son optimisme de la «satisfaction»), sur le terrain social et politique, ce que pour la croyance religieuse restait (et était toujours resté) un *idéal eschatologique* projeté au-delà de ce monde. L'idéologie des dominés (le royaume des cieux, où tous les hommes sont égaux), dont s'étaient appropriées les classes dominantes, prend sa revanche et revient à leur destinataires d'origine. En somme, avec (et dans) la laïcité des Lumières s'accomplit le changement de l'*eschatologie* chrétienne en *utopie* concrète d'un règne des Droits de l'Homme, de justice et de charité, désormais définitivement atteints. L'échec de cette utopie, chez Hegel, se montre bien dans l'étonnant chapitre de la *Phénoménologie* sur «La liberté absolue et la Terreur». Balibar observe :

La Terreur est présentée comme une réalisation rigoureuse des idées de Rousseau, un délire de l'égalité ou mieux de l'égaliberté, dans lequel l'illusion de reconstruire la société sur une vertu civique qui procède de la raison mais s'apparente à la foi, débouche sur la suspicion généralisée, le renversement de l'amour ou de la philanthropie en un désir de purification de la communauté, qui ne cesse de susciter l'ennemi intérieur pour pouvoir éliminer en lui ce qui fait obstacle à la réalisation de l'universel²⁸.

La laïcité révolutionnaire donc (et la laïcité tout court), laisse apercevoir son abîme qui s'ouvre derrière soi en tant qu'universel, et sa part d'inavouable et d'imprononçable en fonde son caractère génétique d'«acte d'insurrection et de dissolution, plutôt qu'une fondation et une constitution»²⁹. Le discours de la laïcité s'ouvrira alors, aujourd'hui, à la question de la langue, de la *traduction* et de la (in)traductibilité de ses propos, par rapport à son antagoniste, la foi (toutes les formes de fois religieuse, dans le monde) qui est plurielle. L'antagonisme de la raison et *des fois*, qui, à notre époque, a beaucoup affaire avec la Proposition de l'égaliberté comme principe politique duquel il dépend, pourra alors être déplacé sur son terrain

connu et non reconnu ; à ceci près que *celles-ci sont les Lumières satisfaites* ; tandis que la *croyance* est les Lumières *insatisfaites*... ».

²⁸ *Ibidem*, p. 82.

²⁹ *Ibidem*, p. 84.

propre, qui est celui du *dialogue citoyen* et de la *con-citoyenneté*, l'espace politique à partir duquel le conflit trouvera son sens et la seule expression efficace³⁰.

³⁰ Pour un développement de cette question du rapport de la laïcité et de la citoyenneté, je me permets de renvoyer à mon essai : «Citoyenneté, laïcité et révolution. Les nouveaux processus d'universalisation. Vers des nouvelles 'Lumières' méditerranéennes ?», in *Tropos. Rivista di Ermeneutica e critica filosofica*, ed. by Gianni Vattimo and Gaetano Chiurazzi, n. 2, 2018, numéro spécial: «Revolution and its Enemies. Between Politics and Philosophy», Edited by Paolo Furia and Roberto Zanetti.