



## Ouverture

### Violence et politique : quelques questions<sup>1</sup>

La non-violence est en un sens la pire des violences.

Jacques DERRIDA

En un sens *la pire*. Mais *en un sens* seulement : et toute la question est là, du moins dans certaines circonstances qui forcent à y réfléchir. C'est ce que j'ai voulu faire, en guise de contribution à cette rencontre, sous la forme d'une tentative d'explication de l'équivocité politique des figures de la violence, et symétriquement de l'équivocité de la politique, lorsqu'elle est confrontée à la violence.

Autant le dire tout de suite, par conséquent, l'ensemble de cette contribution sera placé sous le signe d'une aporie dont je ne pense pas pouvoir sortir. Ma justification est que je ne crois pas être le seul, et que je pense réagir ainsi tant bien que mal à des urgences dont nous ressentons tous la sommation. De la violence dans ses formes « individuelles » et « collectives » (une des questions qui s'imposent étant justement de savoir si cette dichotomie peut être

---

1. Ce texte reprend la plupart des éléments de l'intervention que j'avais faite à Cerisy-la-Salle en juillet 1992 au colloque « Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida », sous le titre « Violence(s), non-violence(s), contre-violence(s), anti-violence(s) ». Il a paru dans le volume des actes du colloque, *Le Passage des frontières, op. cit.*





### *Violence et civilité*

retenue), « anciennes » (voire archaïques) ou « nouvelles » (non seulement modernes, mais « postmodernes »), il faudrait sans doute savoir dire autre chose que : elle est insupportable, et nous sommes contre. Ou encore, selon la formule célèbre de Hobbes reprise par Kant, à propos de l'« état de nature » : « il faut en sortir ». Or, il faut bien l'avouer, nous ne savons pas, ou nous ne croyons plus savoir « comment en sortir ». Et il nous arrive de soupçonner que, par une nouvelle ruse de l'histoire moins favorable que l'ancienne, cette incapacité où nous nous trouvons devient une des conditions, une des formes de sa reproduction et de son extension. Qu'elles soient guerre ou racisme, agression ou répression, domination ou insécurité, déchaînement brutal ou menace latente, la violence et *les* violences ne sont peut-être aujourd'hui, pour une part, que la conséquence même de ce non-savoir.

Telle est la première aporie, ou le premier embarras. Mais cet embarras est suffisant pour déstabiliser notre compréhension de la politique et notre confiance dans ses pouvoirs. En effet, la présomption d'une élimination de la violence est un des éléments constitutifs de notre idée de la politique. Ou, si l'on veut, elle est constitutive de notre idée que la politique peut être *instituée*, ce qui peut encore se dire ainsi : à l'horizon de la politique, comme une condition de possibilité et un *telos* de toutes ses pratiques, il y a *du politique*. À défaut d'une élimination pure et simple, nous nous référons parfois simplement à l'idée d'une limitation de son champ et de ses effets : en particulier sous la double forme d'un cantonnement dans une sphère de l'*a-socialité* et de l'*illégalité*, que nous supposons extrapolitique (Foucault avait mis en question cette représentation), et de l'interruption de l'*enchaînement infini* des violences (la figure du talion, de la *vendetta*). Mais dans l'idée d'une limitation politique de la violence il y a déjà l'essentiel d'une élimination, car il y a l'idée qu'elle est circonscrite, connue et maîtrisée. La politique, en tant qu'elle présuppose et présume ainsi *le* politique (l'ordre autonome du politique), est d'abord la négation, la « relève » de la violence. Mais si la violence ne peut pas être relevée, ou si, pis encore, les moyens et les formes de cette relève apparaissent, non pas de façon contingente mais de façon





*Ouverture. Violence et politique : quelques questions*

essentielle, comme des moyens et des formes de sa continuation, s'il y a par conséquent une perversité intrinsèque *du* politique, alors *la* politique devient désespérée et désespérante. Et l'on sait (ou l'on croit savoir) où le désespoir de la politique peut mener.

À ce premier embarras, un autre est étroitement lié. Le politique ne se présenterait pas comme relève si la notion de violence à laquelle nous nous référons n'était pas à la fois collectivisante et distributive, en d'autres termes si elle ne procédait pas d'abord à la réunion de toutes les formes de violence<sup>1</sup>, si hétérogènes qu'elles soient, dans une catégorie unique, pour procéder ensuite à leur redistribution selon des hiérarchies et des distinctions qui ont pour effet de les aggraver ou de les minorer, de les désigner comme tolérables ou intolérables, etc. Ainsi le « viol des consciences par la propagande politique » (ou religieuse, etc.) dans certaines conditions n'est pas une violence, *sauf* si des « limites » sont franchies. Ainsi la guerre est la pire des violences, *mais* dans certaines conditions elle doit être acceptée (car la paix n'est pas la valeur suprême, du moins elle n'est pas une valeur inconditionnelle). Ainsi la simple reconnaissance du fait de telle ou telle violence « privée » est ou n'est pas un enjeu politique, etc. Le politique ne serait pas l'empire du *nomos* si le champ de la violence n'était pas l'*empire du mal*, à la fois pensable comme tel et rationnellement circonscrit<sup>2</sup>. Or cette figure unifiante-distributive de la violence, qui est comme l'anticipation de sa négation, est en échec dès que nous sommes confrontés à l'équivocité, à la dissémination et à l'ambivalence des formes de la violence.

1. Il vaudrait mieux dire, peut-être : la réunion de « toutes sortes de choses » sous le nom générique de violence.

2. Ce schème d'unification/distribution n'est naturellement pas propre au politique. Il appartient aussi, entre autres, au théologique. Le propre du politique est cependant de poser que l'empire du mal est « terrestre », immanent sinon matériel, et de présumer qu'une violence « spirituelle » (ou « symbolique ») est une *non-violence*. Elle ne deviendrait violence – plus ou moins grave – qu'en convoquant des moyens de coercition. D'où toute une dialectique de la coercition et de la séduction. D'où aussi une des possibilités, toujours ouverte, de « critique de la politique » : montrer que la non-violence ou la violence symbolique sont bien une violence.





### *Violence et civilité*

Équivocité, parce que la violence ne se laisse pas distribuer sans reste entre des sphères « publiques » et « privées ». Si la violence est le franchissement des limites, si la formule générale en est : « les bornes – ou les barrières, les protections, les interdits, les frontières du “soi”, etc. – sont violées », alors on ne peut précisément assigner la violence dans une sphère définie : mais l'identité individuelle et collective dépend de l'existence de telles sphères. Équivocité encore, parce qu'on ne peut pas assigner clairement et une fois pour toutes les individus et les groupes du côté de ceux qui *subissent* et de ceux qui *exercent* la violence. Ce sont apparemment principalement ceux qui la subissent qui risquent aussi de l'exercer : là encore, des « frontières » au moins intellectuelles et morales sont franchies lorsqu'on ne peut plus se contenter de dire que c'est une conséquence malencontreuse, due à la pression des circonstances ou à la faiblesse humaine. Quant au fait que ceux qui l'exercent finiront tôt ou tard par la subir, c'est moins souvent le cas, mais on y voit plus facilement l'effet de la « justice immanente ».

Dissémination de la violence parce que, à l'instar des « armes d'extermination massive » dont le monopole officiel appelle irrésistiblement la redistribution universelle, du fait d'erreurs de calcul ou d'accidents apparemment contingents (c'est même un des traits d'union les plus clairs entre violence et institution), le seul fait de *fixer une frontière* pour le contrôle ou la réduction de la violence semble avoir aussitôt pour effet de la pérenniser, si ce n'est de l'aggraver.

Ambivalence enfin, non pas tant en raison de la question souvent posée de la « connivence » entre la victime et le bourreau, ou de l'incertitude originaire des rapports entre *l'activité et la passivité*<sup>1</sup>, qu'en raison de l'impossibilité où nous sommes d'assigner une fois pour toutes les phénomènes de la « non-violence » et de la « violence » aux pôles de la *positivité et de la négativité*. Cela

---

1. Cette idée constitue elle-même, assez clairement, une forme de violence aussi longtemps qu'elle relève de la psychologie : pour aller au-delà, il faut sans doute soit, comme Freud, poser le problème de la pulsion de mort, soit, comme Spinoza, réfléchir sur l'élément de « passivité » qui est constitutif de la « position active » elle-même dans le champ de la violence.





*Ouverture. Violence et politique : quelques questions*

notamment parce que nous ne pouvons pas assigner une valeur éthique univoque aux notions d'identité et d'altérité, comme le rappelait naguère Derrida dans son commentaire de Levinas<sup>1</sup>.

On dira que ces caractéristiques sont de toujours, et qu'en ce sens, les rappeler ici ne fait rien avancer. On peut aussi penser, non pas qu'elles sont nouvelles, mais qu'il y a des conjonctures dans lesquelles elles deviennent soudain plus tangibles, n'étant plus en réserve ou en retrait dans quelque marge de la philosophie, mais en quelque sorte exhibées à chaque pas de la quotidienneté et de la « normalité ». Il semble alors, et j'y reviendrai en conclusion, que le tableau des *conditions de la violence* fasse place à celui d'une *condition de violence* dont, derechef, « nous ne savons pas comment sortir » (pas même, ou moins que tout sans doute, en sortant par l'ascèse ou la contemplation de « ce monde » ou de « cette histoire »).

Faisant alors un pas de plus, je voudrais rappeler comment la politique n'a cessé de parcourir le cercle de la « double » négation de la violence, qui précisément renvoie à la dualité des conditions (déterminées) de telle ou telle violence et de la condition de violence (universelle) : double non pas au sens d'une « négation de la négation », mais au sens des *deux formes de négation* pratique qu'appelle, semble-t-il, le fait de la violence et de son pouvoir intrinsèque de dissémination, et qu'on peut désigner comme *non-violence* et comme *contre-violence*. Il ne serait pas difficile de montrer que chacune de ces « stratégies » ou de ces « logiques » (comme on nous parle aujourd'hui de « logique de guerre ») – celle qui veut créer les conditions extérieures et intérieures de l'impossibilité de la violence, et celle qui veut s'en libérer en la retournant contre ceux qui l'exercent – se nourrit en permanence des limitations ou des échecs de l'autre (« lutte pacifique » et « lutte armée », ou plus profondément encore lutte et contrat,

---

1. Jacques Derrida, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967. Voir aussi le commentaire de Catherine Malabou, « Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx) », dans *Revue philosophique*, n° 2, 1990.





### *Violence et civilité*

ou consensus, ou amitié). Il ne serait pas difficile non plus de montrer que ce cercle appartient aussi bien à la perspective d'une politique *étatique* (et notamment celle de l'institution ou du fonctionnement d'un « État de droit ») qu'à la perspective *révolutionnaire*, ou, si l'on veut, aussi bien à la perspective de la constitution qu'à celle de l'insurrection qui – à l'époque moderne au moins – se partagent les représentations du politique, et en viennent ainsi à jouer constamment l'une pour l'autre le rôle de l'*autre négation*, de la « mauvaise négation » (comme il y a un « mauvais infini »).

On sait comment se résout, pour ce qui est de l'État de droit, la tension entre son objectif, qui est de créer une sphère aussi étendue que possible dans laquelle la violence soit « hors la loi », et la nécessité pour y parvenir d'employer originellement et périodiquement la contre-violence d'une répression irrésistible : par la délégation et la concentration de tous les moyens de la violence, devenue de ce fait « légitime », entre les mains d'un pouvoir central dont la rationalité et l'impartialité sont au moins présumées. En d'autres termes, par la mise en œuvre d'une logique de l'« antinomisme », qui exige l'identification des contraires : la paix et la guerre, la loi et la transgression, à condition que ce soit en un point unique et transcendant. Nul ne l'a mieux exprimé que Hobbes, et nul n'a mieux compris que Max Weber à quel point cela revient à faire de la politique la scène métaphysique où se joue en permanence, sur fond d'indécision, la tragédie des rapports de la pratique humaine avec « le mal » : maléfice et malédiction. Cependant, la même tension est présente dans la conception révolutionnaire de la politique, et elle conduit à des antinomies du même ordre, en première approximation au moins. Car la politique révolutionnaire est par excellence commandée par la double thèse selon laquelle, d'une part, il convient de *refonder* la politique pour la soustraire au règne de la violence (violence de l'aliénation économique et violence de l'État vu comme instrument des classes dominantes ou comme Léviathan), et, d'autre part, il est impossible d'y parvenir sans *éliminer* par une contre-violence (serait-elle brève, ou au contraire « tranquille », contrôlée et différée), les forces, groupes, appareils qui l'exercent contre le





*Ouverture. Violence et politique : quelques questions*

peuple. La dimension eschatologique, ici, n'est pas moins évidente que dans le discours de l'État de droit.

Ou peut-être n'en est-elle que l'ombre portée? Il faut ici s'arrêter même brièvement sur les relations qu'entretient l'idée de révolution avec celles de résistance et d'insurrection. Ce sera aussi l'occasion de dire un mot de la façon dont, dans la tradition marxiste et chez Marx lui-même, cette aporie a été centralement perçue, mais finalement mise de côté.

La notion de *résistance* est cruciale pour toute pensée de la révolution à l'époque moderne (c'est-à-dire depuis que « révolution » a cessé de désigner simplement le renversement d'un pouvoir ou le changement périodique de Constitution) parce qu'elle renvoie à l'expérience irréductible dans laquelle, de façon indissociable, une violence spécifique se découvre comme telle (que ce soit celle de l'exploitation, ou de l'inégalité, ou de la discrimination, ou tout cela en même temps) et découvre par là même le « droit » universel qu'elle nie. Sans la résistance des opprimés à l'oppression – chacun pour son compte et tous ensemble, ou mieux : les uns pour les autres, de façon transindividuelle –, c'est-à-dire sans le fait que l'effort pour abolir la situation d'oppression a toujours déjà commencé dans l'oppression elle-même<sup>1</sup>, non seulement il n'y aurait pas de politique révolutionnaire, mais il n'y aurait pas de « politique des droits de l'homme », au sens où une telle notion ne se réduit ni à l'invocation morale ni à la proclamation juridique de l'« homme » et de ses « droits », mais, depuis la *Déclaration* de 1789 au moins, articule une éthique du « droit universel à la politique » avec l'entreprise de créer collectivement les conditions de la liberté individuelle. Cependant, si la notion de résistance est cruciale, elle n'est pas suffisante. À côté d'elle nous devons nous référer aussi à l'idée d'*insurrection*, ou même d'insurrection permanente, au sens le plus large : la politique des droits

1. En d'autres termes encore, sans le fait que la situation de « servitude volontaire » comporte une *limite intrinsèque*, qui est précisément le point où la violence est éprouvée comme intolérable, incompatible avec l'existence « humaine », qu'elle menace de mort, de misère ou d'abjection.





### *Violence et civilité*

de l'homme est le fait de ceux qui, sous toutes les formes possibles, *s'insurgent* contre l'inégalité et l'oppression, mais elle pose aussi pratiquement qu'il n'y a pas d'égalité sans liberté et réciproquement. En conséquence, nul ne peut être libéré par un autre que lui-même, mais aussi nul ne peut se libérer sans les autres (ce que j'ai proposé d'appeler la *proposition de l'égaliberté*). Et par là même, la conservation politique des « droits de l'homme » a pour condition dans chaque conjoncture historique leur reconquête ou leur extension au-delà de toute « limitation » instituée<sup>1</sup>.

C'est bien ici, cependant, que se pose la question de savoir jusqu'à quel point l'idée ou le programme révolutionnaire est indissociable d'une *dénégation* spécifique des effets autodestructeurs de la « violence révolutionnaire », en tant que « contre-violence » exercée de façon spontanée ou organisée sur la violence de l'ordre établi<sup>2</sup>. Dénégation voulant dire ici : soit que la violence révolutionnaire, en tant qu'expression de la résistance et de la (re)conquête insurrectionnelle du droit à la politique par « ceux d'en bas », *échapperait par nature* à l'ambivalence, soit qu'elle comporterait en elle-même (justement parce qu'elle ne vise pas, du moins en tant que telle, à la consolidation d'une domination, ni même simplement d'un ordre établi) les moyens de *sa propre maîtrise*, de sa propre « modération ». Dans les deux cas, elle ne serait pas un « *Gift* », un poison circulant *entre* les camps, et que chacun offre à l'autre, mais seulement un attribut de l'un d'entre eux qui pourrait être provisoirement *retourné* contre lui, dans l'attente d'une neutralisation ou d'une exténuation finale. L'insuffisance d'une telle représentation, cependant, peut difficilement nous échapper aujourd'hui. Si nous la comparons à celle de la politique étatique,

1. Cf. É. Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, et *La Proposition de l'égaliberté*, *op. cit.*

2. Mon objet n'est pas ici de discuter tel ou tel exemple historique, même ceux dont la tragédie pèse le plus immédiatement sur notre tentative de penser ensemble politique et violence. Je dirai seulement qu'il me semble également impossible de prétendre que l'horreur des oppressions historiques exercées au nom de la révolution résulte simplement de la perversité ou de la naïveté utopique de cette idée, et d'assurer que celle-ci ne serait pour rien dans l'incapacité des révolutionnaires à faire face aux renversements de leur objectif.







*Ouverture. Violence et politique : quelques questions*

nous voyons certes la politique révolutionnaire se libérer de l'hypocrisie qui consiste à donner l'ordre établi (et notamment l'ordre juridiquement institué, du seul fait que la forme juridique est celle d'un consensus, ou d'une rationalité) pour la réalité même de la non-violence, quand il n'est bien souvent que l'enveloppe commune à une multiplicité de violences générales ou particulières, ouvertes ou dissimulées. Mais nous la voyons aussi se priver ainsi par avance de la possibilité réaliste qu'autorise l'idée de « monopole de la violence légitime » : celle de considérer l'État (ce « gourdin », comme disait Lénine) et généralement le pouvoir comme un instrument dangereux pour ceux-là mêmes qui l'instituent et l'utilisent, précisément parce qu'il n'est pas autre chose, à la limite, que de la violence cristallisée ou stabilisée, et en dernière instance pas autre chose que la stabilisation relative de leur propre violence par les groupes et les individus d'une société donnée – sous forme de mise à distance et de distribution inégale, d'appropriation plus ou moins durable de ses moyens par certains d'entre eux.



Quelle est la position de Marx au regard de cette difficulté? Elle est, me semble-t-il, extrêmement paradoxale en ce sens qu'il y a chez lui *à la fois* des éléments qui contribuent à renforcer, et même à porter à l'absolu la dénégaration dont nous venons de parler, *et* des éléments qui ouvrent au contraire une possibilité de surmonter théoriquement le cycle de la non-violence et de la contre-violence : en d'autres termes, de donner corps à un autre type de « négation » encore (pour lequel, dans un instant, je proposerai le nom d'*anti-violence*). Qui plus est, ces éléments contradictoires sont directement liés, les uns et les autres, à ce qui est et reste le point fort de la théorisation marxienne de la politique, c'est-à-dire le court-circuit radical qu'il opère entre la politique et son « autre » au moins apparent, l'économie. Autrement dit, ils sont directement liés au refus radical de conférer à la politique quelque « autonomie » que ce soit par rapport à ses conditions et à ses effets économiques : non pas bien entendu – du moins chez Marx lui-même – pour « dépolitiser la politique », c'est-à-dire la techniciser ou la naturaliser dans l'élément de l'économie, mais





### Violence et civilité

au contraire pour la matérialiser, pour lui incorporer la matérialité et la « puissance » réelle des antagonismes économiques, donc corrélativement pour *politiser* intégralement le jeu des « contradictions économiques<sup>1</sup> ». En d'autres termes, la difficulté dont je veux parler est ici logée non pas dans les marges ou les applications contingentes de la théorie, mais au centre même de sa conception de l'historicité. On peut la résumer dans la double possibilité de lecture qu'offrent deux formules célèbres, qu'on trouve l'une et l'autre dans *Le Capital* : celle qui caractérise la violence (*Gewalt*) comme « l'accoucheuse de toute vieille société qui en porte une nouvelle dans ses flancs<sup>2</sup> », et celle qui pose (à propos de l'intervention de l'État dans la réglementation de la journée de travail, et plus généralement de la fixation des limites de l'exploitation) : « entre deux droits égaux, c'est la violence (ou la force : *Gewalt*) qui tranche<sup>3</sup> ».

Que la violence (révolutionnaire) soit le moyen nécessaire et le chemin de l'abolition d'une « vieille société », œuvre de ceux qu'elle opprime ou exploite, ce n'est pas seulement ici l'expression tautologique de l'idée de renversement, ou d'une logique de la « prise du pouvoir » (que Foucault eût typiquement rattachée à ce qu'il appelait l'« hypothèse répressive »). Mais c'est le résultat d'une *analyse des conditions* de la violence (violence économique de l'exploitation, violence extra-économique fondée sur l'exploitation et nécessaire, en retour, à sa reproduction), qui ne s'est pas contentée de les « isoler » linéairement comme des causes<sup>4</sup>, qui ne

1. Ce qui est incontestablement la reprise, par Marx, de la thèse révolutionnaire du « droit universel à la politique » que j'ai rattaché plus haut à la « proposition de l'égaliberté », comme on peut le voir notamment dans les formules élaborées par Marx pour la fondation de la I<sup>re</sup> Internationale (« L'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes »). Cf. Jacques Freymond (dir.), *La Première Internationale. Recueil de documents*, Genève, Librairie Droz, 1962, vol. I, p. 3-9.

2. Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, tr. fr. sous la dir. de J.-P. Lefebvre, ch. XXIV, Paris, PUF, 1993, p. 854 *sq.*

3. *Ibid.*, ch. VIII, p. 261-262.

4. Ce qu'on pourrait appeler le schéma Thomas More : on se souvient de la façon dont, dans *L'Utopie*, celui-ci enchaîne selon une impeccable logique la succession de « causes » et d'« effets » qui, depuis la propriété privée, mène jus-



les a pas renvoyées non plus à une malédiction éternelle, mais les a inscrites dans une structure. Cependant, du fait que cette structure économique-politique est celle du mode de production lui-même, c'est-à-dire qu'elle renvoie à la façon dont toutes les pratiques sociales dépendent de l'activité « humaine » par excellence, c'est-à-dire le *travail* (dans lequel, nous dit l'*Idéologie allemande*, « les hommes produisent les conditions de leur propre existence », et ainsi « commencent à se définir eux-mêmes »), le résultat d'une telle analyse structurale sur fond d'anthropologie se trouve constamment dédoublé. Chez Marx plus que chez tout autre théoricien révolutionnaire, une problématique se constitue qui n'est plus celle du « tout ou rien » (c'est-à-dire de la non-violence ou de la contre-violence) mais tendanciellement au moins une problématique de l'*anti-violence* : en entendant par là qu'elle remonte d'un cran – mais d'un cran seulement –, jusqu'à identifier et anticiper dans une structure historique de « production » des rapports sociaux les conditions déterminées de la répétition historique de la violence. Dans le même temps, cependant, la thèse anthropologique d'essence (et d'aliénation de l'essence) pousse irrésistiblement le marxisme vers de nouveaux absolus, en particulier vers une nouvelle indétermination de l'histoire et de la nature – peut-être ne sont-ce là que les deux noms métaphysiques de l'idée de structure, entre lesquels la « théorie matérialiste de l'histoire » ne cesse d'osciller –, d'où résulte en quelque sorte une « déduction transcendantale » de la politique révolutionnaire comme violente abolition de la violence en tant que telle<sup>1</sup>. On pourrait dire que la dénégation des effets autodestructeurs de la violence révolutionnaire et leur transposition sous forme d'antinomisme eschatologique sont paradoxalement d'autant plus fortes que les conditions de la violence oppressive sont davantage *déterminées*, soustraites à la représentation

---

qu'à la misère, à la criminalité et à la guerre. D'où le projet de remonter à la cause première pour annuler toute la chaîne : *tollata causa, tollitur effectus...*

1. Le nom de « dictature du prolétariat » (lui-même presque antinomique) a longtemps symbolisé ce dédoublement de la perspective révolutionnaire dans son rapport avec le problème de la violence.



### *Violence et civilité*

fantasmatique d'une mauvaise volonté ou d'une méchanceté générique des oppresseurs.

On tirerait des conclusions semblables de l'autre formule de Marx : celle qui résume l'intrication de la « violence » et du « droit » dans les conditions de l'exploitation, venue du fond de l'« accumulation initiale » et du processus d'expropriation des producteurs (dans la « boue et le sang », disait Rosa Luxemburg), et se perpétuant tout au long de l'histoire politique du capital et de son emprise sur les rapports sociaux, dans le « despotisme d'usine » (le travail aliéné) comme dans l'« armée industrielle de réserve » (le chômage de masse) qui sont comme les deux pôles – Charybde et Scylla – de la condition prolétarienne. Marx n'a jamais pensé que la domination capitaliste fût un processus fonctionnel, ou plus exactement il a toujours montré que le capitalisme développe *simultanément* la fonctionnalité économique et l'excès de la répression sur les exigences fonctionnelles de l'économie, comme une condition même de sa forme : excès de la surexploitation sur l'exploitation, sans lequel il n'y aurait pas d'exploitation ; excès de la lutte des classes (à commencer par la lutte de la classe dominante, préventive ou répressive<sup>1</sup>) sur l'État lui-même, sans lequel il n'y aurait pas d'État ; excès de la violence « physique » sur le droit, sans lequel il n'y aurait pas de droit ; mais aussi excès du droit, qui codifie et légitime la violence, sur la violence « nue »<sup>2</sup>. Une telle analyse peut entraîner que la « lutte de classe révolutionnaire » se présente comme libération de la violence (dans tous les sens du terme), en tant que « vérité » latente des formes mêmes du droit. À la limite, nous avons à nouveau la représentation antinomique d'une montée aux extrêmes, dans

1. Louis Althusser a toujours insisté sur le fait que, dans l'histoire du capitalisme, la « lutte de classe des dominants » précède préventivement la résistance, la « lutte de classe des dominés » : c'était là clairement une figure de l'excès au sein de la structure.

2. Je m'inspire ici pour une part des excellentes formulations de C. Malabou dans « Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx) », art. cit. Cf. aussi mes articles « Pouvoir » (dans *Dictionnaire critique du marxisme, op. cit.*) et « L'idée d'une politique de classe chez Marx » (dans B. Chavance (dir.), *Marx en perspective*, Paris, EHESS, 1985).



laquelle le dépassement ou la relève de la violence comme telle seraient d'autant plus imminents que celle-ci se manifesterait sous une forme plus « nue ». Mais elle peut conduire aussi à l'idée que toute politique, y compris la politique révolutionnaire, est une combinaison ou une « négociation » infinie des stratégies de la force et du droit : droit contre droit, violence contre violence, droit contre violence et violence contre droit (ce qui, soit dit en passant, est assez léniniste, parce que c'est assez machiavélien), dans laquelle le recours nécessaire à la contre-violence et son efficacité même dépendent de sa capacité à inclure aussi un moment (moral, intellectuel, mais surtout politique) d'*anti-violence*<sup>1</sup>.

Que la réflexion de Marx ne soit jamais vraiment sortie de cette oscillation, en conséquence du double mouvement de « critique de la politique » et de « critique de l'économie » (ou de théorisation d'une *économie généralisée*, reliant la propriété et le travail à l'État et à la lutte des classes) qui est le plus profond de sa pensée de l'historicité; que, par voie de conséquence, les marxistes après lui (dont très peu ont été capables de seulement maintenir ouverte la question de la multiplicité des *formes* de la politique révolutionnaire : on sait qu'ils ont eu plutôt tendance à porter de nouveau à

1. Pourquoi, dira-t-on, ne pas avoir ici recours aux leçons de Gandhi? Il me semble que, en dépit de l'extrême intérêt de son idée de la « non-violence », qui ne se réduit pas à la morale, mais qui est bien une idée *politique* – l'idée d'une « non-violence » *déterminée, organisée*, mise en œuvre collectivement selon une stratégie, en vue de créer un rapport de forces contre la violence institutionnelle (ou d'inverser le rapport des forces apparentes) et d'atteindre des *objectifs* déterminés –, Gandhi ne suffit pas à régler la question que nous examinons ici. Non seulement en raison de l'incertitude des effets que semble produire la politique gandhienne : c'est-à-dire de l'effrayante revanche de la violence collective qu'elle a ménagée historiquement. Car la question de savoir ce que cette revanche, précisément, doit aux conditions historiques, et ce qui résulterait de ses propres contradictions internes, n'est pas plus claire que dans le cas du léninisme. Mais aussi parce que cette « non-violence » est au service d'une *fin* déterminée, dont elle constitue le *moyen* : le nationalisme, inséparable il est vrai d'une grande revendication d'égalité et de liberté. Et parce que l'éthique associée à cette politique, et présentée comme sa condition, est une éthique de l'*intérieurité* : mais savons-nous exactement ce qu'est l'intérieurité dans la civilisation indienne? J'y reviens plus loin, dans le chapitre « Lénine et Gandhi : une rencontre manquée? » (*infra*, p. 305 *sq.*).



### Violence et civilité

l'absolu telle ou telle « stratégie » en fonction des circonstances et des logiques d'organisation) en aient été paralysés, c'est ce qui fait pour nous aujourd'hui plus que jamais la nécessité de penser la politique (ou la « question de la politique ») dans les catégories de Marx et cependant aussi *contre* elles. L'économie généralisée est au moins un des noms sous lesquels a été reconnue l'impureté constitutive, *l'hétéronomie de la politique* dont résulte l'impossibilité d'une simple « relève » de l'oppression ou de l'inégalité par l'État, le droit, la volonté et les droits de l'homme. Elle est aussi un des noms sous lesquels l'utopie de la fin de l'histoire, comme fin du cycle de la violence et de la contre-violence, a été encore une fois pensée comme le fondement, la référence ultime d'une politique « vraie ».

Cette aporie est d'autant plus intéressante qu'elle peut être confrontée à d'autres façons, à certains égards opposées, de penser l'hétéronomie de la politique, dans lesquelles nous n'aurions pas affaire à une économie généralisée, mais à une violence symbolique ou à une idéologie généralisée. Je pense par exemple à Spinoza : son analyse du problème de la liberté d'expression et des conflits religieux dans le *Traité théologico-politique*, tout autant que celle de Marx, parcourt un trajet qui enracine la libération dans la résistance. J'ai essayé naguère de montrer que la *politique* de la libération chez Spinoza, en tant que politique de « transformation intérieure de la religion », repose sur l'idée qu'il existe un « minimum incompressible » (le mot est de Deleuze) pour l'expression des opinions théologico-politiques<sup>1</sup>. Cela tient à ce que l'idée d'une « opinion privée » – comme on parle de « langage privé » – est une contradiction dans les termes : la pensée a toujours comme condition de possibilité sa propre communication, et il n'est au pouvoir d'aucun homme (puisque l'« homme pense ») de ne pas parler à d'autres, et surtout de ne pas *leur dire ce qu'il pense*. Il le peut d'autant moins qu'une interdiction plus forte lui est signifiée. En sorte qu'aucune opération de répression ou de censure (même et surtout si elle respecte soigneusement le « for

1. É. Balibar, « Spinoza, l'anti-Orwell – la crainte des masses » [1985], *La Crainte des masses*, *op. cit.*; ainsi que *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.





*Ouverture. Violence et politique : quelques questions*

intérieur », comme c'est le cas chez Hobbes) ne peut jamais « résoudre » la question de la conflictualité idéologique dans une société humaine. Et que, du mouvement de communication des pensées (de transformation des pensées en « notions communes ») qui a déjà commencé dans la formation et la formulation de toute pensée singulière, procède sans solution de continuité (par un *conatus* irrépressible) un mouvement « anti-violent » de négation et d'affirmation politique trans-individuelle. Une résistance individuelle à la censure est aussi par définition collective et ainsi refondatrice de la politique. Mais cela n'implique nullement qu'en elles-mêmes toutes les opinions collectives soient bonnes ou démocratiques, et il faut convenir que, de ce fait même, la question de l'institution de la paix sociale, ou de l'espace d'une « libre communication » des opinions et des croyances, est destinée à rester indéfiniment ouverte, du moins en tant qu'elle vise la stabilité et la légitimité d'une communauté. L'antinomie que désigne le mot d'ordre fameux : « pas de liberté pour les ennemis de la liberté », demeure insurmontable<sup>1</sup>.

Exactement comme Marx, bien que sur un terrain totalement différent, et à l'opposé de Hobbes, Spinoza montre donc que l'« état de nature » se continue dans l'« état de société », ou plutôt qu'en toute rigueur il n'y a pas d'état de nature, et que l'histoire de la société, ou le champ de la politique, est celui d'un excès ou d'un reste inéliminable de violence (au moins latente) sur les formes institutionnelles, juridiques ou stratégiques, de sa réduction et de son élimination. Simplement, le mixte « naturel-historique » ou la *structure* à laquelle nous avons affaire ici n'est pas celui de la production et de l'exploitation, mais celui de la croyance et de la communication : c'est ce qu'on pourrait appeler le champ de *l'imaginarisation* du symbolique, où la violence surgit de ce que le schème communautaire apparaît toujours encore comme condition et comme forme de la communication et du politique

1. La phrase est attribuée à Saint-Just. Bien que sous cette forme littérale elle ne figure pas dans les discours justifiant la Terreur (en particulier celui du 13 ventôse an II, « Sur le mode d'exécution du décret contre les ennemis de la Révolution »), elle n'en trahit pas l'esprit.





### Violence et civilité

lui-même, en se projetant dans la figure de la normalité et de l'anormalité des corps, des comportements, des valeurs, des « cultures » et des « appartenances », marquées des signes de l'identité et de la différence. Le *schibboleth* de Derrida est, à mes yeux, une admirable expression et analyse de cette imaginarisation du symbolique<sup>1</sup>.

On voit qu'il y a paradoxalement à la fois un remarquable parallélisme entre la structure analysée par Marx, qui constitue l'arrière-plan de sa thèse du rôle inéliminable de la violence dans la libération, et celle analysée par Spinoza, qui constitue l'arrière-plan de sa thèse du retour de la violence dans l'institution de la collectivité, et cependant une totale incompatibilité des deux. On en conclurait aisément que Marx a fondamentalement ignoré l'« autre scène » de la politique, celle de l'appartenance communautaire, donc celle de la violence symbolique (bien qu'il l'ait nommée, ou qu'il nous ait légué avec le mot d'idéologie un des noms qui lui conviennent le mieux), de même que Spinoza a fondamentalement ignoré le caractère irréductible de l'antagonisme économique (sans doute parce que, sur le plan économique, où le *conatus* peut être pensé comme « force productive », Spinoza est fondamentalement optimiste et utilitariste). On serait même tenté d'en conclure que chacun d'eux a précisément ignoré la « cause absente » dont il perçoit les effets, en tant qu'excès de la violence sur la rationalité politique (qu'il s'agisse de rationalité de la production ou de rationalité de la communication). En sorte que la *condition* (la « raison des effets ») qui toujours encore lui échappe est d'une certaine façon celle que l'autre lui désigne : économie pour l'idéologie, idéologie pour l'économie. De fait, si l'économie a bien été (et est toujours) *l'autre de la politique* (et par conséquent le lieu même de sa réalité, de ses « causes » et de ses « effets »), l'idéologie ne cesse de se manifester comme *l'autre de cet autre*, et donc comme la réalité (ou la « matière ») même de cette réalité. Mais l'inverse n'est pas moins vrai.

1. Bien que je n'ignore pas qu'ils ont peu d'affinité réciproque, je ne puis éviter de le rapprocher de l'analyse des « rassemblements » proposée par Jean-Claude Milner dans *Les Noms indistincts*, Paris, Le Seuil, 1983.





*Ouverture. Violence et politique : quelques questions*

Le « lieu » propre du surgissement de la violence dans son croisement avec l'histoire, où la politique se trouve à la fois sommée d'« intervenir » et dans l'incapacité de « résoudre définitivement la question », ne serait ainsi rien d'autre que ce point de rencontre et de glissement l'une sur l'autre de l'économie et de l'idéologie. Mais ce lieu, précisément, n'est qu'un point de fuite, même s'il ne cesse de se matérialiser, par exemple dans la souffrance et la protestation des corps<sup>1</sup>. Oserai-je dire ici que la seule chose, purement négative, que j'aperçois d'intelligible dans l'atroce tragédie yougoslave, c'est que jamais l'affrontement des « communautés » ethno-religieuses, si ancienne ou récente que soit leur inimitié, n'aurait échappé à ce point à leur propre capacité politique (et donc à l'espoir d'une solution réelle : car comment imaginer que celle-ci puisse venir d'une autorité extérieure ? c'est alors en effet qu'on verrait la « fin de la politique ») s'il n'était pas totalement surdéterminé par la contrainte de fer d'une économie internationale de domination et d'exclusions. Mais jamais non plus la concurrence des systèmes sociaux, des politiques économiques et des forces productives sur le marché européen ou mondial n'aurait aussi totalement échappé à tout calcul d'intérêt ou à toute médiation institutionnelle, si elle n'était pas surdéterminée par la contrainte de fer de l'identification à une communauté imaginaire, qu'elle soit socio-politique ou nationale-sociale, ethno-nationale ou ethno-religieuse. Or « aux extrêmes » (ces extrêmes dont, presque toujours, on ne sait qu'on les a atteints que lorsqu'il est trop tard pour s'en écarter), il n'existe à notre connaissance aucun *discours commun* qui s'adresserait à la fois à ces deux contraintes pourtant inséparables.

Cependant, puisque j'ai avancé à plusieurs reprises la formule d'une *anti-violence*, comme désignation hypothétique d'une « autre négation » politique de la violence, je voudrais, pour conclure, indiquer en quelques mots ce qui me semble caractériser

---

1. À l'évidence, le caractère *physique* de la violence, c'est-à-dire son rapport essentiel au corps (il faut sans doute aller jusqu'à dire qu'une violence « morale » est elle-même toujours physique), ne relève pas plus de l'« économie » que de l'« idéologie », et c'est dans cette modalité paradoxale de négation simultanée qu'il appartient aux deux.



## Violence et civilité

la forme dans laquelle nous sommes aujourd'hui sommés de continuer à travailler cette aporie. Il me semble, en effet, que nous sommes contraints paradoxalement de penser à la fois toujours *plus d'objectivité* et toujours *plus de subjectivité* de la violence. Ou, si l'on veut, par rapport à des descriptions classiques, normalisées, les formes et les effets de violences, auxquels nous avons affaire et qui mettent en question la possibilité même d'une politique, apparaissent à la fois comme « ultra-objectifs » et comme « ultra-subjectifs ».

Des formes *ultra-objectives* : cela veut dire des formes dans lesquelles la violence est encore plus inextricablement mêlée de naturalité et d'universalité. Je pense d'abord à la façon dont agissent et se présentent aujourd'hui certaines épidémies, certaines inondations, certains tremblements de terre, certains phénomènes de désertification. Rien n'est moins purement naturel que ces prétendues « catastrophes naturelles », ou plutôt rien n'est moins naturel que la façon dont elles frappent différenciellement les régions du monde et les populations, dont les unes sont considérées comme des chefs-d'œuvre en péril, cependant que les autres sont présentées comme surnuméraires, responsables de la « bombe démographique » qui menacerait la planète. De là à penser qu'il y a une correspondance « instituée » entre la distribution inégale des moyens de lutte contre le Sida et la nécessité de « réguler » la population mondiale, il y a un pas qu'il est fou de franchir, mais franchement inconscient de récuser *a priori*. De même qu'il est impossible de ne pas établir de relation entre ladite surpopulation mondiale et la façon dont des enfants ou des adultes du tiers-monde sont utilisés comme fabriques d'organes à transplanter, avec ou sans leur « accord », dans des hôpitaux du monde développé. Cependant, il est clair aussi, non seulement que l'usage même passif<sup>1</sup> de telles « stratégies » de régulation est à double tranchant, mais qu'il efface tendanciellement la limite des processus

---

1. Précisément : nous savons que cet usage est essentiellement fait de « passivité ». Il est l'analogie à l'échelle internationale de la « non-assistance à personne en danger », dont aucun « droit d'ingérence humanitaire » n'effleure même l'ampleur. Mais à cette échelle ce n'est plus un « crime ».



sociaux et des processus physico-biologiques. En d'autres termes une violence de masse qui n'est évidemment pas sans causes sociales (et notamment sans causes économiques) est irrémédiablement sans sujet social. Ceci pour la naturalité.

Je pense ensuite à la façon dont se disséminent dans ce qu'on appelle l'« économie-monde » – qui est tout aussi bien l'idéologie-monde – les phénomènes de nationalisme et de racisme. Le racisme moderne a toujours été le « supplément intérieur » du nationalisme, c'est-à-dire non pas la simple exacerbation de la xénophobie mais, en un sens, exactement l'inverse : la répulsion et la discrimination, qui s'adresse à l'« ennemi complémentaire<sup>1</sup> », surgit des exclusions et des frontières intérieures, ou les produit pour les besoins de la constitution d'une ethnicité fictive<sup>2</sup>. Que se passe-t-il, cependant, lorsque l'effacement des frontières extérieures, ou plutôt leur intériorisation et leur instrumentalisation par des politiques économiques, militaires, humanitaires, communicationnelles qui ont immédiatement pour terrain de manœuvre un espace géopolitique mondial, ne laisse plus tendanciellement exister *que* des frontières intérieures, soulignées ou non d'un trait de souveraineté? Lorsque la création ou la recréation, la surveillance et le franchissement sélectif de ces frontières par différentes catégories de populations riches et pauvres, du Nord et du Sud, de l'Est et de l'Ouest, etc., en bref différentes espèces d'hommes « supérieurs » ou « inférieurs », armés ou non, « télévisualisés » ou non, est devenu à la fois le laboratoire du « nouvel ordre mondial », et le point de fixation des violences institutionnelles et de leurs sous-produits individuels et collectifs plus ou moins spontanés? Alors il semble que le rapport traditionnel entre racisme et nationalisme a tendance à s'inverser. En d'autres

1. Formule, on s'en souvient peut-être, de Germaine Tillon pendant la guerre d'Algérie (cf. *Les Ennemis complémentaires. Guerre d'Algérie* [1960], Paris, Tirésias, 2005).

2. É. Balibar, « Racisme et nationalisme », dans É. Balibar et I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988. L'expression de « frontière intérieure » est cruciale chez Fichte; cf. É. Balibar, « La frontière intérieure : réflexions sur les *Discours à la Nation allemande* de Fichte » [1990], *La Crainte des masses*, op. cit.



## Violence et civilité

termes, c'est le nationalisme (un nationalisme « anachronique », postérieur à toute possibilité de créer ou de recréer des États-nations autonomes, et que pour cette raison on serait tenté d'appeler « nationalisme post-national ») qui, de plus en plus, devient une fonction du racisme<sup>1</sup>.

Une aporie très profonde en résulte évidemment pour l'usage politique de la notion d'*humanisme*. Car si la politique antiraciste s'est nécessairement inscrite et pensée elle-même dans une perspective humaniste, c'est qu'elle a opposé aux divisions soi-disant naturelles de l'humanité la présomption de son unité. Mais dès lors que, de façon pratique et non plus idéale, cette *unité de l'humanité existe* comme population du monde entier immédiatement en communication avec la totalité d'elle-même, et qu'elle est précisément liée à une multiplication des frontières intérieures et à une universalisation des « seuils de tolérance », il n'y a plus de possibilité simple d'imaginer et de symboliser la fraternité universelle par l'unité idéale du genre humain. C'est précisément quand, au fond, *personne ne croit plus* à des humanités distinctes que le processus de différenciation ne connaît plus de limites. Le triomphe et la violence propre de l'humanitaire sont le tombeau de l'humanisme : ceci pour l'universalisme.

Plus nous nous rapprochons d'une description des formes contemporaines de la violence institutionnelle, cependant, plus les formes ultra-objectives de la violence dans la conjoncture actuelle se renversent en formes de son *ultra-subjectivité*. Je voudrais suggérer le paradoxe suivant, qui rejoint formellement certains diagnostics relatifs à l'« individualisme post-moderne », mais en essayant de laisser de côté leur présentation cynique aussi bien que leur naïf enthousiasme. L'idée que le « retour » des idéologies communautaires fondées sur l'appartenance exclusive et le particularisme ou, au contraire, sur les aspirations cosmiques à une « citoyenneté du monde » entendue comme rentrée dans le

---

1. Certains diraient : le nationalisme n'est que *l'une des formes*, jamais la seule, jamais pure, de l'exacerbation des conflits et violences « communautaires ». Mais ceci à l'époque moderne n'est qu'une façon de désigner le racisme mondial, car toutes les « communautés » actuelles ou virtuelles sont toujours déjà inscrites dans une structure de différenciation et de hiérarchisation.



sein de la nature après les méfaits de la civilisation, constitue un phénomène de réaction ou de compensation (lui-même violent) à l'effondrement réel ou symbolique des cadres institutionnels, est sans doute aujourd'hui un lieu commun. Plutôt que de la rejeter, ne conviendrait-il pas, cependant, de lui ajouter un élément supplémentaire ? Comment s'étonner d'un retrait général du politique, comment s'étonner d'un sentiment massif de son inutilité et de son impuissance, si la violence n'apparaît plus ni comme l'opposé de l'institution, ni comme le symptôme du détournement de sa fonction et de son accaparement par une « caste » ou par une « classe dominante », mais en quelque sorte comme la *condition générale* du fonctionnement des institutions, la « naturalité universelle » des institutions ? Si elle se présente à la fois comme le principe de leur prolifération et comme le rappel quotidien de leur « choséité » insaisissable, d'où procède en permanence l'ambivalence de la protection et de la sécurité qu'elles assurent<sup>1</sup> ?

Une telle situation est sans doute à l'origine du renouveau des représentations « hobbesiennes » de la politique et de l'histoire comme « guerre de chacun contre chacun » par opposition aux visions optimistes issues des Lumières (y compris la vision marxiste). Elle n'a pourtant rien d'un « état de nature », car elle ne se fonde pas sur le *partage* de la nature et de la culture, de la violence et de l'institution, mais au contraire sur leur *fusion* et sur leur *équivoque* permanente. C'est pourquoi elle porte à l'extrême les effets d'ambivalence et de *double bind* qui caractérisent toujours le rapport « subjectif » des individus à la violence. En elle réside à la fois une impérieuse sommation adressée aux individus d'avoir à reconnaître au fond d'eux-mêmes, hors de toute condition déterminée et de toute structure, un « mal radical » ou une source

1. Par exemple dans ce qu'on peut appeler le fonctionnement « sécuritaire-insécuritaire » des appareils d'État, ou dans la généralisation des politiques de provocation à la violence armée qu'a, semble-t-il, illustrée la « guerre du Golfe » de 1991 en vue de donner consistance au « nouvel ordre international » (on suscite matériellement et idéologiquement un « terrorisme d'État » pour qu'un « contre-terrorisme » mondial, substitut de l'impossible organisation de la sécurité collective, apparaisse indispensable...).

## Violence et civilité

originaires de violence, mais aussi une condition d'impossibilité pour le développement de toute dialectique proprement subjective (et intersubjective) de la libération : comme passage de la passivité à l'activité, de l'oppression à la liberté et de l'isolement à la collectivité. Au fond, le présupposé commun du « minimum incompressible » spinoziste, de la « politique des droits de l'homme » révolutionnaire, de la lutte et de l'émancipation marxistes, etc., était toujours l'idée d'une nature humaine minimale dans laquelle le rapport transindividuel (qu'on l'appelle utilité, sympathie, fraternité, communisme, communication, ou autrement) est originairement noué à l'affirmation du sujet. Et c'était sur cette base que pouvait se déployer une pratique politique tendant à la conservation, à la réforme ou à la refondation de l'institution. Mais avec la généralisation d'une situation d'indistinction (ou de « non-séparation ») de la production d'institution et de la production de violence, une telle représentation devient évidemment de plus en plus irréaliste. Peut-être cela veut-il dire tout simplement qu'aucune pratique politique n'est plus pensable, qui ne se fixe *simultanément* comme objectif de faire reculer partout, sous chacune de ses formes, la violence subjective-objective qui supprime incessamment la possibilité de la politique. La politique alors ne peut plus être pensée simplement ni comme relève de la violence (dépassement vers la non-violence) ni comme transformation de ses conditions déterminées (ce qui peut requérir l'application d'une contre-violence). Elle n'est plus un *moyen*, un instrument pour autre chose, elle n'est pas non plus une *fin* en soi. Mais elle est l'enjeu incertain d'une confrontation avec l'élément d'irréductible altérité qu'elle porte en elle. C'est cette autre circularité infinie que, du moins hypothétiquement, j'ai appelée ici « anti-violence ».