

« Révolutionner la révolution » (Etienne Balibar).

Quand une démarche révolutionne la révolution et la pratique philosophique.

Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP,

Collège International de Philosophie (CIPh), Genève-Paris

« Pour les que les intellectuels aient prise sur la violence et sur les violences, il faut peut-être qu'ils cessent de *l'observer*, et pour cela qu'ils découvrent qu'ils sont toujours impliqués dans son économie – non seulement de manière générique (par exemple au sens d'une violence propre du *logos* : raison, discours), mais sous des formes spécifiques. Il leur faut découvrir qu'ils exercent des formes spécifiques de violence, sur eux-mêmes et sur d'autres ».

Etienne Balibar, « La violence des intellectuels », *Ligne* no. 25 (Violence et Politique), 1995, 9.

« Ne pas copier. Aller furieusement vers la chose qui vous importe au risque de vous y abîmer.

Car il existait un mal sur terre, c'était de se soumettre aux routines en vigueur plutôt que de reconnaître ses inclinations profondes et mener avec elles une expérience qui vous déborde ».

Lydie Salvayre, *Hymne* (à Jimi Hendrix), Paris, Points, 2011, 118.

« Je n'ai qu'à mordre dans la dureté d'une fraise, et je vois l'été – sa poussière et ses ciels menaçants. L'été reste pour moi la saison des orages ».

Toni Morrison, *L'œil le plus bleu*, Paris, 10-18, 1970, 199

Dédicace

A Colette Guillaumin, Nicolas Busch, François Rigaux, Abdelmalek Sayad, Laurent Monnier, Rada Ivekovic, Jean-Yves Carlier, Christophe Tafelmacher qui, avec Etienne Balibar et d'autres chercheurs, professionnels, militants de divers horizons ont lancé le Groupe de Genève *Violence et droit d'asile en Europe* il y a plus de vingt ans.

RESUME : Etienne Balibar parle de *révolutionner la révolution*. Pour saisir le sens de la formule, je choisis de conjuguer un objet - la révolution – avec la démarche philosophique d'Etienne Balibar, les deux ancrés dans l'histoire, les rapports sociaux en profonde transformation. Que faire quand on se heurte à une aporie majeure pour la politique et la philosophie que révèle la « violence extrême » de la modernité capitaliste ? En nous situant dans la réalité socio-politique du monde d'aujourd'hui, que nous apprend une étude de cas sur la révolution et sur la pratique philosophique ? En quoi une démarche qui accepte de se confronter à un problème majeur de la politique et de la philosophie, à partir de la « violence extrême » ouvre un espace d'interrogation radicale pour la révolution politique et...philosophique ?

MOTS-CLES : démarche, révolution, courage, guerre, violence « extrême », anti-violence, féminisme, philosophie, politique, éthique politique, ambiguïté.

INTRODUCTION

A partir d'une recherche en cours sur *Violence, Guerre et Révolution* au XXI^e siècle, je m'intéresse à la double transformation radicale (1) du concept de révolution et (2) de la *démarche* d'un philosophe en activité confronté à l'émergence de la « violence extrême »¹ dans la modernité capitaliste. Qui est une aporie centrale à la fois pour la révolution et pour

¹ Il s'agit d'un autre article sur la violence extrême publié dans le cadre des Actes du colloque d'Istanbul (mai 2014).

la pratique philosophique et politique. Je suis partie d'une question toute simple : qui est donc Etienne Balibar aujourd'hui et comment le lire pour saisir ce qu'il nous montre ? Que nous propose Etienne Balibar sur l'aporie qui révolutionnerait la révolution et la philosophie ?

La présente réflexion se déroule en six étapes : 1. situer un contexte planétaire bouleversé ; 2. situer ma propre lecture de Balibar ; 3. parcourir deux mythes et une métaphore pour imaginer une démarche et voir émerger une difficulté devenue une aporie redoutable mettant en cause la possibilité de la politique et la philosophie, nous dit Balibar; 4. repérer l'inconfort méthodologique pour aborder une analyse de cas et sa signification ; 5. Une analyse de cas et ses enjeux; 6. dégager une forme de courage non guerrier; 7. s'interroger : révolutionner quelle révolution ? En terminant par cinq questions pour le débat politique et philosophique à poursuivre après le colloque d'Istanbul en mai 2014. Un tel cheminement n'est pas linéaire. Il cherche à saisir une dynamique ouverte et son sens.

Quand la fidélité à l'histoire, à un paradigme théorique (Marx), se conjugue dans une dialectique ouverte avec d'autres références, la recherche d'autonomie, de création politique, que nous montre une démarche philosophique ? Pour quels résultats ? En quoi consiste le courage d'une pratique, d'une recherche philosophique dès lors quelle accepte de reprendre la réflexion sur le thème de la révolution lourdement chargé par la violence extrême de la modernité capitaliste, du XXe siècle et du XXIe siècle? On peut poser l'hypothèse qu'accepter de poursuivre, réorienter un questionnement, redéfinit radicalement la révolution et la démarche philosophique. Dès lors qu'il prend en charge l'aporie, on constate chez Balibar une manière de pratiquer la philosophie qui nous informe à la fois sur les difficultés liées aux limites d'un paradigme, à l'exigence de fidélité au projet révolutionnaire, tout en réfléchissant à son devenir dans le prolongement des changements après 1989 (mur de Berlin) et aujourd'hui en Europe dans les conflits en cours, en Turquie, autour de la Méditerranée, au Moyen-Orient, en Irak, en Iran, en Syrie, en Russie, en Ukraine, etc.

En reprenant la question de l'imbrication entre guerre et révolution au XXe siècle décrite par Hannah Arendt dans son *Essai sur la révolution* (1967), en la soumettant à un débat élargi dans le mouvement communiste, avec des philosophes marxistes, d'autres auteurs socialistes, anarchistes, de nouveaux acteurs des mouvements sociaux, par quelles voies, Balibar remet-il à son tour en cause des visions historiques de la révolution impliquant la prise du pouvoir² par la violence avec l'exigence de le garder et donc d'assumer la guerre (guerre civile, assassinats d'opposants, torture et autres formes de répression, etc.) ? Devrait-on penser que dès lors qu'il interroge la violence devenue « extrême » (selon son terme) sa démarche remet en cause la possibilité même de la révolution, il détruit l'utopie de la révolution, son illusion mythique, renforçant par là-même les adversaires de la révolution ? L'argument est assez courant pour être cité. Nous allons voir comment il complexifie la question en repensant le rapport entre violence extrême et possibilité de la politique et de la philosophie. Il lui est possible d'explorer la question d'Arendt en ouvrant à son tour la boîte de pandore du rapport entre *violence et politique* (Balibar 1994, 1995) à Cerisy, en poursuivant le débat avec l'anthropologue Françoise Héritier (1994) puis en prolongeant, dans d'autres débats dans divers lieux un questionnement abyssal « après-

² Je n'aborde pas ici la question de la violence impliquée par la conception léniniste de la dictature du prolétariat, du parti révolutionnaire, du débat sur les conseils et l'articulation de l'organisation, la crise des partis, des syndicats et à l'émergence de mouvements sociaux qui s'affrontent à la violence extrême, voire à la guerre (voir à ce propos, Pinar Selek, 2014, Actes du colloque).

coup » (2003). Balibar est amené à construire une pratique du courage³ à la mesure de l'enjeu qu'il pose: redéfinir la pratique politique et philosophique aujourd'hui.

Ce choix reprend par un autre bout le renversement de Hegel par Marx pour ancrer la théorie dans la *praxis* et l'histoire des luttes, en lui donnant un nouvel horizon tragique. Balibar retravaille des concepts de Marx, de la philosophie politique⁴ pour « *civiliser la révolution* » et « *civiliser l'Etat* » (Balibar 2010 : 251-305). Un tel programme rend obsolète l'usage des catégories de réforme et révolution qui a divisé les communistes et la socio-démocrates au XXe siècle. On se trouve dans un autre débat, où il faut prendre en compte l'ambiguïté, les difficultés de certains débats, les apories philosophiques⁵ et politiques.

1. UN CONTEXTE PLANETAIRE BOULEVERSE

En quoi les théories, les expériences révolutionnaires ont-elles été radicalement mises en cause par des événements tragiques des XVIII-XXe siècle, leur genèse, leurs suites au XXe siècle et par l'évolution internationale de la guerre après les guerres du Vietnam, d'Algérie, les dictatures d'Amérique latine, l'Afghanistan, etc.? En quoi ces événements ont-ils influencé le philosophe, sa réflexion sur la violence et la révolution? Par quels labyrinthes l'ont-ils conduit à un travail de mémoire sur des politiques d'exterminations (*Vernichtung*)⁶, de destruction au XXe siècle, leurs traces dans les massacres coloniaux, les génocides qui continuent dans les post-guerres mondiales⁷? Par quels déplacements épistémologiques et éthico-politiques, Balibar construit-il une démarche en recherche ouverte afin que la réflexion sur la révolution ne devienne pas taboue, impensable, qu'elle concerne encore la philosophie et la politique? Assistons-nous à l'émergence d'un nouveau paradigme de la philosophie politique ?

La révolution au sens du XVIIIe-XXe siècle en Occident (révolutions libérales, anti-impérialistes, ouvrières, anti-coloniales, des nouveaux mouvements sociaux, etc.) ne semble pas être à l'ordre du jour en Europe en tout cas. Et pourtant, son spectre hante toujours le monde. La violence extrême est une aporie de la violence d'Etat et de société auquel n'échappe pas le processus révolutionnaire. Civiliser la politique bouleverse les catégories de la pensée philosophique, de la pratique politique et la compréhension du concept de révolution. Avec le capitalisme, le colonialisme, l'impérialisme financier au tournant du XXe siècle, la guerre « totale » (Ludendorff 1937), la planète a plongé dans l'incertitude, non seulement face au progrès mais face au futur mis en scène par la figure de l'Ange de

³ Pour mesurer ce qu'implique le courage en matière de résistance à affronter une aporie politique, mettons le en regard avec le fait relevé par un historien (Audoin-Rouzeau, 2000), de l'absence de mention de la guerre dans leurs œuvres par de grands intellectuels du XXe siècle qui y ont pourtant participé. Rappelons que Zygmunt Bauman (2002) a déclaré lui-même être resté aveugle à la violence de la *Solution finale* nazie alors que sa propre femme était juive. En clair, le courage de penser la violence extrême implique un engagement, un affrontement avec un objet terrifiant, celui de la destruction, de la disparition personnelle et de l'humanité. Une telle difficulté transforme radicalement le travail philosophique et politique. Arendt décrit les difficultés de sa démarche de compréhension (Caloz-Tschopp 2000 : 348-359) qui se prolonge par ses réflexions sur le jugement. Balibar quant à lui, se bat sur le terrain de la révolution, en affrontant les protagonistes de la révolution marxiste sur leur propre terrain, références théoriques.

⁴ Pouvoir, domination, action, souveraineté, désobéissance civique, émeute, insurrection, guerre civile, coup d'Etat, état d'exception, révolution, auto-organisation, droit, constitution, Etat, etc..

⁵ Un des ressorts de ces apories est l'évanouissement des figures porteuses d'alternative - classes, masses, nations opprimées - que ne peut compenser la fragilité du recours à l'universel cosmopolitique en suspens du droit d'avoir des droits. Actuellement, cet universel évanouissant renvoie à une multiplicité de figures individuelles dans l'horizontalité, sans point de convergence. Ce problème est précisément une des questions abordées par les recherches sur les mouvements sociaux. Je remercie André Tosel pour sa remarque reprise ici.

⁶ Mot nazi que l'on peut traduire par *néantisation*.

⁷ Ce qualificatif énoncé depuis l'occident mériterait à lui seul une discussion critique.

l'histoire de Walter Benjamin (2000)⁸. Après le court XXe siècle de l'âge des extrêmes entre 1914 et 1991 (Hobsbawm 1999) et la globalisation en cours, les protagonistes de la violence d'Etat, de société et de la violence révolutionnaire sont amenés à questionner radicalement l'aporie des « limites incompressibles » (Spinoza) de la violence « extrême ».

Toutes ces années, quand Balibar réfléchit à la violence et à la civilité, il a devant les yeux un nouveau spectre de la guerre et de la révolution sur le territoire d'un empire qui avait installé dès 1945 son hégémonie mondiale en la consacrant par le bombardement nucléaire de Hiroshima et Nagasaki, dont l'écrivain japonais Oé (2013) a décrit les bouleversements. Aujourd'hui, la chute des tours est-elle un des symboles de la fragilisation de l'empire étasunien dans la reconfiguration des empires (BRICS, etc.) et d'une nouvelle géopolitique, y compris pour l'Europe (Debray 2014?) C'est en tout cas un acte de nouveaux guerriers visant à le délégitimer. Eux aussi se réclament de la révolution. Le mot est le même, il se conjugue avec d'autres rêves de révolution, prises de pouvoir (Califat, Etat islamique, Etats religieux)⁹ et d'autres formes de guerre (guerrillas, Djihad),

La Première guerre mondiale a été déclenchée par l'attentat de Sarajevo. Après les attentats-suicides du 11 septembre 2001 contre un empire, annonçant une configuration nouvelle de la guerre et de la révolution dans une planète globalisée, Balibar, spécialiste de Marx, reprend la question, en revisitant Marx, avec d'autres outils, références dans un nouveau contexte historique et une nouvelle étape de transformation de la politique, de la violence, de la guerre. Il suit un autre fil d'interrogation que celui de Derrida et Habermas¹⁰, de Negri et Hardt et de Badiou. Après l'ex-Yougoslavie la « guerre de fondation » aux frontières de l'Europe (Ivekovic 1994), et depuis septembre 2001, l'actualité montre que la question du rapport entre violence et révolution reste d'actualité dans un nouveau contexte. Les changements sont rapides. Les conflits guerriers s'étendent dans l'espace planétaire (Afghanistan, Tchéchénie, Lybie, Ukraine, Gaza, Irak, Syrie, Etat islamique...).

2. MA PROPRE LECTURE DE BALIBAR

Pour situer d'emblée ma propre lecture de Balibar, apportons des précisions. Ma lecture de Marx et de Balibar a été effectuée en Amérique latine dans les années 1970 (Colombie), où le livre *Lire le Capital* circulait largement, dans un contexte de violence, de guerre civile, de para-militaires, de torture, de cruauté, etc.). La question du rapport entre violence, guerre et politique, en ce qui me concerne, provient de deux expériences concrètes l'une politique, l'autre académique : 1) après un séjour de travail de cinq ans en Colombie dès les années 1970, j'ai vécu une confrontation directe en Suisse et en Europe à une violence d'Etat

⁸ « Il existe un tableau de Klee qui s'intitule « *Angelus Novus* ». Il représente un ange sur le point de s'éloigner de quelque chose qu'il fixe du regard. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. C'est à cela que doit ressembler l'ange de l'histoire. Son visage est tourné vers le passé. Là où nous apparaît une chaîne d'événements, il ne voit, lui, qu'une seule et unique catastrophe qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et les précipite à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si violemment que l'ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monceau de ruines devant lui s'élève jusqu'au ciel. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès » (Benjamin, 2000 : 434).

⁹ La revendication de ce type de régime politique autour de Mosul implique notamment, on l'a vu cet été, par la destruction de monuments d'autres religions antérieures à l'islam, l'excision, le viol des femmes.

¹⁰ On pense aussi au débat entre Derrida et Habermas (Jacques Derrida, Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York*, présentés et commentés par Giovanna Borradori, Paris, Galilée, (2004). Pour Derrida, nommer une date, lui donner un statut de concept, vise à souligner un événement, une mutation en cours, remettre en cause un grand nombre de notions et de pseudo-évidences, qu'il s'agisse de la « terreur », du « terrorisme » (national, international, ou d'Etat) et de ses « nouvelles technologies », de la notion de « guerre », du passé et de l'avenir de la souveraineté, du droit international et de ses institutions (ONU et Conseil de Sécurité), des « fondamentalismes », de l'histoire et des limites du concept de tolérance, etc.

structurelle, quotidienne dans les politiques migratoires, du droit d'asile, du chômage, et d'autres secteurs des services publics, à l'apartheid (Monnier 1988) en Europe et en Suisse dans les années 1970-1980, à la mise en place du laboratoire Schengen et d'autres dispositifs, d'outils de politique sociale, de police, de sécurité publique, etc.. Il a été possible d'observer la mise en œuvre globalisée dans les dispositifs dits d'accueil et de renvois forcés d'un type de violence inclassable dans la rhétorique du néo-libéralisme, de l'utilitarisme migratoire (Morice 2002 : 12-22), dans la rhétorique des abus de la violence policière classique et même dans le cadre de ce qui a été appelé une « démocratie national-sécuritaire ». Depuis les années 1980, les politiques migratoires sont marquées du saut quantitatif et qualitatif de pratiques impliquant la torture et la mort, lors de tentatives d'accès au territoire des pays riches¹¹ et dans les expulsions forcées¹². La situation nous a poussés à un travail individuel et collectif de citoyenneté et académique universitaire, dans le mouvement social de défense du droit d'asile en Suisse et en Europe, et notamment dans le cadre du Groupe de Genève *Violence et droit d'asile en Europe* fondé en 1993¹³ pour lequel Balibar (1994 : 335-343) a écrit un texte important sur les frontières à méditer aujourd'hui.

Une collaboration s'est installée avec lui et d'autres chercheurs dans divers domaines (philosophie, sémiologie, économie, droit¹⁴, science politique, sociologie, anthropologie, santé publique, travail social, psychanalyse, etc.). Par ailleurs, huit ans de travail (formation, recherche universitaire) dans l'action humanitaire dans une des villes symboles de l'humanitaire – Genève siège du CICR - a permis de cerner des paradoxes, des ambiguïtés¹⁵, d'un tel domaine de travail et de disposer d'informations sur les dispositifs et outils de la guerre actuelle. Dans la recherche académique, la situation de violence m'a conduite à me déplacer théoriquement de l'épistémologie, de la sémiologie, de la logique vers la théorie politique, la philosophie politique et à rédiger une thèse sur l'œuvre de Hannah Arendt (Caloz-Tschopp, 2000).

¹¹ L'Organisation internationale des migrations (OIM), annonce un nouveau naufrage meurtrier en Méditerranée, entre la Crète et Malte le 15 septembre 2014, avec plus de 500 morts. 2900 clandestins décédés depuis le début 2014, soit quatre fois plus qu'en 2013 (700 morts, dont 400 à Lampedusa). La nouvelle a été annoncée par deux palestiniens repêchés qui ont échappé au naufrage.

¹² Voir à ce propos les rapports du Comité de Prévention contre la torture (CPT) sur les dispositifs de renvois aux frontières de l'Europe.

¹³ Voici un extrait du texte d'appel : « Certaines inquiétudes profondes ont servi de base à la constitution du groupe. Les voici brièvement énoncées. L'Europe se renferme. Elle s'isole. Comme si l'isolement avait un avenir. L'Europe s'isole et elle isole. Elle accule à l'exclusion ceux qui n'ont pas le droit d'avoir des droits, pour reprendre les termes de Hannah Arendt, philosophe juive allemande devenue réfugiée. Exclusion aussi par le non-respect des valeurs d'hospitalité et de justice pour lesquelles tant d'hommes se sont battus [...] Alors, il s'agit de vaincre la résignation et de combattre l'exclusion. Penser et agir dans l'urgence tout en développant une vision de longue durée. Créer un lieu d'échanges, d'expériences et de pensée collective », *Asile-Violence-Exclusion en Europe*, Cahier de la Section des Sciences de l'éducation de l'université de Genève, 1994, p. VII.

Citons encore un extrait d'un éminent juriste co-fondateur du Groupe de Genève, François Rigaux : « Même si elle peut paraître utopique, une issue consiste à restituer aux peuples la souveraineté qu'ils ont, dans l'enthousiasme de la révolution ou de la décolonisation, imprudemment confiée à un État qui avait recueilli tous les attributs de l'homme artificiel décrit par Hobbes, le Léviathan. La communauté internationale a souffert du même mal puisqu'en dépit de son nom elle n'est qu'une assemblée d'États, un club de gouvernants. Entre États, les solidarités sont fugaces, intéressées et presque toujours agressives : l'affrontement des deux blocs a pris fin en même temps que la guerre froide, ce qui donne aujourd'hui tout son relief au clivage Nord-Sud, sans que soient négligées les rivalités, en ce moment purement économiques, entre les trois sous-ensembles des pays du Nord. Une "responsabilité partagée dans un seul monde" passe nécessairement par l'approfondissement de la solidarité entre les peuples et par une analyse nouvelle du rôle d'un État maîtrisé par des peuples véritablement souverains. » (ibid, p. 379-380). Les deux extraits sont cités par Jean-Yves Carlier, prof. de droit à l'Université de Louvain dans un texte d'hommage à F. Rigaux : « François Rigaux, le droit vivant » (à paraître Annales du droit de Louvain, 2014).

¹⁴ Citons ici les travaux en droit de François Rigaux, Jean-Yves Carlier et Christophe Tafelmacher, Jean-Michel Dolivo.

¹⁵ Signalons trois exemples, (1) la confusion entre les Droits de l'homme (DH) et le Droit international humanitaire (DIH) qui est le droit de la guerre (Rigaux, 2002) qui prend la forme d'une assimilation des deux domaines de droits ; (2) l'effacement de la notion de « sujets de droit » pouvant disposer de protection individuelle, par celle de « victime » ; (3) le remplacement des droits individuels des personnes par les traitements de « masse » (prisons, camps).

Pour saisir un questionnement central d'Arendt à partir de sa réflexion sur les Sans-Etat du XXe siècle, en évaluant les faits d'actualité tout en lisant ses travaux, il a fallu lire les recherches d'historiens du XXe siècle (sur le nazisme, les récits du génocide arménien, de la « Solution finale »¹⁶, du Goulag), suivre les transformations de la forteresse Europe¹⁷, dégager l'intérêt du noyau central des travaux d'Arendt à partir des sans-Etat : les *humains superflus* et le *droit d'avoir des droits*¹⁸. Arendt a décrit le choc de sa découverte des preuves irréfutables de l'existence des camps d'extermination en 1943. J'ai montré comme la *Human superfluity*¹⁹ et son renversement en *droit d'avoir des droits* a marqué profondément sa théorie politique et lui a fait redéfinir le pouvoir en terme de domination et d'action en intégrant, la compréhension et le jugement dans sa philosophie politique²⁰. Son questionnement sur la révolution a été connu en France grâce notamment au travail d'Anne Amiel sur *Révolution et Jugement* (Amiel 2001). Son *Essai sur la révolution – comparaison entre la révolution française et américaine* - édité en anglais en 1963 a été débattu. On peut s'intéresser au fait qu'Arendt dégage l'imbrication problématique entre guerre et révolution au XXe siècle en s'interrogeant sur le rôle de la pensée et du jugement dans le processus révolutionnaire et en se demandant si la violence amène les philosophes à devenir mutiques (Caloz-Tschopp 2001b). Nous allons voir comment Balibar reprend ces questions cinquante ans plus tard.

Arendt est née au début du XXe siècle (1907) quelques années avant la Première guerre mondiale, qui marque le tournant impérialiste du XXe siècle décrit par Rosa Luxemburg, Lénine, Hilferdings, etc et un saut dans la violence guerrière de masse dont les outils avaient été expérimentés dans les colonies (génocide de Namibie, massacres de masse, camps, méthodes de répression). Le pouvoir capitaliste impérial change. La guerre devient totale, s'industrialise, avec de nouvelles armes en effaçant la distinction entre soldats et population civile, en utilisant des armes de destruction massive, dont la bombe nucléaire, en mettant en œuvre l'extermination de masse.

Balibar est né en 1942, en pleine Deuxième guerre mondiale, après la défaite de Russie, quelques mois après la mise en œuvre de la *Solution finale* nazie et trois ans avant le bombardement de Hiroshima et Nagasaki qui consacre l'hégémonie de l'empire américain avec la chute du nazisme (le Troisième empire (LTI) (1996), comme l'a appelé Victor Klemperer).

¹⁶ La liste des lectures est énorme, la lecture une épreuve. Citons, *Des voix sous la cendre. Manuscrits des Sonderkommandos d'Auschwitz-Birkenau*, Paris, Livre de poche, 2005.

¹⁷ Je rends ici hommage à Nicolas Busch, fondateur de *Fortress Europ* ? dans les années 1980, peu après le coup d'Etat en Turquie et la mise en place du « laboratoire Schengen » a mené jusqu'à sa mort un travail d'analyse remarquable sur les structures et les pratiques des polices européennes.

¹⁸ Quand elle écrit *Les origines du totalitarisme entre 1943 et 1949* (1972) et en particulier, *L'impérialisme (le fameux chapitre V)*.

¹⁹ En bref, elle a décrit l'émergence au XXe siècle d'un nouveau régime, système politique – totalitaire - où les humains censés organiser le pouvoir de la vie en commun qu'ils se choisissent a paradoxalement été défini par le fait que les humains étaient superflus, privés d'appartenance politiques et donc exterminables en masse.

²⁰ Un tel fil de lecture, articulant la situation globalisée des *sans-Etat*, à la *human superfluity*, au *droit d'avoir des droits* (Caloz-Tschopp, 2000), ou alors une lecture croisée des *Origines du totalitarisme* avec son *Essai sur la révolution* et ses travaux sur le jugement (Amiel, 2001) suffit à récuser une lecture restrictive d'Arendt en terme d'anti-totalitarisme stalinien ou alors de libéralisme anti-marxiste (ses liens avec Marx sont complexes comme l'a bien montré Amiel). A son époque, dans sa condition d'exilée lui donnant un « privilège épistémologique » pour analyser depuis l'Europe puis les Etats-Unis les transformations depuis la colonisation, l'impérialisme, la guerre totale, avec ses outils théoriques limités face à un fait « sans précédent », la logique du paradoxe, ne permet pas de classer cet auteur dans les catégories dominantes d'un courant théorique ou une posture de « guerre froide » ou encore dans une trahison à sa condition juive d'appartenance (débat autour d'Eichmann à Jérusalem). La remarque vaut pour la lecture de n'importe quel auteur. Tout au plus sommes-nous appelés à interroger les catégories des classements en usage pour s'en défaire et cerner les questions d'une œuvre, les difficultés, les apories qu'elle affronte, et comment elle parvient à penser dans l'incertitude, à ouvrir de nouvelles questions de recherche, à remettre en route le travail de pensée.

Depuis l'Allemagne, puis les Etats-Unis (Arendt), la France et les Etats-Unis (Balibar), tous deux avec un statut certes différent (réfugiés, enseignant) font un travail philosophique à des moments particuliers de l'histoire tragique du XXe siècle. Ces thèmes accompagnent Balibar tout au long de son parcours politique et philosophique. Pour écrire ses textes composant *Violence et Civilité*, écrit entre 1996 et 2010 Balibar travaille Hannah Arendt, Simone Weil, Antonio Gramsci et beaucoup d'autres auteurs, dont Walter Benjamin, Clausewitz, Carl Schmitt. Il lit aussi des historiens, des témoins.

3. POUR IMAGINER RELIRE DES MYTHES

Pour pouvoir *imaginer* une démarche philosophique, et avant de tenter de la nommer, décrire, évaluer, d'en analyser des traces perceptibles, deux mythes de la Grèce ancienne²¹ et une métaphore évoquée par Arendt permettent de laisser la place à une première impression intuitive. J'emprunte le premier mythe du labyrinthe à Castoriadis (1978 :7-8)²².

L'incertitude des Grecs se complexifie quand on tisse le mythe de Dédale avec un autre mythe sur le Dieu des enfers : Eurydice et Orphée. Orphée prend le risque d'aller en enfer pour chercher Eurydice. En ressortir et la libérer de la mort. Il ne doit pas se retourner, céder à la séduction de l'enfer. Avec d'autres, Balibar est entré dans l'enfer du XXe siècle dans lequel se débattent les guerriers et les révolutionnaires. Comment a-t-il pu en ressortir sans se retourner, sans avoir cédé à la fascination de la violence de mort, de destruction et (re)vivre, pratiquer la philosophie, lutter, rêver encore de citoyenneté, de civilité et de *révolutionner la révolution*?

Arendt, quant à elle, évoque la figure des chevaliers du XXe siècle cheminant sur la glace du lac de Constance, sans mesurer que la glace est fragile et qu'ils peuvent être engloutis dans le néant.

En résumé, Balibar est entré à son tour dans le labyrinthe, plutôt que de rester étendu parmi les fleurs comme le poète Rilke que cite Castoriadis²³. On constate qu'il a eu le courage d'entrer, à son tour dans des dédales de l'enfer tragique du XXe siècle et ses suites au XXIe siècle en ne cédant pas à la destruction, en s'en échappant, en lui résistant, en pratiquant un travail de connaissance exigeant, vaste, complexe. Nourri par l'expérience il ne cède pas à la séduction de s'installer dans le champ de ruine évoqué par Walter Benjamin. Il pratique une démarche de questionnement, de recherche en intégrant la complexité de la globalisation, avec la constance que donne la longue pratique de la philosophie, en travaillant sur la question la plus difficile peut-être à part celle de la justice, celle de la violence extrême, de la vie et de la mort, quand elle prend le visage de la destruction, de la cruauté, de l'exterminisme de masse, tout continuant à explorer les labyrinthes de révolutions, toujours

²¹ A ce propos, mes réflexions proviennent des travaux de Nicole Loraux, Pierre Vidal-Naquet, Castoriadis, Sophie Klimis, etc... Bien que l'usage de la référence grecque soit remise en cause dans certains travaux « post-coloniaux », je me refuse de supprimer la référence, les travaux sur la tradition grecque et d'autres traditions qui ont accompagné les conquêtes européennes sur la planète, mais je suis partisan(e) d'un élargissement des références à d'autres traditions, à un travail de traduction réciproque et non à une opposition des traditions.

²² « Penser n'est pas sortir de la caverne, ni remplacer l'incertitude des ombres par les contours tranchés des choses mêmes, la lueur vacillante d'une flamme par la lumière du vrai Soleil. C'est entrer dans le labyrinthe, plus exactement faire être et apparaître un labyrinthe alors que l'on aurait pu rester *étendu parmi les fleurs, faisant face au ciel* ». C'est se perdre dans des galeries qui n'existent que parce que nous les creusons inlassablement, tourner en rond au fond d'un cul-de-sac dont l'accès s'est refermé derrière nos pas - jusqu'à ce que cette rotation ouvre, inexplicablement, des fissures praticables dans la paroi. Assurément, le mythe voulait signifier quelque chose d'important, lorsqu'il faisait du labyrinthe l'oeuvre de Dédale, un homme ».

²³ Notons que pour Castoriadis, et pour *Socialisme ou Barbarie*, la violence extrême n'est pas un thème central de leurs travaux, sauf au moment où Castoriadis écrit un livre sur la guerre quand il craint que l'URSS engage un conflit mondial dans les années 1960, dans un contexte de « guerre froide ».

en train de se faire, de se défaire, de se perdre, de se gagner, de s'inventer. Il ouvre ainsi des espaces pour une nouvelle philosophie de l'histoire.

Balibar ne fait pas partie des chevaliers imprudents et inconscients²⁴ cheminant sur le lac de Constance dont parle Arendt pour décrire les dangers du XXe siècle. Son engagement à la fois prudent et résolu, son souci de prise en compte de la complexité, l'éloigne d'une telle figure. Comment imaginer, nommer alors sa démarche inscrite dans l'histoire moderne d'aujourd'hui et sur la révolution quand il prend les formes de l'engagement « évanouissant », de la fidélité non messianique, du débat soucieux d'échapper au pouvoir de mort et d'inventer de nouvelles manières de connaître, de se positionner, de philosopher comme il le souligne en divers endroits de son travail? On va voir comment Balibar dessine une figure très éloignée de la figure du maître ou du philosophe médiatique ou encore du philosophe qui cherche un pouvoir d'avant-garde, de surplombe des intellectuels censés former les masses avec une illusion d'hégémonie dans le débat philosophique et politique. Le vieux rêve de Platon adversaire de la démocratie, pasteur-philosophe du troupeau est bien présent dans le domaine de la philosophie. Ce n'est pas celui de Balibar.

4. UNE ANALYSE DE CAS DU TRAVAIL PHILOSOPHIQUE

Dans un tel contexte, je me propose d'effectuer une analyse de cas limitée²⁵ du travail philosophique. Toute expérience humaine, politique nous est précieuse pour nous situer dans notre temps. L'enjeu d'une analyse de cas est à la fois de saisir ce qu'elle nous indique sur le pouvoir, la violence, la révolution, la praxis révolutionnaire et la place de la pensée aujourd'hui. Il s'agit de voir comment Balibar effectue un déplacement, un renouvellement théorique, comment il repère les difficultés de la réflexivité de la pratique révolutionnaire, (dont l'exigence a été soulignée par Anne Amiel (2011)), sur le rapport entre une démarche philosophique, les thèmes de la guerre et de la révolution aujourd'hui.

Une posture d'étonnement socratique s'avère utile pour saisir un fil d'interrogation dans une trajectoire complexe, riche qui s'étend sur plus de cinquante ans et dans des temporalités et espaces diversifiés. L'exercice exige empathie et distance critique. La liberté de penser nécessaire à un tel exercice suppose d'éviter une pensée de classement, séparation, division, de ne pas chercher à fixer un auteur sur des positions arrêtées, des moments figés, des dogmes, de ne pas se laisser enfermer dans un quelconque esprit de chapelle, de ne pas céder au provincialisme national ou européen, de lutte hégémonique dans le discours universitaire (crédits et scène médiatique obligent) ou même autour de l'œuvre de Marx²⁶, mais de s'interroger sur les liens entre la révolution et une démarche qui n'est ni une religion, ni une utopie, ni un rêve, ni même une régression dans une vision cyclique de l'histoire, mais une pratique historique fragile, incertaine se déroulant à l'échelle de la planète. Oser être soi, oser aller au bout de ses propres questions, n'est-ce pas la chose la plus difficile du monde, que ce soit en philosophie, en politique, en musique (voyez Jimi Hendrix, par exemple), dans n'importe quelle aventure humaine ? Le constat d'une fidélité à ses questions dans l'engagement chez Balibar, n'implique pas de catégoriser son parcours comme une adhésion figée à un maître (le fantôme d'Althusser), à des concepts (ex.

²⁴ Bien que ce travail soit moins souvent cité, j'ai trouvé très intéressant son travail sur Locke concernant « l'invention de la conscience » (Balibar 1998).

²⁵ L'analyse du rapport Balibar avec Marx soulève de très riches questions dont il est impossible de faire état ici.

²⁶ On assiste à de nouvelles lectures de Marx (Laval&Dardot, 2012), après 1989 remettant en cause la place occupée par Althusser en France lié au parti communiste français. Il serait intéressant de réévaluer d'autres lectures de Marx (*Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis (1975), Lefort, revue Mauss, Ricoeur, par exemple pour la France), en les mettant en débat avec Balibar.

dictature du prolétariat, mode de production, *praxis* et théorie, etc.), ou alors de périodiser un parcours avec des clivages, des scissions, des revirements. Ce qui frappe à l'observation est la continuité d'une traversée dynamique de la vie et de l'histoire, tout en déconstruisant schèmes, concepts, débats, en élargissant les outils théoriques, avec une recherche constante de cohérence provisoire, incertaine entre un projet, le philosophe et l'œuvre.

Un fil d'observation est la place qu'a pris peu à peu et par tâtonnements, la violence extrême et la capacité du philosophe à interroger son propre rapport à la violence, ses propres ambiguïtés, celles des tenants de la révolution, du monde philosophique, de la société, l'analyse critiques des limites de théories comme le marxisme mais pas uniquement, la recherche d'outils, le déplacement de la posture philosophique. Les concepts de cadre, de symbiose et d'ambiguïté (Bleger 1989)²⁷ pourraient être des concepts d'interprétation heuristiques pour évaluer une telle démarche. Leur intérêt concerne autant la construction épistémologique du savoir, l'éthique politique, le mouvement de déplacement, de convertibilité de la violence en civilité.

Dans le cas qui nous occupe, nous avons devant les yeux un philosophe qui a depuis sa jeunesse a toujours lié son travail philosophique à un engagement politique. Durant vingt ans, entre 20 et 40 ans (1962 à 1981), il a été membre du parti communiste français. Depuis lors, en pointant les difficultés à y intégrer certaines causes, après avoir formulé des critiques (guerre d'Algérie, politique d'immigration nationaliste face à la montée du Front national²⁸, sans-papiers, critique de la bureaucratie du parti)²⁹, il en a été expulsé en 1981. Son évaluation de l'œuvre de Marx, du matérialisme historique a été approfondie après l'étape de son travail avec Althusser, « base de départ de son élaboration théorique » (Tosel 2014a). Marx reste pour Balibar un interlocuteur privilégié, pour repenser la dialectique et la violence structurelle. Pour lui la violence est toujours masquée, déniée ; le capitalisme implique la nécessité immanente de surexploitation, l'expulsion de masses d'individus hors de la sphère du travail (Sauvêtre&Lavegne, 2010). Comme l'écrit encore le compagnon philosophe à la fois du parti communiste et de l'École normale supérieure, André Tosel, si Balibar avait arrêté son travail critique en 1978, il serait resté un « léninisme révolutionnaire partiellement critique ». Avec le tournant idéologique des années 1980 et la crise du marxisme, il a continué à réfléchir sur l'œuvre de Marx, l'échec du communisme en débat avec les compagnons communistes de sa génération (Althusser, Negri, Establet, Macherey, Rancière, Badiou, Tosel, etc.), en relisant d'autres textes de la philosophie politique classique (Spinoza, Hobbes, Locke, Kant, Rousseau, Fichte, Arendt, Hegel, Schmitt, etc.), en élargissant aussi son cercle de débat dans d'autres continents et avec des philosophes de la génération suivante (Ogilvie). Son engagement a lieu sur de nouveaux terrains tout en s'internationalisant (droits de l'homme et du citoyen, frontières de la démocratie, xénophobie, race/nation/classes, égaliberté, droit au droit inspiré d'Arendt, citoyenneté transnationale, question palestinienne, etc.), dans des questions et causes intéressantes des mouvements sociaux en France dans divers endroits de la planète (globalisation, frontières et sans papiers, féminisme, luttes post-coloniales et *subaltern an cultural studies* anglo-saxonnes, identités ambiguës, formes de violence ultra-subjectives et ultra-objectives, rôle

²⁷ Le livre du psychanalyste argentin fait l'objet d'un colloque interdisciplinaire organisé en mars 2015 dans le cadre du programme Exil, Philosophie et Politique du CIPh que je dirige, à l'Université de Genève. Voir le site : exil-ciph.com

²⁸ Il a dénoncé la destruction par les municipalités communistes des baraquements d'immigrés situés à Montigny-les Corneilles et à Vitry en banlieue parisienne (source, article André Tosel, Actes du colloque 2014).

²⁹ Notons que dans sa lettre publique qui a amené le parti communiste français à l'expulser du parti, il ne mentionne pas les difficultés intrinsèques au processus révolutionnaire, à l'échec de la révolution russe à cette occasion.

de l'Europe face aux guerres, droit et constitution, etc.). En déplaçant son engagement politique tout en approfondissant Marx (Balibar 1993, 2014)³⁰, en menant une critique de la philosophie libérale pour aborder les changements en cours, il a été amené à reconsidérer sa pratique philosophique et politique, ce qui a modifié, dorénavant son approche de la violence et du pouvoir en dehors de la structure de parti.

En clair, le déplacement dans son engagement a transformé à la fois la démarche philosophique, des concepts de philosophie politique et sa démarche. En poursuivant le double but de « civiliser la révolution » et de « civiliser l'Etat » (Balibar 2010), émerge une vision nouvelle de la révolution qui rejoint des nouvelles pratiques de mouvements sociaux (Selek 2014, Tartakowsky&Pigenet 2014). On peut déjà noter que pour le philosophe, trois concepts sont centraux à cette étape : *émancipation, transformation, civilité*.

Les enjeux d'une trajectoire ne sont pas forcément visibles au premier regard. Suivant comment et où on en parle, ils se banalisent, se diluent dans la violence, disparaissent. L'énigme est d'emblée sérieuse. Pour la dénouer, transformons donc la question *Pourquoi* Balibar³¹ en *Comment lire Balibar aujourd'hui* pour saisir ce qui intéresse le philosophe, le passionné, le fait vivre, lui fait poursuivre un questionnement inlassable autour du pouvoir, de la révolution, du communisme malgré les difficultés, les échecs de révolutions passées. Il ne s'agit donc pas de situer son travail et son œuvre dans l'histoire de la philosophie qui est non linéaire ou encore de décrire la place du concept de révolution dans sa lecture de Marx, Hegel, Spinoza, Arendt, Schmitt, etc., ni de décortiquer certains débats spécialisés. Qu'est-ce que ce *déplacement du pourquoi au comment*, de l'objet (révolution), *une relation entre travail de connaissance, questions éthico-politiques, démarche du travail et concepts* nous renseigne sur l'articulation entre l'élaboration d'une position courageuse qui se méfie de la violence destructrice, la contourne, la transforme, la *convertit en civilité* et la construction d'objets, de problèmes mis en lien avec des difficultés contemporaines du travail philosophique.

Arendt a postulé une nouvelle philosophie politique soumise au *thaumazein*³². Pour *(entre)voir* la révolution en explorant les formes de violence extrême qui ont culminé au XXe siècle, il faut certes avoir le courage de *s'étonner*, pour *comprendre, juger* et affronter le réel de la destruction sans les dénier. Pour Balibar l'étonnement socratique, référent de base de la tradition de la philosophie gréco-occidentale enrichie par la compréhension et le jugement par Arendt ne suffit pas. Pour lui, *Révolutionner la révolution* ne passe pas non plus par un déni de la violence (2010 : 17, citation de Derrida), par un choix utilitariste (la fin justifie les moyens, par sa réduction au pragmatisme, Trotski&Dewey, 2014), ou même à une position de contre-violence, comme on peut le trouver par exemple, après Tchernobyl dans un texte de Anders écrit en 1987 et réédité en 2014 dans le contexte du débat en Allemagne sur le nucléaire, la présence militaire américaine en RFA. Balibar déplace les questions. Il contribue à inventer un style renouvelé d'insurrection entre résistance et transgression, à déplacer des conformismes établis en ouvrant l'interrogation sur la civilité basée sur ce qu'il appelle l'anti-violence. Il inscrit la puissance de la création politique et philosophique dans la

³⁰ Je me contente de citer le livre le plus accessible, mais il existe plusieurs textes cités dans *Violence et Civilité* (2010) notamment.

³¹ Titre de la journée d'étude du CIPh à Paris (novembre 2013).

³² « ...une authentique philosophie politique ne peut pas surgir d'une analyse des tendances, des compromis partiels, de réinterprétations ou, au contraire d'une révolte contre la philosophie elle-même. Comme les autres branches de la philosophie, elle ne peut jaillir que d'un acte original du *thaumazein* (étonnement socratique), dont la puissance d'émerveillement et donc de questionnement doit cette fois-ci (c'est-à-dire contrairement aux enseignements des anciens) saisir directement le domaine des affaires et des actions humaines ». (Arendt, 1987, 25-26).

mortalité, la finitude individuelle et collective, que j'interprète pour ma part en terme d'utopie dystopique (Caloz-Tschopp, 2012). Sa démarche ne s'inscrit donc pas dans les idéologies de la catastrophe qui prédisent l'apocalypse où la peur efface l'espoir, une sorte d'anthropophobie (Bronner 2014), mais dans une anthropologie de la création, de l'action intégrant un questionnement sur les nouvelles limites et une éthique politique de la responsabilité.

5. DECRIRE UN CHEMINEMENT COMPLEXE

Dans un contexte planétaire bouleversé, il n'est pas facile de cerner un parcours, ses méandres, ses résultats. En résumé, l'observation d'une démarche s'affrontant à une aporie majeure n'est pas cernable en terme de transformation de la conscience sociale d'un philosophe. L'analyse articule l'expérience intime du chercheur liée à l'expérience collective dans l'histoire et la globalisation. En lisant Balibar, il est possible de constater la lente et laborieuse mise à jour fragile, incertaine d'une aporie centrale de la politique et de la philosophie. Il suit un vaste parcours théorique avec d'autres, conduit des débats très divers, l'amenant, par des chemins tortueux, à transformer ses outils théoriques en proposant un programme ambitieux pour les révolutionnaires du XXI^e siècle : *révolutionner la révolution*³³.

Une phénoménologie de la violence intégrant les difficultés de la pratique philosophique, laisse apparaître une ambiguïté du champ philosophique qui, de fait, participe à l'expulsion de la violence à l'extérieur de l'espace philosophique et politique, alors qu'elle le structure, le contraint de tous côtés. Dès que l'on s'intéresse au rapport entre pouvoir et violence il n'est pas possible de se réfugier dans une distance, une neutralité du travail philosophique tendant à expulser la violence hors de son propre champ et hors de la politique.

S'engager dans l'interrogation d'une tradition théorique de la révolution (marxisme et divers auteurs de la philosophie politique classique), des expériences et pratiques révolutionnaires, implique la prise en compte d'ambivalences, d'ambiguïtés, dilemmes, apories, difficultés intrinsèques à la politique, au processus révolutionnaire³⁴, à la violence, au travail philosophique, aux limites des outils théoriques disponibles. De plus, il faut une motivation solide pour assumer un travail sur ses propres résistances (au sens de Freud), ses difficultés à pouvoir *voir*, accepter un noeud central aporétique, tragique de la politique, et vivre des conflits avec soi-même, les institutions académiques, ses propres collègues philosophes, les militants politiques et même ses propres ami.e.s.

La tradition historique de la révolution est loin d'être une évidence acquise dès lors que l'on problématise l'imbrication entre violence, guerre et révolution et après la période entre la fin du XVIII^e et le XX^e siècle. La voie tragique de la violence guerrière totale, exterminatrice au XX^e siècle a été parcourue par de nombreux témoins et des philosophes ayant connu le privilège épistémologique de l'exil (formule de Enzo Traverso) au XX^e siècle (Arendt,

³³ Tout en soulignant à de nombreuses reprises les situations paradoxales, Balibar dépasse la méthode du paradoxe d'Arendt (pensée de crise) en empruntant la méthode dialectique tout en la réinventant (Sauvêtre&Lavernge, 2010), ce que nous considérons dans le deuxième article.

³⁴ dont celle que souligne Arendt à propos des révolutionnaires russes admirateurs de la Révolution française : leur soumission à la logique de l'histoire : « Pour que les hommes de la Révolution française c'était l'Histoire, non l'action. Ils avaient acquis le pouvoir de jouer n'importe lequel des rôles que le grand drame de l'Histoire leur assignerait, et au cas où aucun autre rôle ne resterait que celui de traître, ils l'accepteraient avec enthousiasme, plutôt que de ne pas faire partie du spectacle. Il y a une sublime ridicule dans le spectacle des hommes – qui avaient osé mettre au défi toutes les puissances et toutes les autorités sur terre, dont le courage ne faisait aucun doute – se soumettant, souvent du jour au lendemain, humblement et sans même un cri d'outrage, à l'appel de la nécessité historique, si folle et incongrue que l'apparence extérieure de cette nécessité leur apparût. Ils ont été bernés, non parce que les mots de Danton et de Vergniaud, Robespierre, et de Saint-Just et de tous les autres leur sonnaient encore aux oreilles ; ils ont été bernés par l'Histoire, ils sont devenus les fous de l'Histoire » (Arendt 1967 : 81). Arendt évoque encore une autre difficulté, à propos de la Révolution américaine, la difficulté rencontrée par des révolutionnaires de penser leur pratique, ce qu'a bien montré Anne Amiel (2011) dans un article lumineux.

Benjamin, Anders, Ecole de Francfort, Weil, Aron, Bauman, etc.). L'expérience forcée de l'exil semble en effet être un avantage pour l'observation de son temps.

Le problème de la coexistence entre guerre et révolution au XXe siècle mis en exergue par Arendt dans son *Essai sur la révolution*³⁵, est souvent banalisé, dénié par les tenants du capitalisme, des figures de la révolution de l'époque, des philosophes et des tenants de la révolution aujourd'hui. Ou alors il est interrogé³⁶, mis en question et cela souvent après-coup. Les faits montrent que les mots *violence* et *révolution* sont polysémiques. Pour Balibar qui s'engage à son tour dans un cheminement difficile « en débat permanent avec les transformations du monde » (Tosel 2014), la violence en devenant extrême met en cause *la possibilité de la politique et de la philosophie et donc de la révolution*. Il faut donc *révolutionner la révolution*. Ce trait de l'histoire récente permet de dégager l'ampleur de l'enjeu d'une démarche d'un philosophe pour la théorie du pouvoir et la pratique philosophique et politique. En bref, son cheminement dans une tradition riche, vaste, hétérogène ouvre une voie originale pour évaluer, ce qui apparaît peu à peu comme l'aporie centrale de la politique et de la philosophie pour Balibar dans l'imbrication entre la violence et la politique au XXIe siècle, et le conduit à prendre acte des transformations complexes du rapport entre violence et pouvoir (et donc de la révolution) et à ouvrir de nouvelles voies praticables, incertaines, pour la politique et la philosophie.

L'aporie de la violence dans l'histoire

L'objet aporétique – les rapports entre violence et pouvoir, entre violence et pouvoir révolutionnaire – est un objet difficile, tortueux, dangereux, à la fois pour celui qui le pratique, qui est pris dans de tels rapports (question de vie et de mort) et pour la révolution elle-même (échec programmé ?). Soulignons d'emblée que l'on ne se trouve pas en face d'une *essence*, mais dans un *rapport*, une relation de pouvoir. Dès qu'il y a pouvoir il y a violence. L'histoire du pouvoir, des révolutions modernes nous montre l'imbrication entre pouvoir, violence et révolution. A partir de là, le travail philosophique et politique qui s'attache à un tel objet s'affronte à la fois aux exigences de la révolution qui ne peut échapper à la violence³⁷, à la présence de l'inhumain dans l'humain, au type de violence extrême, à la complexité qui met en cause les démarches, les outils théoriques (la dialectique notamment). S'inspirant de Max Weber, dans les dernières pages de son livre (2010), Balibar explique qu'il est d'ordre tragique.

De nombreuses expériences historiques, l'histoire de la modernité capitaliste tout particulièrement, ont montré les limites et les dangers pour la révolution elle-même, du déni de l'imbrication inextricable entre violence et révolution dans la tradition marxiste, voire de l'adoption d'une position utilitariste de la violence. La maxime *La fin justifie les moyens*, adage des dictateurs, et aussi de Trotski et de biens d'autres révolutionnaires apparaît non seulement difficilement défendable moralement, politiquement car mettant en cause la

³⁵ « Guerres et révolutions ont déterminé la physionomie du XXe siècle, tout comme si les événements s'étaient hâtés de donner raison à la prédiction de Lénine. Et dans la mesure où elle s'écartent des idéologies du XIXe siècle – telles que le nationalisme et l'internationalisme, le capitalisme et l'impérialisme, le socialisme et le communisme, qui, même si nombreux, restent ceux qui continuent à les invoquer comme causes justificatives, ont perdu le contact avec les réalités principales de notre monde – la guerre et la Révolution constituent toujours ses deux problèmes centraux. Elles ont survécu à toutes les justifications idéologiques » (Arendt, 1967 : 9).

³⁶ On pense à Rosa Luxemburg, une femme révolutionnaire ; Balibar le montre à propos de Lénine (ses interrogations sur l'imposition de la NEP...mais pas sur la guerre civile) et en installant un débat entre Lénine et Gandhi (Balibar 2010 : 305-323).

³⁷ Notons qu'il poursuit la question avec le jacobinisme dans la révolution française, qu'il suit les questionnements du jacobinisme russe, Lénine (dans *L'Etat et la révolution* et la pratique politique de la guerre civile, de la NEP, des pressions extérieures sur la révolution, des conflits internes à la révolution, etc.), mais on ne trouve pas de référence au cheminement de Trotski, chef de l'armée dans la prise du pouvoir, la guerre civile, et son utilitarisme en rapport à la violence. Voir notamment, *Nos tâches politiques* (1904) ; *Terrorisme et communisme* (1920).

possibilité de la politique, nous dit Balibar. Elle est difficile à penser en terme de survie de la révolution, de l'imaginaire du projet révolutionnaire et même de la survie du genre humain. La déclaration de guerre³⁸ indique le rituel du déclenchement de la violence guerrière mais ne suffit pas à cerner la mécanique complexe de la violence guerrière, ni même à décrire ses transformations, les formes diffuses de la guerre actuelle, y compris dans ses versions de guerre civile. Elle n'en prédit pas la fin. La prudence, la mesure aristotélicienne ne suffisent pas non plus (*phronesis*, autolimitation).

Au départ, dans le sens commun, la violence dispose d'une sorte de statut naturalisé, essentialisé, donc déterminé. Balibar ne s'est pas réveillé du soir au matin avec une question qui l'occupera beaucoup plus tard de manière de plus en plus importante : la violence extrême est devenu un fait avéré, alors que faire ? Sa position politique, théorique s'est complexifiée au fur et à mesure qu'elle s'est confrontée à l'histoire du mouvement communiste, aux expériences politiques de son époque (guerres civiles révolutionnaires, guerres anti-coloniales, guerres anti-impérialistes), guerres de l'histoire du XXe siècle et développements du capitalisme globalisé³⁹. Elle s'est enrichie dans de multiples débats avec de vieux compagnons, des philosophes politiques marxistes ou non arrivés plus tard dans le débat politique (Negri et Hardt, Badiou, Žižek, Rancière, Wallerstein, Derrida, Deleuze, Harvey, Butler, Habermas, Castel, etc.). L'objet du questionnement concerne son rapport à l'histoire du mouvement communiste français et international⁴⁰, au terrain politique et théorique de la violence révolutionnaire dans le mouvement communiste et à ce qu'il appellera bien des années plus tard, la violence extrême (1990-2010). Ce thème émerge bien des années après son travail avec Althusser⁴¹, en tant qu'assistant à la rue d'Ulm (Ecole normale supérieure) et ses activités dans le cadre du parti communiste. Dans cette période de sa vie, Balibar se déclare en faveur de la révolution violente dans le processus de rupture révolutionnaire impliquant la destruction de l'Etat bourgeois⁴². Nous apprenons qu'il ne s'agit pas d'une position passagère (Rancière parle de sept ans après ces débats pour la position de Balibar dans *La Pensée*). Durant un certain nombre d'années, il s'agit d'une position assumant les risques et la nécessité de la violence révolutionnaire. Impossible ici de faire une reconstruction fine et détaillée des positions du philosophe en suivant les débats à l'intérieur du parti communiste, alors qu'en France a lieu la guerre d'Algérie et bien d'autres guerres anti-coloniales en Asie (Guerre d'Indochine puis du Vietnam), où se développent des processus révolutionnaires impliquant la violence dans plusieurs endroits du monde, dont l'Asie, l'Afrique (Congo), l'Amérique latine (Cuba, Bolivie, Chili, Colombie, etc.).

³⁸ Comme si la question, *Qui a commencé ?* inscrite dans une logique de causalité simple suffisait à cerner la question de la guerre.

³⁹ Rappelons que Rosa Luxemburg lie étroitement l'impérialisme à la guerre (sa thèse et autres écrits).

⁴⁰ On pense ici à la guerre civile en Russie notamment, au traitement des « ennemis » supposés ou réel aux politiques imposées, dans des « purges » (répression, prison, relégation, torture, exécutions, camps, etc.), par des gouvernements révolutionnaires se réclamant du socialisme ou du communisme (Russie, Chine, Cuba, etc.), et aussi aux crimes contre l'humanité, aux génocides comme celui du Cambodge par des pouvoirs au nom d'une révolution communiste. Plusieurs hauts dirigeants de la révolution cambodgienne ont étudié en France, où ils étaient en lien étroite avec le parti communiste français dans les années 1950, par exemple, Khieu Samphan, récemment condamné pour crime contre l'humanité (août 2014).

⁴¹ Je ne prends pas en compte les rapports de Balibar et Althusser ici. Voir notamment (Balibar 1991).

⁴² Au moment de la période de *Lire le Capital* et après le fameux VIIIe Congrès du parti communiste, cohabitaient, explique, par exemple, Jacques Rancière « une critique de la conception évolutionniste de l'histoire, l'affirmation de la discontinuité des modes de production, l'affirmation que les lois de la dissolution d'une structure ne sont pas celles de son fonctionnement, l'originalité radicale du problème de la transition, tout cela logiquement penchait vers une dénonciation de l'économisme du parti communiste, de la conception du passage pacifique au socialisme et de la « démocratie véritable. La rupture tranchée entre les modes de production affirmait la nécessité de la révolution violente. Or, dans les faits, cette subversion-là n'ouvrit guère qu'un champ d'études académique nouveau. Et sept ans après, Balibar pouvait tranquillement affirmer dans la revue *La Pensée* (« « La » rectification du Manifeste communiste », *La Pensée*, août 1972), la nécessité de la violence révolutionnaire et de la destruction de l'Etat bourgeois », Rancière Jacques, *La leçon d'Althusser*, Paris, Idées/Gallimard, poche, 1974, p. 95-96

Le fait évoqué par Jacques Rancière, à situer dans le contexte historique, philosophique, politique précis, à soumettre aussi à une analyse intertextuelle serrée (des collègues de la rue d'Ulm, du parti communiste de l'époque en lien à la diffusion intercontinentale du débat), ne résume pas le cheminement complexe du philosophe à propos de l'imbrication entre la violence et la révolution. Balibar en fournit lui-même un autre exemple intéressant quelques années plus tard quand il évoque un discours tautologique de Robespierre⁴³ alors il réinterprète à sa manière la fameuse formule de Robespierre : « Citoyens, voulez-vous une révolution sans révolution ? ». Dans la note 36 du texte sur une de ses conférences aux Etats-Unis (Balibar 2012), il écrit qu'il avait installé cette citation en exergue d'un développement de son livre *Sur la dictature du prolétariat* (1976), commentaire et extrapolation de Lénine, tout en précisant qu'il discutait notamment des tentatives de Lénine pour « sortir de la terreur » à l'époque de la NEP. A l'époque, il n'avait encore aucune connaissance de Carl Schmitt et de Walter Benjamin, précise-t-il.

Ce qui mérite d'être souligné, ne sont pas tant des étapes de son cheminement dans le parti, la mouvance communiste⁴⁴, que la tournure que prend son questionnement philosophique sur la manière d'envisager la politique, la pratique philosophique, son rapport à la violence, l'exigence de *révolutionner la révolution* dans un contexte de capitalisme élargi avec de nouvelles formes d'affrontements d'empires. Le questionnement se renforce, dès 1983, quand il prend de la distance avec le milieu philosophique français en se déplaçant trois mois par an aux Etats-Unis pour son enseignement, où il rencontre de nouvelles références théoriques, contacts, observations, terrains, dans un autre continent où se croisent beaucoup d'exilés des pays du sud.

Lorsqu'en parlant de violence extrême, (Sauvêtre&Lavergne, 2010), Balibar ne se situe pas dans une position de non violence. Il élabore un autre cheminement. La construction progressive d'une position indique un déplacement dans la manière d'envisager la politique et la philosophie. Elle ne procède pas par sauts brusques, radicaux, mais par l'élaboration laborieuse, tâtonnante, incertaine d'une démarche philosophique et politique d'approfondissement, de complexification où il s'interroge sur l'héritage marxiste, la philosophie politique, le siècle, l'actualité et sur lui-même, sur sa propre violence dans le travail intellectuel et son propre rapport au pouvoir ainsi que sur la place le rôle de la philosophie et aussi sur ce qu'implique le renouvellement de la dialectique.

6. UNE FORME DE COURAGE TRAGIQUE

Dès lors qu'on s'attelle à tenter de comprendre une démarche de travail dans une étude de cas limitée de la pratique philosophique, l'inconfort succède à l'étonnement face à une découverte fragile, difficile à mettre en mots. Une figure d'action émerge peu à peu de l'observation et de l'analyse. Elle a la forme de ce qu'on peut appeler un certain courage tragique. Pour rendre rendre compréhensible une telle création, dégager son sens, il faut tenter de décrire ce qu'elle recouvre, non en terme *d'im-posture* que de démarche

⁴³ *Discours du 5 novembre 1792 à la Convention, « Réponse à J.B. Louvet ».*

⁴⁴ En 2011, par exemple, dans le cadre d'un débat ouvert par Badiou (2009) sur l'actualité, la pérennité de l'hypothèse communiste, sur « l'idée communiste » formulée par Žižek (2010-2011), dans une conférence très intéressante où il débat dans son texte avec Badiou, Žižek et Negri, à cette occasion il formule trois problèmes sur la révolution communiste (sur le sujet collectif, l'imagination communiste et la méthode communiste). Au premier abord ces trois questions aux camarades communistes n'abordent pas de front la question de la violence et du communisme, mais on verra ailleurs qu'il leur parle de la pulsion de mort, des débats sur l'état d'exception (Schmitt, Benjamin). Il n'évoque pas de front la question du rapport entre violence et révolution et l'exigence de « civiliser la révolution », thème qu'il a développé avec brio à Berlin devant un parterre marxiste en 2001 (Balibar 2010 : 251-305).

dynamique d'exploration ouverte d'un héros « moyen », proche de nous, avec ses tâtonnements, ses ambivalences, ses ambiguïtés.

Le lien indissociable entre le travail, la démarche et l'œuvre de Balibar sur la complexité du travail théorique, les difficultés rencontrées dès lors qu'est assumé la fidélité d'un engagement qui se transforme, le courage de continuer à *tenir le fil de la révolution, en révolutionnant la révolution* aujourd'hui, dans un contexte (en Europe au XXe siècle en tout cas) de violence extrême et de ce que l'on peut nommer révolution conservatrice, de contre-révolution (sans ce que ces mots soient satisfaisants).

Tentons de saisir une démarche, qui installe la question de la violence extrême au centre du travail philosophique et de la réflexion révolutionnaire. Qu'apprenons-nous, en intégrant le fait intergénérationnel, sur le fait de ne plus fuir, de ne plus dénier une aporie, de travailler l'ambiguïté ambiante, de ne pas s'avouer vaincu, impuissant dans le court moment de participation à l'aventure humaine et à celle de la planète ? Qu'apprenons-nous sur les pièges, les ambivalences, les ambiguïtés, les déplacements à propos de la violence, de la vérité, de la justice et du courage quand on est intéressé à imaginer, à (re)penser, à interroger la révolution ? En quel sens la philosophie peut participer à l'innovation, à la révolution permanente au sens de Rosa Luxembourg ou dans bien d'autres sens ? Dans la complexité du monde actuel, il y a de nombreuses voies possibles. Les problèmes sont gigantesques.

Le courage tragique d'un héros⁴⁵ civique ordinaire

Qu'est-ce que donc que le courage quand il est situé dans un travail de redéfinition de la politique et de la démarche philosophique ? Pour le sens commun, le courage est une vertu du cœur. Pour Descartes (1953, art. 171) c'est une passion proche de la générosité. Françoise Proust s'inspirant de Spinoza, l'associe à la résistance qui est « acte, conduite, geste ». Elle implique le passage de la colère au courage. « Avoir du courage, c'est ne jamais faiblir, tenir ferme sur la voie choisie et ne céder ni au doute ou à l'irrésolution ni à la peur ou la lâcheté qui font grandir imaginativement les difficultés pour mieux ensuite justifier nos abandons » (Proust, 1997 : 56). C'est l'ardeur, l'énergie, l'endurance devant le danger, la souffrance. Il est associé à la capacité d'agir, l'héroïsme, l'intrépidité, l'audace (Petit Robert). Vertu des stoïciens, d'Achille, d'Hector. Pour Platon, c'est « la force de l'âme face aux dangers extérieurs et la patience dans les épreuves ». Le courage est la seconde des quatre vertus cardinales (sagesse, courage, tempérance, justice)⁴⁶. C'est la vertu des vertus pour affronter les dangers encourus auxquels se mesure l'homme, pas forcément à la mesure de son héroïsme qui ne le sauve pas du danger majeur : la mort. Pour Platon elle est politique et liée à la guerre (le *thumos* raisonné du guerrier). La guerre définit le courage qui peut être

⁴⁵ L'usage du terme *héros* est tout d'abord un clin d'œil à Lénine, pour qui le véritable héros était le parti de révolutionnaires professionnels (des hommes) outillés de la théorie, qui s'insurge contre le culte de la personnalité qu'il observe dans le processus révolutionnaire : « Nous avons mené une lutte idéologique contre la glorification de la personnalité (...). Cela fait longtemps que nous avons résolu le problème des héros, et nous assistons maintenant, à la glorification de la personnalité », (cité par Müller 2013 : 78). Elle est ensuite une interrogation sur l'élaboration féministe et démocratique, non guerrière de notion de héros. Elle m'intéresse lorsqu'Arendt la détache de son origine guerrière pour la lier à l'invention politique. Elle m'intéresse dans le contexte actuel de rôle des femmes, des mouvements féministes dans les mouvements sociaux qui *révolutionnent la révolution*, par leur présence active, leur convertibilité de la violence, leur élaboration de formes d'auto-organisation complètement nouvelles par rapport à la tradition des partis des XIX et XXe siècle. On pourrait dire, que la présence des femmes, ces héroïnes actuelles est un *critère discriminant* pour qualifier devant quel type de révolution on se trouve. (Voir les remarques finales).

⁴⁶ Lachès, 190d-193d ; Protagoras, 358b-359^e.

raisonné, *thumologos*⁴⁷. Après le XXe siècle, en ce début de XXIe siècle, la politique et le courage raisonné de Platon subissent un double déplacement.

Pour Arendt, qui s'interroge, *Qu'est-ce que la politique ?*, la politique ne peut plus être définie uniquement du côté de la domination en banalisant la guerre après l'expérience de la guerre totale d'anéantissement (guerre des tranchées de 1914-1918, bombardements massifs de villes allemandes, camps d'extermination, bombardement nucléaire de deux villes du Japon). Dans un cadre où le pouvoir implique le risque de la liberté, le courage est la capacité de s'engager à agir en commun alors que nous sommes sans testament, que la politique est fragile, tragique. Elle est le fait de héros ordinaires, qui ne sont pas des héros de guerre. De héros civiques qui ont une qualité liée à la création de la politique de la révolution permanente : ils sont anonymes, « évanouissants » dira Balibar. Pas besoin d'être un génie pour être un héros civique, ici dans le travail philosophique, ailleurs dans d'autres fonctions⁴⁸. Le courage se déplace du héros guerrier vers le héros ordinaire. Il a la capacité de pâtre et d'agir et de « penser ce que nous faisons »⁴⁹, « en dehors de l'ordre » (Arendt, 1981, 95) tout en transformant radicalement la raison en activité de penser, de jugement et non dans le fait de faire la guerre, qui, pour la philosophie politique classique définit le courage. « Ne recommençons pas la guerre de Troie », écrit S. Weil (1989 : 49). Après l'expérience de la destruction de l'anéantissement, sa longue genèse, ses suites, le courage n'est plus *thumologos*, courage raisonné pour aller faire la guerre. Le risque de guerre totale est abyssal, même si la guerre prend d'autres visages. Elle ne se déroule plus sur les champs de bataille et les tranchées d'Europe en ce début de XXIe siècle. Balibar, prend en compte la violence extrême. Il opère ainsi à son tour le passage du héros guerrier au héros civique. Le courage implique de ne pas s'aveugler sur l'envers de l'action positive au sens d'Arendt, de ne pas céder à la violence extrême, à la mort de masse. La raison elle-même – la philosophie, la dialectique - est appelée à se transformer radicalement.

Balibar n'est donc pas un héritier du héros guerrier grec affrontant la mort, à qui est conféré un statut d'immortel chez les mortels. Après le XXe siècle, l'héroïsme du philosophe n'est pas (plus) guerrier. Le nouveau visage du courage conjugue chez lui, la prudence, la lucidité, l'endurance, la fidélité, l'intégration de l'incertitude du non savoir, de la complexité dans le travail philosophique, le savoir. Selon la formule d'Arendt, on peut dire qu'il est un héros ordinaire, un héros civique, une sorte de lanceur d'alerte lucide, incisif, sur les dangers de la pensée utilitariste (la fin justifie les moyens) enfermée dans la causalité simple, le dogmatisme, la simplification, une des formes insidieuses de la violence, des affirmations péremptoires. Balibar montre l'exigence d'analyse du réel dérangeant pour lui faire face pas à pas et tenir une position ouverte dans des essais de synthèse dialectique successifs en élargissant le questionnement (on pense ici à ses deux petits livres sur Spinoza et Marx).

A propos de l'articulation entre citoyenneté, apartheid, impérialisme guerrier, il développe une critique de l'humanisme, de l'universalité de la modernité bourgeoise pour se centrer sur l'analyse du capitalisme. Le héros ordinaire, revendiquant le *droit d'avoir des droits* ne peut exister sans son envers, qui le conteste, le défie. Il est installé dans un rapport social et son envers, qui prend la forme de différences anthropologiques assignant la normalité et

⁴⁷ « Cet étrange mixte du *thumos*, qui est un *thumologos*, « puissance à la fois calculée et incalculée, à la fois sauvage et calme, à la fois impatiente et patientes, à la fois irrépressible et retenue qui combat son ennemi et lui résiste sans l'anéantir ou l'exterminer » (Proust, 1997, 63-64).

⁴⁸ En ce moment, dans deux films, est racontée l'histoire du Capitaine de Police suisse Grüniger de St-Gall qui a fait des faux papiers pour faire entrer des centaines de Juifs en 1938.

⁴⁹ Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Points-essais, 1995, 38.

l'identité comme conditions d'appartenance. La violence de la modernité bourgeoise est extrême. Un tel dédoublement du citoyen-sujet produit un « malêtre » constitutif de la soumission et de l'insurrection. Dans son livre sur le citoyen-sujet (2011, 13), Balibar souligne qu'au XIXe siècle, « l'événement par excellence est soit la guerre, soit la révolution (ou leur combinaison) ». Quand l'impérialisme devient global, la guerre totale, la violence extrême au XXe siècle et ses traces au XXIe siècle, notons qu'il devient difficile de parler de combinaison. La violence ultra-objective et ultra-subjective prend une autre dimension, un autre sens. Elle s'étend, devient constitutive de la structure, du système, du régime et du psychisme des citoyens-sujets devant l'horizon d'anéantissement. Au malêtre intraduisible quand il rencontre la violence extrême en soi et à l'extérieur, il faut alors trouver un autre mot, inventer un autre concept, trouver une autre logique dialectique. Redéfinir radicalement le travail philosophique et politique.

Certains traits que Balibar souligne dans ses lectures - les contradictions de Marx, les apories de Spinoza, les ambivalences de Descartes – nous renseignent sur le mouvement, les difficultés de méthode de la démarche philosophique. Il critique par ailleurs une vision linéaire de l'histoire des idées, des faits, du temps. Il choisit un temps de précedence, et d'après coup en nous invitant à relire ainsi les textes philosophiques pour que de nouvelles questions puissent être formulées. Il parle des intraduisibles, moments d'invention conceptuelle (Balibar 2001, 21). Il ne prétend pas avoir trouvé la philosophie qui règle les interrogations fondamentales, dont celles de la vérité et de la justice. Il nous montre que la recherche de la vérité conjuguée à celle de la justice – de l'égaliberté - est constante, toujours à construire, que la philosophie est praticable, qu'elle exige une constance d'archiviste, de la ténacité, de la rigueur, de la prudence, la décentration, la capacité à s'arracher à un provincialisme, voire à un nationalisme ou au conformisme (post)-colonial et (post)-impérial. En l'observant, on voit se dégager pas à pas le courage de penser face à n'importe quelle autorité, la tendance à accentuer les exigences, à élargir les horizons, le souci de ne pas perdre le fil de la révolution pour la révolutionner inlassablement. La révolution reste une question vivante pour autant que la pensée reste une pratique ouverte, en chantier.

La ruse prudente d'un Ulysse du XXIe siècle

En réfléchissant à la démarche observée, au premier abord, avant même la figure d'Ulysse, la figure du boxeur Cassius Clay m'a évoqué la démarche du philosophe, dont il faut tenter de cerner l'intérêt, les difficultés, les limites pour mieux qualifier le courage. Un certain courage accompagné de ruse pas facile de saisir, façon Cassius Clay, permet d'esquiver certains coups dans un mouvement de danse mais que nous montre-t-elle du combat dont les protagonistes ne sont pas deux boxeurs mais la population du globe et le risque est la mort de masse, de la violence illimitée, de la cruauté ? La ruse d'Ulysse nous apporte des éléments de réponse.

Pour le sens commun, la ruse est un nom féminin, une forme de malice, d'habileté (*craftiness, cunning*). Les synonymes sont nombreux : adresse, artifice, astuce, attrape-nigaud, complot, détour, échappatoire, embûche, feinte, finasserie, fourberie, habileté, intrigue, malice, roublardise, rouerie, stratagème, stratégie, subterfuge, subtilité, tactique. C'est aussi un stratagème utilisé pour tromper. Ruser c'est dire autre chose que ce que l'on pense. On comprend que pour certains, Balibar est difficile à classer. Qualité ou déficit ? Optons pour une qualité de l'action nécessaire au courage civique confronté à la violence extrême. La notion de déplacement, de mouvement d'esquive est importante dès lors que le

pouvoir est défini par la violence extrême, que le risque est majeur et que beaucoup la pratique en toute inconscience ou cynisme en étant alors prisonniers de la violence guerrière, ou si l'on veut d'une logique de pouvoir de mort (y compris dans les débats philosophiques).

En clair, la ruse accompagnant le courage est une forme d'action qui indique une relation complexe au pouvoir suscitant souvent la méfiance ou alors l'incompréhension devant l'impossibilité d'un classement dans l'ordre donné des logiques de l'agir. Chez Balibar, comme d'ailleurs chez Ulysse, elle se conjugue avec la prudence qui, pour le philosophe s'appuyant sur Mao et Gandhi, est de ne pas acculer l'adversaire à l'anéantissement. Il faut rechercher la transformation du rapport de force, « à orienter par avance les actions de l'adversaire » (Balibar, in Sauvêtre&Lavergne, 2010 : par. 45). L'abondance des synonymes du mot ruse dégage des formes de malice, d'habileté, d'esquive, d'astuce, de détours, de roublardise, de rouerie, de fourberie, voire de tromperie de l'adversaire et de soi-même. L'ambivalence et l'ambiguïté, la constitue. Elle implique aussi des stratagèmes, des stratégies, des tactiques subtiles.

Au premier abord, l'expérience du pouvoir de la force, de la servitude, de l'oppression enseignent la ruse pour ne pas s'affronter à un pouvoir de domination dont le péril est redoutable et auquel il est impossible de consentir. Les luttes des esclaves, des indiens s'affrontant aux Conquistadores, des femmes (Mathieu 1991), des exilés nous l'apprennent. La ruse recouvre alors, par exemple, l'évaluation du rapport de force, des modes d'agir impliquant toutes sortes de stratagèmes face à des adversaires exerçant la domination sans état d'âme, banalisant la violence extrême du pouvoir, la guerre, que l'on sait ne pas pouvoir convaincre, être impuissant à les faire abandonner des pratiques de pouvoir de force destructif. On peut prendre l'exemple du refus de certains débats du philosophe avec des vieux adversaires dont il connaît trop les stratagèmes amenant soit à une soumission impossible, soit à banaliser la violence, soit à des impasses du débat enferré dans des logiques de mort.

Dans l'histoire de la philosophie, pour Machiavel la ruse du renard est associée à la force du lion. La ruse sert la force. Le Prince est prêt à tous les stratagèmes pour garder la *fortune*. Hegel parle, quant à lui de la *ruse de la raison* dans l'histoire confrontée aux intérêts particuliers guidés par des passions⁵⁰. Face au déterminisme des passions dans des moments de l'histoire, dans la dialectique entre passion et raison, la raison idéaliste de Hegel qui domine le monde sort gagnante dans l'histoire. Les incohérences, le chaos cède devant la raison de l'Universel. La dialectique idéaliste hégélienne trouve ses limites face à une philosophie de l'histoire de la linéarité du temps (alors qu'avec Walter Benjamin et d'autres références, elle pourrait s'inspirer d'autres approches du temps (un passé peut devenir futur) du progrès infini qui a conduit à la totalité destructrice, alors que l'histoire du capitalisme et du XXe siècle a amené d'autres philosophes à interroger la domination guerrière totale et aussi la philosophie de l'histoire dominante. Marx renverse la dialectique hégélienne pour renverser l'idéalisme en matérialisme dialectique sans parvenir à dépasser un certain positivisme de l'illimité. Que vaut la ruse de l'esprit hégélienne, l'optimisme de Marx face à violence extrême qui est destruction et non progrès, se demande Balibar en lisant les philosophies tragiques de Auschwitz et Hiroshima (Ecole de Francfort, Arendt, Benjamin, Anders, etc.) ?

⁵⁰ « L'intérêt particulier de la passion est donc inséparable de l'affirmation active de l'universel... Ce n'est pas l'idée qui s'expose au conflit, au combat et au danger ; elle se tient en arrière hors de toute attaque et de tout dommage et envoie au combat la passion pour s'y consumer. On peut appeler ruse de la raison le fait qu'elle laisse agir à sa place les passions, en sorte que c'est seulement le moyen par lequel elle parvient à l'existence qui éprouve des pertes et subit des dommages. », Hegel (1965 : 129).

Une autre figure de l'histoire grecque antique – Ulysse - enrichit l'imagination en liant la ruse à l'intelligence pour éviter la sauvagerie et la mort, fut-elle glorieuse. Ulysse est la figure de la métis grecque, littéralement, « le conseil, la ruse » dans le rapport aux autres et à la nature qui est la ruse de l'intelligence. Ulysse se définit par la ruse nous expliquent Marcel Détienne et Jean-Pierre Vernant (1974). Tout grec désirant devenir un héros est appelé à devenir guerrier en s'affrontant à la mort. En mourant au combat, il gagne son immortalité. Ulysse ne veut pas aller se battre. Il ne veut pas mourir. Il ne veut pas devenir un héros immortel. Il développe un stratagème pour tenter d'échapper à l'exigence d'aller à la guerre, de tuer, de se faire tuer. Il joue au fou et il cultive son champ avec sa herse. Ses adversaires jettent alors son fils devant sa charrue. Ulysse fait un écart pour ne pas blesser ou tuer son fils. Son stratagème est dévoilé. Il fera dix ans de guerre (Troie), ne retournera pas chez lui en tant que guerrier qui a pu éviter la mort, mais partira dans un exil mouvementé, aventureux, durant de longues années avant de revenir dans une toute autre figure que celle du héros guerrier.

Ulysse combine la ruse et l'intelligence. En quoi la ruse de l'intelligence serait-elle associée au courage dans le contexte historique chez le philosophe contemporain ? Reconnaître la finitude de la naissance et de la mortalité face à l'ivresse de la liberté infinie, illimitée, exige à la fois la ruse et le courage tragique pour imaginer, penser un changement radical de la manière d'envisager le pouvoir, donc la philosophie et la politique. En bref, Il est possible d'envisager aussi la démarche philosophique de Balibar en terme de courage et de ruse d'un nouvel Ulysse, impliquant de conjuguer la ruse avec l'engagement soucieux de s'inscrire dans une condition humaine privilégiant la vie sans dénier les transformations des questions de mortalité et de la finitude dans la modernité capitaliste.

Le courage de civiliser la révolution et de civiliser la philosophie

Le courage et la ruse visent à *civiliser la révolution* et à *civiliser l'Etat*, écrit Balibar. On peut ajouter, *civiliser la philosophie*. Il donne à Balibar la force de poursuivre une préoccupation inscrite à la fois dans l'histoire du communisme, des révolutions au sens large, la genèse, la rupture, les tragédies du XXe siècle pour continuer à penser le pouvoir et la violence en rapport avec la révolution, le communisme (pas le communisme d'Etat, ni l'objet de vérité d'une avant-garde⁵¹, d'un parti chef et producteur de la révolution)⁵² ses difficultés, ses conditions de possibilité, passées, présentes, futures liées aux conditions actuelles de possibilité de la politique et de la philosophie. En d'autres termes, impossible de faire de la politique et de la philosophie sans prendre en charge les XIXe et XXe siècles tragiques, leur longue genèse, leurs traces, leurs suites. La situation actuelle du monde ne rassure pas sur la possibilité de « s'en sortir ». Balibar refuse le spectre eschatologique de la catastrophe qui hante le discours révolutionnaire allant jusqu'à la fin de l'histoire. Le travail de citoyenneté insurrectionnel « vise à nommer, à faire voir intellectuellement la nécessité et le risque intrinsèquement associé à l'action politique, hors desquels il n'y a que conformisme ou barbarie (et plus généralement l'un et l'autre), pour faire en sorte que l'effort individuel et collectif qui tend au changement (son conatus propre) ne conduise pas, une fois de plus, à la reproduction des mêmes catastrophes » (Balibar 2010 : 15-16).

⁵¹ Je ne m'arrête pas ici à la position de Balibar concernant le rôle des philosophes dans une capacité à lire, à interpréter ce qui arrive, (Balibar 2012), au rôle prééminent qu'il accorde à l'écrit par rapport à l'oral par exemple qu'on peut mettre en rapport avec la construction démocratique du savoir.

⁵² Il propose même de changer de nom, de trouver un nouveau nom (Balibar 2012).

Son propos contient aussi l'exigence de fait de « civiliser la philosophie », en bref⁵³, qu'elle ait le courage d'affronter la violence, de la penser y compris dans ses formes extrêmes. Elle est inédite, complexe, tragique et les pratiques philosophiques incluent l'analyse de leurs propres formes de pratique de la violence dans le domaine philosophique (aval de systèmes autoritaires, dictatoriaux, des hiérarchies coloniales, d'élitisme, de classe, de sexe, de race, etc).

Tenir le fil de la révolution depuis le bord de l'abîme du XXe siècle, et des incertitudes du XXIe siècle implique du courage, de la prudence, de la constance, de la fidélité à un projet et aussi de rudes débats avec des adversaires. Il nous renseigne sur le travail, l'invention philosophique aujourd'hui. Un programme philosophique et politique ne peut plus faire l'économie de la tragédie non seulement individuelle (mortalité), mais collective (extermination de masse). Après d'autres intellectuels (Weber, Arendt, Weil, etc.), Balibar écrit que la politique est tragique. La question n'est pas de dissocier, mais d'articuler le travail théorique de connaissance, l'éthique politique et l'agir politique. L'éthique politique ne se réduit pas à une posture ingénue ou à une simple morale de circonstance. Le relativisme, l'utilitarisme, le pragmatisme ou alors des discours, des idéaux absolutistes (plus jamais ça, non violence, radicalisation conduisent à la force plutôt qu'à la puissance, à la violence extrême, comme il l'explique à Françoise Héritier (1995)). Elles montrent leurs limites. Balibar ne s'inscrit pas dans ces positions. L'objet de la révolution dépend des inventions pas à pas, dans l'incertitude, d'une nouvelle articulation entre violence et politique. Nous verrons (deuxième article) ce qu'il implique dans la manière de concevoir la dialectique entre violence extrême et anti-violence pas réductible à la contreviolence ou à la non-violence.

En synthèse, si j'ai appris quelque chose du philosophe, c'est qu'il a bien identifié « l'inquiétude » (mot qu'il met entre parenthèse comme pour s'en distancer) du travail de penser sans assurance, en prenant le risque de perdre, de se perdre, toujours en train de recommencer, de complexifier. « Un auteur n'écrit jamais deux fois le même texte » (Balibar, 2001, 17). C'est aussi sa capacité à ajuster les exigences de la raison à la singularité historique des situations dont on imagine qu'il a trouvé la source dans l'œuvre de Spinoza, Gramsci, Luxemburg (2013) pour complexifier et renouveler sa lecture de Marx.

7. REVOLUTIONNER QUELLE REVOLUTION ?

Ne pas cesser de penser l'épopée de la révolution des temps modernes après la révolution française et les révolutions du XXe siècle, comme le fait Balibar, c'est postuler que son spectre se lit aussi dans les nuages du météorologue russe dévoilant des abîmes de terreur du XXe siècle (Rollin 2014) s'ajoutant à d'autres abîmes sans fond, sans fin (génocide colonial de Namibie, génocide arménien, solution « finale », Hiroshima...), qu'elle inscrit une nouvelle approche du temps où le passé peut devenir futur. Il le devient sous nos yeux sous de multiples formes. A partir de là, sans céder au vertige et à la peur, il s'agit de comprendre l'originalité de sa démarche, ses enjeux théoriques et pratiques. Avec le travail de deuil, l'espérance dans le présent, pour le futur est à ce prix.

Le mot révolution est polysémique. Il désigne des tentatives de reprise du débat sur la révolution après l'échec du communisme dans des expériences précises (Russie, Hongrie, Cuba, notamment). Il désigne aussi des expériences de fondation, de nouveaux

⁵³ Je reprends ce point dans le deuxième article écrit en lien avec le colloque d'Istanbul.

commencements, d'événements sur les nombreuses places publiques de la planète (Chine, Brésil, Afrique du nord, Turquie, Tunisie, etc.), et aussi des révolutions conservatrices, ultra-conservatrices, voire fondamentalistes. La révolution est une expérience historique à chaque fois inédite. Elle est une croyance soumise à l'examen critique.

Retenons d'emblée la réflexion insistante, entêtante, obsessionnelle, qu'il formule par exemple, au *Nouvel Observateur* le 11.10.2011 sur une aporie de l'engagement, de la pratique politique. Elle ne se résume pas à un simple paradoxe, ni à une voie sans issue. Elle concerne l'éthique politique dans l'engagement de toute action insurrectionnelle. Elle évoque la dialectique dans l'agir : «S'il existe une éthique politique, c'est celle qui consiste à se révolter avec la conscience absolue et tragique que l'insurrection comporte toujours le risque de l'esclavage. Et en se rappelant que ne rien faire, c'est l'assurance de la servitude, de l'abjection, de la décadence et de la violence institutionnelle - avec ça, on a notre société ». Donc, le risque du pouvoir est majeur mais il impossible d'y échapper dès lors qu'on s'engage à sa place pour construire un rapport au monde possible.

Dans le même entretien, quand il s'exprime sur l'insurrection, il interpelle ses vieux camarades en insistant sur le caractère tragique de l'insurrection et de la politique : «dès que l'insurrection se transforme en institution, c'est la trahison absolue ». Et d'énumérer... Rancière, pour qui la «politique» finit toujours en «police»; Badiou, dont «l'événement» se dégrade en «simulacre»; ou encore Negri, chez qui le pouvoir politique «constitué» écrase la masse «constituante». Or, pour lui, cette opposition est une erreur, car «dans toute institution, il y a la possibilité d'une insurrection». Simple désaccord politique sur le thème classique *réformisme ou révolution?* lui demande encore le journaliste? Non, car le problème est au coeur du projet philosophique et politique de Balibar dans les années 1990-2010. Son projet vient de franchir une nouvelle étape en prenant la forme de trois ouvrages publiés en quelques mois, dont chacun aborde un champ philosophique : *La Proposition de l'égaliberté*, reprend ses grandes thèses de philosophie politique. *Violence et Civilité*, est une réflexion sur l'éthique politique à partir d'une réflexion sur la violence extrême et l'anti-violence. *Citoyen sujet*, se présente comme un essai « d'anthropologie philosophique, c'est-à-dire une compréhension globale de l'homme tel qu'il vit⁵⁴ ».

La révolution est-elle encore une « hypothèse communiste » (Badiou, 2008), une nouvelle « aspiration communiste » (Tosel 2013) ou encore « une culture pour le futur » (Tosel 2014)? L'évaluation critique de l'histoire communiste (qu'il ait été d'Etat ou dans d'autres expériences historiques de guerrilla, de conseils, ou encore de guerres civiles, par exemple) et la prise en compte des questions nouvelles formulées par des mouvements sociaux actuels (féminisme, écologie, anti-coloniales, anti-impérialisme, minorités, peuples⁵⁵, guerre et paix, etc.) manque pour l'envisager. Balibar ajoute à la longue liste d'interrogations suscitées par les expériences historiques, la question centrale du rapport intrinsèque entre pouvoir, violence extrême et civilité (catégorie non de synthèse, mais de disjonction servant à montrer ce qui manque, écrit André Tosel, 2014a). Le temps des révolutions n'est pas passé (2010 : 158). La révolution est *permanente* pour Balibar comme elle l'a été pour Luxemburg. Elle se vit dans le cadre d'une nouvelle situation tragique de la planète. Loin d'être un modèle unique, le concept est pluriel, inédit, expérimental. Sans assurance de

⁵⁴ « Des trois ouvrages cités c'est l'ouvrage le plus novateur, celui qui marque l'inflexion la plus nette », écrit le journaliste dans le même entretien de 2011.

⁵⁵ Par exemple, les 35 millions de Kurdes fragmentés dans quatre pays, avec le redécoupage des frontières.

pouvoir convertir la violence extrême en anti-violence. La question est ouverte. Le risque est tragique. Impossible de l'éviter.

Pour le philosophe, en bref, sans reprendre le fil du concept concept (révolution) dans l'ensemble de son œuvre disponible, en se limitant à son livre *Violence et civilité*, la révolution peut être comprise comme une forme d'action de civilité d'en bas et d'en haut, d'anti-violence dans une pratique d'extension radicale de la citoyenneté, enrichie par sa transformation en civilité. Elle est inscrite dans l'égalité en intégrant dans l'approche du pouvoir, l'apartheid généralisé, l'exterminisme, le mal-être du citoyen-sujet de la modernité capitaliste (Balibar, 2011). Il prend en compte les critiques de Luxemburg à Lénine (refus de suspension des droits de l'homme ; articulation entre spontanéisme et démocratie représentative).

La révolution est devenue un phénomène politique central dans l'action, la théorie politique, depuis que la qualité de la violence a radicalement changé.

La révolution n'est plus un concept unique se traduisant dans des stratégies de prise de pouvoir avec le spectre inquiétant des guerres civiles prises dans le cercle de la violence extrême. Sa démarche n'est en aucun cas assimilable au désenchantement avec l'impuissance de sortir de la guerre⁵⁶ (Alexievitch 2014), de la finir (Scahill 2014). Elle n'est pas assimilable à l'invention d'une nouvelle utopie messianique, au glissement dans le réformisme, à des stratagèmes de tromperie ou à la peur de s'engager, de prendre des risques dans l'action. La condition humaine, l'époque, la situation sont tragiques. Un tel dépassement/déplacement, une telle conversion de la violence en civilité appelle l'élaboration d'une nouvelle définition de la politique, d'une nouvelle théorie politique, d'un renouvellement radical de la fonction philosophique, de ses outils, de ses démarches. Le fil entre violence et révolution n'a pas été seulement combiné comme l'écrit Balibar (2001). Il a été rompu (Caloz-Tschopp, 2011b : 77-99). Un nouveau tissage dialectique se cherche aux limites de l'illimité. C'est une contrainte fondamentale pour situer les démarches, les objets (révolution, guerre, pouvoir, civilité) dans la réflexion sur la politique et la philosophie. Elle pose l'exigence de repenser radicalement le pouvoir insurrectionnel révolutionnaire, la philosophie politique, la dialectique.

Faut-il considérer que dans sa redéfinition du pouvoir et de la démarche philosophique, Balibar enrichit son courage tragique par un rôle qu'il appelle de médiateur évanouissant dans le travail philosophique se déplaçant dans le temps et l'espace pour élargir la communication, tout en mettant en cause un rapport à la violence dans le pouvoir, le travail philosophique et... la révolution?

Laissons-lui la parole à propos d'une autre face du courage qu'implique le fait de *révolutionner la philosophie*. Une sorte d'*impouvoir* du philosophe où s'ébauche un pouvoir collectif créateur de la politique que l'on ne peut s'empêcher de mettre en lien avec le modèle léniniste de la révolution. « J'ai toujours été tenté, de m'approprier la terminologie du médiateur évanouissant⁵⁷ que Frédéric Jameson a tirée d'une méditation sur les analogies

⁵⁶ « Au fond, nous sommes des guerriers. Soit nous étions en guerre, soit nous nous préparions à la faire. Nous n'avons jamais vécu autrement. C'est de là que vient notre psychologie de militaires. Même en temps de paix, tout était comme à la guerre. On battait le tambour, on déployait le drapeau... Nos cœurs bondissaient dans nos poitrines... Les gens ne se rendaient pas compte de leur esclavage et même ils l'aimaient, cet esclavage », Alexievitch, (2014 : 19) (témoignage d'un militaire communiste).

⁵⁷ Brièvement, une telle attitude prônée par Balibar qui l'emprunte à un philosophe nord-américain Frédéric Jameson pourrait aussi être interprétée comme une interrogation, un déplacement, des schèmes de la langue de la philosophie grecque qui a dominé le développement de la philosophie occidentale depuis une culture et une langue souterraine (l'hébreu). Voir à ce propos (Trigano, 2014). C'est à la fois une critique très profonde des schèmes, des langues en usage dans la philosophie, non explicitée par Balibar, un déplacement épistémologique très important et un enrichissement « interculturel ». Cette question importante mériterait d'être approfondie.

entre la pensée de Marx et celle de Max Weber comme théoriciens de la transition historique. Elle peut être interprétée comme une figure de la temporalité ou de l'historicité, mais aussi comme une figure de la spatialité, de la communication, de l'hétérotopie. Qu'est-ce qu'un médiateur évanouissant, sinon un voyageur surgissant et disparaissant à travers des frontières qui peuvent être géographiques, mais aussi culturelles ou politiques (nationales), ou encore un traducteur entre des « idiomes » émancipatoires intraduisibles et des logiques d'organisation incompatibles ? On peut encore mettre en lien, la figure du médiateur évanouissant, avec les critiques d'Edward Saïd (2014) pour qui cette formule peut être entendu comme un retrait du terrain, ce qui n'est pas le cas de Balibar, dont on peut dire qu'il élargit ses terrains d'action.

Pour parvenir à vivre une telle figure, il faut donc que le travail philosophique change de place, dans la société, l'espace, les temporalités, mais aussi qu'il change de langue, voire qu'il change de nom⁵⁸. Peut-être aussi que la révolution s'invente dans des lieux et sous des formes où on ne l'attend pas, ce qui fait qu'on ne la voit pas et « qu'on la croit disparue de la scène » (Balibar 2012). Le courage tragique se traduit dans la figure en mouvement de la révolution permanente, indéfinie, ouverte, incertaine. La scène de Balibar est devenue le monde d'aujourd'hui, lourd de tragédies dont celle, dans l'histoire récente du XXe siècle et celles qui lui succèdent, en assumant une position minoritaire, la solitude, l'incertitude qui l'accompagne.

Cinq interrogations pour continuer la recherche

Cinq questions s'imposent à l'étape de la fin d'un parcours, qu'il faudra reprendre ailleurs.

La première question concerne, l'étape franchie par Balibar à partir de l'expérience communiste, du marxisme et ses efforts pour engager des débats courageux dans ces lieux, renouveler, élargir les questionnements théoriques et politiques autour de la violence, de la violence extrême, de la civilité. En acceptant de tenir le fil de la révolution et de la violence extrême, il a franchi une étape importante, mais n'a pas inventé un nouveau paradigme pour la philosophie politique qui, il est évident, ne se limite pas à un simple rejet de Marx. Il n'est certes pas seul à engager ce débat difficile, impliquant un travail de mémoire et de deuil qui n'a pas encore pris l'ampleur souhaitable vu les défis du XXe et du XXIe siècle. Il a lui-même mis en dialogue Lénine et Gandhi pour le début du XXe siècle en ébauchant des remarques sur Rosa Luxemburg qui mériterait d'être approfondies sous l'angle de la réflexion sur la transformation de la guerre (j'y reviendrai).

Souhaitons un débat détaché de débats provinciaux aux yeux de l'espace planétaire mais inséré dans les théories minoritaires ayant l'avantage du privilège épistémologique de l'exil, entre, par exemple, un Balibar qui quitte le parti communiste français en 1981 et un Castoriadis forcé à l'exil qui quitte le parti communiste grec en 1956, le groupe *Socialisme ou Barbarie*, non tant sur le rapport au marxisme⁵⁹ dans les années 1950-1980 avec les questions internes de l'époque (positivisme de Marx, marxisme et théorie révolutionnaire, sens de la révolution, déterminisme et philosophie de l'histoire, partis et conseil, etc.), que sur les liens entre le projet d'anthropologie politique et l'ontologie politique, sur la création,

⁵⁸ Dans l'article il parle du nom « communiste ».

⁵⁹ Par exemple Castoriadis (1989 : 213-224), (1978b), (2005 : 27-65) ; (1974). Il existe d'autres articles sur le sujet par d'autres auteurs (Lefort, Morin, etc.) dans les écrits de *Socialisme ou Barbarie*.

l'autonomie, la démocratie « aux frontières », la « civilité » (Balibar) et la démocratie « radicale » (Castoriadis), la puissance de l'imagination radicale mise en rapport avec ce que disait aussi Lénine sur la démocratie et la révolution, sur le *conatus* de Spinoza, sa place dans une théorie de la révolution, de la civilité (Sittlichkeit), avec l'émergence de nouveaux mouvements sociaux et aussi de nouveaux défis (écologie, nouvelles guerres, féminisme, etc.). D'un tel débat, pourraient émerger des éléments importants pour l'élaboration d'un nouveau paradigme théorique pour continuer à *révolutionner la révolution*. Nous avons besoin de relire, de mettre en lien, avec un autre regard aujourd'hui, depuis d'autres lieux, de multiples traditions souvent minoritaires.

La deuxième question concerne le dépassement d'une dialectique déterministe pour pouvoir saisir l'émergence des révolutions, les qualifier à la lumière de l'autonomie de la création politique et les difficultés et les apories d'une telle démarche. Les expériences actuelles qui se réclament du concept de révolution sont polysémiques. Certaines expériences ébranlent la tradition révolutionnaire classique. Les logiques guerrières d'empire qu'a montré la guerre d'Irak, l'Etat islamique et la guerre qui s'étend, nous montre que le rapport entre guerre et politique (révolution) est toujours présent et qu'il n'implique pas forcément le libéralisme politique, le socialisme, le communisme, la démocratie comme imaginaire, projet permanent (Luxemburg, Castoriadis). Il met en scène un autre rapport complexe – expansion impériale, religion et politique – à une mise en cause d'acquis des révolutions libérales, socialistes, communistes, anti-coloniales, les luttes féministes, des peuples, minorités sans Etat, écologiques, etc.. et de nouveaux dangers devant de nouvelles formes de guerres illimitées, qui, si elles peuvent *commencer*, ne peuvent plus *finir*.

La troisième question, articule les questions de l'organisation et des actrices, acteurs concernant le projet de *révolutionner la révolution*. Dans la prise en compte de formes de pouvoir populaire constituants invisibilisés par les modèles révolutionnaires classiques (Salazar, 2013), l'émergence des nouveaux mouvements sociaux sur le terrain des luttes en Afghanistan, dans le Moyen Orient, en Iran, dans les pays arabes (en particulier en Tunisie), etc. les femmes, les rapports sociaux de sexe jouent un rôle que l'on pourrait qualifier d'avant-garde pour convertir la violence extrême en anti-violence, en civilité positive. Elles sont bien plus qu'un symptôme pour évaluer une révolution. Elles sont le lieu central de cristallisation politique d'une contradiction majeure, et des actrices politiques révolutionnaires de premier plan qui redéfinissent le pouvoir, l'organisation, l'articulation entre les mouvements sociaux, les partis, les syndicats, les Etats. Les exemples sont très nombreux. Citons le rôle prioritaire des mouvements féministes dans les nouveaux mouvements sociaux (en Turquie, Irak, Afghanistan, Tunisie, Chine, etc.). Le fait que parmi les combattants kurdes en Irak, on trouve de nombreuses femmes, qui montrent un visage différent de la révolution aux combattants djihadistes⁶⁰. Jusqu'à quel point les chercheurs, les philosophes politiques ont-ils intégré la place, le rôle des femmes, des féministes d'aujourd'hui ?⁶¹ On constate que dans *Violence et Civilité*, Balibar cite Rosa Luxemburg (sans reprendre son travail sur l'impérialisme et la guerre), Hannah Arendt, Simone Weil, et

⁶⁰ Est-ce une tactique du PKK (qui dans les listes municipales en Turquie a systématiquement intégré des femmes) qui tente d'assimiler les féministes à une logique de parti, pour contrôler les nouveaux mouvements sociaux, ou est-ce pour effrayer les combattant djihadistes, qui, s'ils tuent une femme ne vont pas au paradis (argument qui circule dans les médias).

⁶¹ Autre exemple. Un chercheur en Afghanistan revient en disant qu'il a pu parler avec tout le monde. Il n'a juste pas interrogé une seule femme ! Dans un voyage touristique au Pakistan en 2000, en trois semaines, je n'ai pu parler à aucune femme. Elles étaient les grandes invisibles (sauf dans une vallée contrôlée par l'Aga Khan).

ne cite pas les nouvelles féministes matérialistes françaises, européennes, de la décolonisation, américaines (à part Judith Butler)⁶².

La quatrième question concerne la démarche de penser, décrire, d'écrire des faits, d'agir concernant des formes de violence extrême qui ont éclaté au XXe siècle, avec l'enchaînement des génocides (génocide colonial de Namibie, arménien, juif et tzigane), avec la mise en œuvre concrète, d'une philosophie d'Etat pratiquée, organisée à grande échelle dans un rapport de pouvoir qualifié par le pouvoir lui-même de *Global-Final Lösung* (Solution finale), *Vernichtung*, (néantisation). Jean-Pierre Faye, Karl Kraus, Victor Klemperer nous ont rendu attentifs à l'importance des mots, de la rhétorique de la propagande nazie et des difficultés pour le langage et la pensée. Une telle réalité échappe à une conceptualisation générale, globalisante ou même à des concepts empruntés à d'autres domaines (science politique, économique politique, théologie, philosophie politique, métaphysique, etc.), tentation de la philosophie, qui risquerait de réduire l'extrême gravité d'une invention historique d'extermination de masse ainsi réduite à du connu⁶³. La réalité est emprisonnée dans des schèmes inadéquats, elle devient abstraite, insaisissable, en fait *essentialisée*. Par ailleurs, de tels faits ont-ils un lien et de quelle sorte avec la guerre « totale » où doivent-ils être considérés en eux-mêmes pour dégager des caractères de la guerre totale? Quels sont les rapports entre ces faits historiques, leurs suites dans d'autres génocides au long de la deuxième moitié du XXe siècle et même les nouvelles formes de guerre au XXIe siècle ? Ces questions ouvrent des abîmes qui dépassent la raison instituée (y compris philosophique), avec le risque de la sidération perverse (cas des Bienveillantes par exemple). Qu'est-ce que la philosophie peut réellement faire quand elle se confronte à un objet d'histoire et d'actualité de l'ordre de la violence extrême ? La philosophie a besoin d'une nouvelle philosophie de l'histoire et des historiens pour situer les faits précis, concrets (Hilberg, Friedländer pour le génocide juif), elle a besoin de l'apport des sciences sociales, de s'effacer devant des témoins et aussi des artistes. Une phénoménologie de la violence extrême – fait de l'Etat, n'excluant pas les autres institutions, acteurs dont ceux de la révolution – exige d'être ancrée dans l'histoire précise, d'être différentielle, d'établir des typologies, de saisir des spécificités, de travailler avec les témoins, des chercheurs, des artistes qui participent au processus de métamorphose et d'élaboration mais dans quel rapport avec les témoins et avec d'autres ? Comment la philosophie échappe à des formes de dénis insidieux ? Le champ philosophique peut se poser les mêmes questions concrètes que d'autres champs de pratiques (médecine, droit, anthropologie, science, médias, etc.) : quels sont les dispositifs, les outils, les maillons complexes dans la pratique philosophique des décideurs et des exécuteurs de choix philosophiques?

La cinquième question, au-delà du débat weberien entre l'éthique de la conviction et de la responsabilité qui montre ses limites face aux formes de violence extrême du XXe siècle,

⁶² Il me manque du temps pour faire une analyse serrée du livre (2010) et des autres écrits. Cela reste à faire.

⁶³ Une des démarches critiques nécessaires en philosophie (en particulier quand elle s'occupe de violence extrême) et de tout discours est de situer historiquement les textes dans leurs contextes, les rapports de pouvoir, les schèmes dominants explicatifs (ex. la qualification de l'extermination en terme de « fabrication industrielle de cadavre » qui provient de Heidegger et de sa vision particulière de la technique, laisse comprendre que l'essence d'Auschwitz ce serait la « technique », ce qui est très réducteur. De plus elle efface l'importance des travaux sur l'étape du capitalisme après la colonisation, de l'impérialisme au XXe siècle impliquant l'extermination de masse ; au XXe siècle, on ne se trouvait plus (seulement) - dans les zones dominantes -, à l'étape du capitalisme industriel décrit par Marx, où l'accent dans la description est alors mis sur la technique, le rapport au temps, la gestion productiviste des cadavres, etc. et non sur le fait historique situé au XXe siècle et son sens au moment où il se déroule et aujourd'hui). La démarche critique implique encore de situer l'état du savoir de l'auteur sur les faits qu'il évoque et depuis où il les évoque, pour identifier les limites d'une démarche et développer la recherche (ex. la non distinction par Arendt des camps de concentration et d'extermination a tenu au fait des informations qui étaient à sa disposition, ce qui implique de dépasser une démarche de paradoxe qu'elle utilise pour tenter de décrire un fait nouveau pour lesquels elle n'a ni les outils, ni les faits disponibles).

m'est inspirée par une transversalité entre le cas de Heidegger⁶⁴, de Carl Schmitt, celui de Marx, (on peut allonger la liste) et de toute œuvre de philosophie politique, des sciences sociales et sur la révolution. Est-il encore possible aujourd'hui de se limiter à opposer la philosophie et la morale⁶⁵, d'accepter un tel dédoublement pour évaluer des pratiques et des œuvres philosophiques, de droit (Rigaux, sans date), etc. qui ont joué un rôle majeur au XXe siècle ? De quoi la philosophie se protège en instaurant un binôme simpliste, un tel clivage ? Pourquoi n'aurait-elle pas été aussi contaminée dans ses démarches, positions, concepts, schèmes de pensée par l'invention impérialiste totalitaire ? Les philosophes seraient-ils maîtres de leurs pulsions et a-prioris idéologiques alors que tous les humains en seraient esclaves ? En reprenant la vieille question de Platon du rapport entre ontologie et éthique, un choix philosophique véritable, pour tout auteur, toute démarche et œuvre philosophique, peut consister à repenser le rapport de la vérité, non tant avec une éthique de la conviction qu'avec une nouvelle éthique de la responsabilité face à l'illimité étroitement liée à l'histoire, à la pratique et création philosophique (vérité, justice), à l'exigence d'un travail collectif avec les sciences sociales, humaines, les témoins. *Révolutionner la philosophie* impliquerait alors le courage tragique de prendre sur soi, d'explicité les données, arguments, démarche, position, de la question de la violence extrême et de ne plus la dénier, la banaliser et de reformuler – non des rapports à deux termes (philosophie et morale) mais les *rapports de pouvoir matériels, concrets* (place, intérêts, pénétration d'idéologies, de passions, etc.) dans des liens ambigus, complexes entre la pensée et l'action, entre l'ontologie social-historique et l'éthique politique de la responsabilité en intégrant la genèse, l'histoire du XXe siècle et les faits matériels du XXIe siècle. Des mouvements sociaux posent ces questions dans leurs pratiques concrètes et la construction de savoirs minoritaires. Pour échapper au danger d'abstraction, d'essentialisation⁶⁶, de naturalisation, il nous faut *voir, entendre* ce qu'ils inventent après le XXe siècle des guerres et des révolutions et traduire leurs questions, leurs démarches pour enrichir les questionnements, la démarche de la philosophie politique, une dialectique ouverte intégrant l'ontologie social-historique, l'épistémologie et l'éthique politique. La question concerne le projet d'anthropologie politique de Balibar, en le dépassant. Elle est un de ses prolongements explicites, accompagnant l'exigence d'une nouvelle philosophie politique de la connaissance et de la politique.

CONCLUSION

Comment vivons-nous le présent et nous orientons-nous dans le futur demande Appadurai (2013) ? Dans l'inachevé, l'incomplétude, la complexité où se meut le conatus d'émancipation répond Balibar s'appuyant sur Spinoza (2001, 6). Devant l'incertitude abyssale, la tragédie est double, vaste : mortalité individuelle, mortalité de masse qui engage la survie du genre humain et de la planète. La finitude face à la force illimitée est devenue une question individuelle et collective du genre humain. Elle en appelle à une nouvelle

⁶⁴ En ce moment le débat continue à l'occasion de la publication des *Cahiers noirs* et aussi des développements de la recherche critique sur son œuvre qui s'internationalise tout en ayant de la difficulté à avoir réellement lieu en France notamment pour remettre en cause certaines formes d'hégémonie théorique dans la philosophie. On assiste par ailleurs à une nouvelle étape et à un nouvel élargissement de d'internationalisation du débat qui ne porte plus seulement sur les positions de Heidegger (Rectorat, inscription au parti nazi, etc.) mais à l'analyse approfondie de sa philosophie et à ce qui en résulte pour la pratique philosophique elle-même.

⁶⁵ Voir à ce propos notamment, le documentaire de Virginie Linhart et Benoit Peeters sur Jacques Derrida diffusé sur Arte le 8.10.2014.

⁶⁶ Je pense ici à certains discours philosophiques actuels sur la migration qui plaquent des concepts en ne s'attachant pas aux conditions matérielles concrètes de l'exercice du pouvoir des Etats sécuritaires (dispositifs, outils, discours, etc.). Se protéger de telles démarches implique de travailler en étroite relation avec les migrants, les historiens, les sciences sociales, les mouvements sociaux, accorder une attention particulière aux théories minoritaires, ce qui implique une transformation radicale de la construction et de la division des savoirs... et de la pratique philosophique.

anthropologie politique⁶⁷ articulée à une éthique politique dans la philosophie et la politique. Comment, dans un tel cadre nous orientons-nous, sauvegardons-nous la capacité à aspirer à une révolution que l'on ne pourra nommer *qu'après-coup* ? Balibar dégage une manière d'envisager la finitude face à l'infinitude, la limite face à l'illimité de la violence extrême constitutive du pouvoir et donc de la révolution. A partir de son travail, nous apprenons à dégager des difficultés, à prendre en charge une aporie toujours ouverte du travail intellectuel et civique de notre temps. Le courage tragique de *révolutionner la révolution* implique de prendre acte de l'invention du pouvoir et de la guerre totale après une longue gestation et des effets en retour, de rompre avec la tradition guerrière du pouvoir, de la politique et de la révolution sans dénier l'existence de la violence devenue extrême, de mettre en cause le conformisme dominant, pour pouvoir imaginer à quelles radicalités nouvelles appelle la situation complexe du monde d'aujourd'hui.

On imagine Balibar relisant *L'Odyssée*, *L'Illiade*⁶⁸, après s'être plongé dans *Guerre et Paix* de Tolstoï, peut-être avoir lu, *La supplication* (sur Tchernobyl (1998), *La fin de l'homme rouge ou le temps du désenchantement* (2014) de Slevana Alexievitch, ou encore, *El despartar de los cuervos* de Javier Rebolledo sur le terrorisme d'Etat en Chili (2013), *Dirty Wars* de Jeremy Scahill (2014), le rapport étasunien sur la torture de la CIA, après le *Patriot Act* de 2001 entre 2002 et 2009, ou encore, après l'étude sociologique de Fals Borda (1962) sur la « guerre permanente », après le roman de réalisme magique, *Cents ans de solitude* de Garcia Marquez, avoir parcouru les romans colombiens des années 1980 où le réalisme plonge entre paramilitaires, drogue, violence extrême dans les massacres de paysans. Après avoir fait un détour sur *L'art français de la guerre* (Jenni, 2011) et aussi dans la science fiction du *no future*. Haine de la démocratie (Rancière 2005) et haine de la pensée vont de pair. Complexifier la démocratie aux frontières de la démocratie (Balibar, 1992). Complexifier la haine. Retourner la force, la convertir en puissance, la traduire... en révolution démocratique permanente⁶⁹.

L'étude de cas d'un philosophe au tournant du XXe et du XXIe siècle nous apprend que la complexité n'est pas l'immobilisme, que l'insavoir n'est pas l'impuissance, que la théorie est appelée à se réinventer, que le courage implique de devenir *évanescant*, que la ruse de la soustraction permet de surcroît l'ouverture⁷⁰. Loin d'être réduite à de la tromperie, à un stratagème de la force cachée, elle peut être inventive. Sa démarche dégage une pratique possible pour esquiver la violence extrême sans la banaliser en ne déniait pas son illimitation incompressible appelant à trouver de nouvelles manières de penser les limites, leur envers obscur appelant à ne pas dénier l'inhumain dans l'humain. Le courage implique la prise de risque de vivre de la condition humaine tragique, de l'engagement incertain aussi. Sa position théorique, épistémologique, n'est pas facile à cerner, à décrire, à intégrer. Elle déroute au sens fort du terme. Peut-être à cause du travail de deuil abyssal intégrant le

⁶⁷ Notons que Balibar dans ce livre, ne théorise pas le rapport homme-nature en le mettant en lien avec la violence « extrême ». Notons aussi qu'en France, le fait que 70% de l'énergie soit nucléaire, n'a pas (encore ?) produit de manifestations d'envergure sur ce terrain. Ces deux faits sont-ils disjoints ?

⁶⁸ Du temps des guerres d'Irak, l'entourage, *L'Illiade* été un texte de référence pour les présidents Bush (père, fils). Par contre *L'Odyssée* n'a pas eu le même statut.

⁶⁹ Au moment où j'écris, le parti de l'Union démocratique du centre (UDC) de Suisse (30% de l'électorat) annonce qu'il lance une initiative de plus, après plusieurs initiatives anti-étrangers pour que le droit « suisse » soit souverain par rapport au droit international (problème intéressant de « convertibilité et de débat « démocratique »). Voir aussi un article à propos de l'initiative ECOPOP (Caloz-Tschopp, 2014) sur le site exil-ciph.com

⁷⁰ Très brièvement, une telle attitude prônée par Balibar qui l'emprunte à un philosophe nord-américain peut aussi être interprétée comme une interrogation, un déplacement, un enrichissement « interculturel » des schèmes de la langue de la philosophie grecque qui a dominé le développement de la philosophie depuis une culture et une langue souterraine (l'hébreu). Voir à ce propos (Trigano, 2014).

passé, l'avenir dans lequel elle nous engage. L'horizon se dégage... *après-coup*. On parcourt de nouvelles voies dans le labyrinthe pour entrer dans un nouveau rapport passé-présent-avenir.

En suivant la démarche de Balibar, on peut conclure qu'avec la démarche de *révolutionner la révolution* inscrite dans un horizon tragique, il a ouvert la boîte de pandore de la violence extrême fait des humains, nous invitant à une analyse critique des peurs (hiérarchiser, évaluer, mesurer le rôle des médias), un travail de deuil de la toute-puissance humaine rêvant d'illimité, en formulant à sa manière la question de la responsabilité dans l'action politique, philosophique, scientifique, sans faire une théorie explicite sur ce sujet.

Pour Balibar, la révolution n'est pas un *trésor perdu* comme l'explique Arendt dans *La crise de la culture*. Ce n'est pas non plus la fuite, le retrait devant l'innovation à la fois destructrice et créatrice. C'est la démarche d'analyse permanente, incertaine des pratiques de pouvoir (domination, action) dans un temps déplacé, l'espace planétaire, en s'y engageant, comme n'importe quel humain, en gardant présent le risque abyssal que contient son double visage tragique. Dans l'après-coup comment la révolution polysémique sera-elle nommée⁷¹ quand elle refuse l'auto-destruction et parie sur l'espoir, par qui, avec quelles difficultés et pour quels enjeux ? L'aporie et le risque subsistent. *Révolutionner la révolution, révolutionner la philosophie* contribue à dégager un nouvel imaginaire, de nouvelles possibilités d'agir, de nouveaux horizons pour la politique et la philosophie.

Genève, septembre 2014.

Éléments bibliographiques

Akmatova Anna, *Requiem. Poème sans héros et autres poèmes*, Paris, Poésie/Gallimard, 2007.

Alexievitch Svetlana, *La Fin de l'homme rouge ou le temps du désenchantement*, Paris, Actes Sud, 2014.

° *La supplication*, Paris, J'ai lu, 1997.

Amiel Anne, « Expérience et conceptualisation (Hannah Arendt). Comment se pensent les révolutions ? Comment les penser ? », in Caloz-Tschopp Marie-Claire (dir.), *Penser pour résister. Colère, courage et création politique*, Paris, l'Harmattan, 2011, p. 47-63.

° *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et Jugement*, Paris, PUF, 2001.

Anders Günther, *La violence : oui ou non. Une discussion nécessaire*, Paris, Fario, 2014.

Appadurai, Arjan, *Condition de l'homme global*, Paris, Payot, 2013.

Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Points-poche, 1995.

° *La vie de l'esprit. La pensée*, I, Paris, PUF, 1981, 95.

° *Essai sur la révolution*, (*On Revolution*, N.Y., Viking Presse, 1963), Paris, Tel-Gallimard, 1967.

° « L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente », *Cahiers de philosophie*, no. 4, automne, 1987, 25-26.

Audoin-Rouzeau, Stéphane, *14-18. Retrouver la guerre*, avec Annette Becker, Paris, Gallimard, 2000.

Bauman Zygmunt, *Modernité et holocauste*, Paris, La Fabrique, 2002 (réédition éd. Complexe, 2009).

Badiou Alain, « L'hypothèse communiste », Paris, *Lignes*, 2008.

Balibar Etienne, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte (poche), 2014.

⁷¹ « Une des manières de dater la naissance véritable d'un phénomène historique aussi général que celui de la Révolution... consiste, bien sûr à découvrir à quel moment le nom qui désormais va rester attaché à la chose apparaît pour la première fois. Toute apparition rend un nouveau mot soit inventé ou bien qu'on ait recours à un mot existant déjà auquel l'on donnera une acception entière nouvelle. Le chose est doublement vraie en politique où la parole règne, souveraine » (Arendt 1967 : 47). Quelques pages plus loin Arendt rappelle la phrase historique au soir du 14 juillet 1989 : Le Roi s'écrie : « C'est une révolte » et Liancourt le corrige : « Non, Sire, c'est une révolution ». Arendt précise : dans l'usage du mot révolution « l'accent est mis sur l'irrésistibilité du mouvement au détriment de l'inéluctable mouvement rotatoire, cyclique » (Arendt, 1967 : 65).

- ° « Les questions du communisme », Exposé présenté le 15 octobre 2011 au Colloque international « Communism, A New Beginning ? », organisé par les éditions Verso à Cooper Union, New York. Version française adaptée et corrigée, Paris, CIEPFC, 20.11.2012, internet.
- ° *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.
- ° « Le moment messianique de Marx », *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, 243-265.
- ° « Les hommes, les armées, les peuples : Tolstoï et le sujet de la guerre », *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, p.295-315.
- ° *Violence et civilité. Welles Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.
- ° *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, (1993) 2001.
- ° *Identité et Différence. Le chapitre II, XXVII de L'Essay concerning Human Understanding de Locke. L'invention de la conscience, trad., introd. et commentaire*, Paris, Le Seuil, 1998.
- ° *La crainte des masses. Politique avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.
- ° (dir. avec Bertrand Ogilvie), *Violence et Politique*, *Revue Lignes* no. 25, 1995.
- ° « Violence et Politique. Quelques questions », in Marie-Louis Mallet (dir.), *Le passage des frontières. Autour de l'œuvre de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1994, p. 203-210.
- ° « Qu'est-ce qu'une frontière ? », Caloz-Tschopp Marie-Claire, Clévenot Axel, Tschopp Maria-Pia, *Asile – Violence – Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*, co-éd. Université de Genève, *Groupe de Genève, Violence et Droit d'asile en Europe*, Genève, 1994.
- ° *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992.
- ° *Ecrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991.
- ° *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.
- Benjamin Walter, *Sur le concept d'histoire*, IX, 1940, Gallimard, Folio/Essai, 2000.
- Binoche Bertrand, « La théorie, la pratique et la révolution », Centre Sèvres, *Archives de Philosophie* no. 4, tome 68, pp. 559-572, ISSN 0003-9632. Article disponible en ligne, sur le site Cairn <http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2005-4-page-559.htm>
- Borda Fals et al. *La Violencia en Colombia*, Bogota, 2005 (1962), éd. Taurus.
- Bleger José, *Symbiose et ambiguïté*, Paris, Dunod, 1981. Edition en anglais en 2013.
- Bronner Gérard, *La planète des hommes. Réanchanter le risque*, Paris, PUF, 2014.
- Caloz-Tschopp Marie-Claire (éd.), *Violence, Politique et Civilité aujourd'hui. La Turquie aux prises avec ses tourments*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- Caloz-Tschopp Marie-Claire, *ECHO-POP. Mouvements sociaux, globalisation, création politique*, Genève, novembre 2014. Site : exil-ciph.com
- Caloz-Tschopp Marie-Claire, Veloso Bermedo Teresa (dir.), *Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet. Exilio, Apropiacion, Violencia* (vol. I, 460 p.), *Racismo/Sexismo, Esencializacion/naturalizacion, Consentimiento* (vol. II, 415 p.), Concepcion, Chili, ed. Escarapage, 2012b.
- ° Caloz-Tschopp Marie-Claire, « Globalization, development, resistance of utopian dreams to the praxis of dystopian utopia », in Bagchi Barnita, *The Politics of the Impossible*, ed. SAGE (Delhi, London, Thousand Oaks, chap. XII, 2012.
- ° *Colère, Courage et Création politique. La théorie politique en action*, Paris, l'Harmattan, 2011.
- ° « Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution au XXe siècle », in Stéfanie Prezioso, David Chevolet (éds), *L'heure des brasiers. Violence et révolution au 20e siècle*, Lausanne, Ed. d'En Bas, 2011b, p. 77-99.
- ° *Les Sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne, éd. Payot, 2000.
- Castoriadis C., *Quelle démocratie*, tome 1 et 2, Paris, éd. du Sandre, 2013.
- ° *Thucydide, la force et le droit*, Paris, Seuil, 2011.
- ° « L'idée de révolution a-t-elle encore un sens ? », *Le Débat* no. 38, novembre-décembre 1989, 213-234.

- ° Tome 1: Recommencer la révolution, 1963, 155-163 ; Poste-face à « Recommencer la révolution, 1963, 1974, et lettre, 155-163 ; La praxis et les racines du projet révolutionnaire, 1965, 217-249.
- ° « Préface, in *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978a, 7-8.
- ° « De la langue de bois à la langue de caoutchouc », *Libre* no. 6, 1978b.
- ° « Pourquoi je ne suis plus marxiste », *Une société à la dérive*, Paris, Seuil, (1974), 2005, 27-65.
- ° *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 (première partie).
- Dantec Maurice, *Les résidents*, Paris, Inculte, 2014.
- Dardot Pierre, Laval Christian, *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012.
- Détienne Marcel, Vernant Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence, la métis des Grecs*, Paris, éd. Flammarion, 1974.
- Debray Régis, *Que reste-t-il de l'Occident ?* Paris, Grasset, 2014.
- Descartes, *Les Passions de l'âme*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953, art. 171.
- Friedländer Saül, *Les années d'extermination (L'Allemagne nazie et les Juifs 1939-1945)*, Paris, Seuil (voir l'ensemble de ses travaux).
- George Suzanne, *Cette fois en finir avec la démocratie. Le rapport Lugano II*, Paris, éd. du Seuil, 2012.
- Guillaumin Colette, « Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées », in *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté femmes, 1992, p. 239.
- Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris, UGE, 1965.
- Hilberg Raoul, *La destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Gallimard, 2010.
- Héritier Françoise (dir.), *de la violence I* (contient un article de Balibar) et *II*, Paris, Odile Jacob, 1996, 1999.
- Hobsbawm Eric, *L'Age des extrêmes. Le court XXe siècle 1914-1991*, Paris, co-éd. Monde diplomatique, éd. Complexe.
- Ivekovic Rada, *Une guerre de fondation en Europe*, Paris-Genève, 1994. Texte disponible sur le site : exil-ciph.com
- Jenni Alexis, *L'art français de la guerre*, Paris, Gallimard, 2011.
- Klimis Sophie, *Le Statut du mythe dans la Poétique d'Aristote. Les fondements philosophiques de la tragédie*, Ousia, Bruxelles, 2000.
- Oé Kensaburo, *Adieu, mon livre !* (さようなら、私の本よ!), Paris, éd. Philippe Picquier, 2013.
- Klemperer Victor, *LTI, la langue du troisième Reich*, Paris, Albin Michel, 1996.
- Ludendorff Erich, *La guerre totale*, Paris, Flammarion, 1937.
- Macherey Pierre, *Présentation de l'ouvrage d'Etienne Balibar « Violence et Civilité »*. Voir site d'Etienne Macherey, La philosophie au sens large (groupe d'étude animé par Pierre Macherey), 21 mai 2010.
- Mathieu Nicole-Claude, *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologie de sexe*, Paris, Côté femmes, 1991. Dans ce livre, voir en particulier le chapitre : « Quand céder n'est pas consentir ».
- Mbembe Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.
- ° *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013 (2010).
- Monnier Laurent, *L'apartheid ne sera pas notre passé. Il est notre avenir*. Leçon d'adieu Université de Lausanne, 1988. Le texte se trouve sur le site : exil-ciph.com
- Morice Alain, « L'utilitarisme en question », *A l'encontre* no. 5, 12-22.
- Müller Jan-Werner, *Difficile démocratie. Les idées politiques en Europe du XXe siècle 1918-1989*, Paris, Alma éditeur.
- Nigam Aditya, « Marxisme, modernité et politique d'émancipation en Inde », *Actuel Marx*, no. 54, 2013, 185-199.
- Narisetti Innaiah (ed.), *M.N. Roy : Radical Humanist. Selected Writings*, N.Y.-, Prometheus Books, 2004.
- Nigam Aditya, *After Utopie : Modernity, Socialism, and the Postcolony*, New Dehli, Anmal, 2010.
- Ogilvie Bertrand, *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*, Paris, l'Harmattan, 2012.

Oé Kenzaburo, *Adieu, mon livre !* (さようなら、私の本よ!), Éditions Philippe Picquier, 2013.

Prashad Vijay, *Las naciones pobres. Una posible historia global del Sur*, Peninsula, Barcelona, 2013.

Proust François, *De la résistance*, Paris, Cerf, 1997.

Rebolledo Javier, *El despertar de los cuervos*, Santiago, éd. Ceibo, 2013.

Rigaux François, « Introduction au concept d'Action humanitaire », *Cahiers du CEMRIC*, no. 16-17, Université de Strasbourg, no. 16-17, 2002, 49-67.

° L'histoire du droit international revue et corrigée par Carl Schmitt, Bruxelles. Texte sans date transmis par l'auteur en 2009.

Rancière Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.

Rolin Olivier, *Le météorologue*, Paris, Seuil, 2014.

Salazar Gabriel, *En el nombre del poder popular constituyente* (Chile, siglo XXI), Chile, Lom, 2013.

Sánchez Gonzalo, "Los intelectuales y la violencia", Bogotá, Análisis Político, Bogotá, Universidad Nacional/IEPRI, n° 19, mayo/agosto 1993, p. 40-50.

Sauvêtre Pierre, Lavergne Cécile, « Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Etienne Balibar », *Traces*, revue de sciences humaines, ENS édition, Lyon, no. 19/2010 (Décrire la violence).

Chalamov Varlam, *Récits de la Kolyma*, Paris, Verdier, 2003.

Saïd Edward, *Conversation avec Tariq Ali*, Paris, Galaad éd., 2014.

Schmitt Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.

Scahill Jeremy, *Dirty Wars. Le nouvel état de la guerre*, Paris, Lux, 2014.

Selek Pinar, *Les possibilités et les effets de convergence des mouvements contestataires sous la répression*, Thèse de Science politique, Université de Strasbourg, 2014 (à paraître).

Seyes, école des idéologiques (Cabanis, Voleyn), Louis de Bonald, Proudon. Macherey Pierre, *Etudes de philosophie française*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013.

Spinoza, *Correspondance*, traduit du latin et présenté, annoté par Maxime Rovere, GF no. 1438, 2013.

Tartakowsky Danielle, Pigenet Michel, *Histoire des mouvements sociaux en France, de 1814 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2014.

Tosel André, *Plasticité humaine et communisme*, Nice, 2013. Texte de l'auteur.

° *Note sur le colloque autour d'Etienne Balibar, Istanbul mai 2014a. Eléments d'un débat sur Violence et Civilité*. Actes du colloque à paraître (2015).

° *Essai pour une culture du futur*, Paris, éd. Du Croquant, 2014a.

Trotsky Léon, Dewey John, *Leur morale et la nôtre*, Paris, La Découverte, 2014.

Weil Simone, *Œuvres complètes. Ecrits historiques et politiques*, II, vol. 3. *Vers la guerre (1937-1940)*, Paris, Gallimard, 1989, 49.

Zizek Slavoj (dir.), *L'idée de communisme*, I et II, Paris Editions Lignes, 2010 et 2011.