

**NOTE SUR LE COLLOQUE AUTOUR D'ETIENNE BALIBAR  
ISTAMBOUL MAI 2014**

Eléments d'un débat sur *Violence et civilité*  
André Tosel

**Les labyrinthes d'une pensée critique en débat permanent avec les  
transformations du monde**

*1. La première élaboration théorique de Balibar au sein de l'althussérisme (1965-1979)*

Camarade d'Etienne Balibar à l'Ecole Normale Supérieure (Ulm), ami un peu lointain mais fidèle durant tout son cheminement, je me permettrai de questionner son oeuvre en son point d'équilibre provisoire qu'est ce maître-livre, *Violence et civilité*. Je conclurai cette présentation par une série de questions soumises au débat. Je jouerai le rôle d'un témoin appartenant à la même génération, celle qui formée par et dans la déconstruction critique et la reconstruction espérée de la pensée de Marx et du communisme opérée par Louis Althusser dans *Pour Marx* (1965) et *Lire le Capital* (1965), a dû subir l'inversion totale de son projet théorique et politique.

Partis avec d'autres pour être acteurs d'une nouvelle donne dans le mouvement communiste et le recommencement du matérialisme historique et dialectique -nom officiel de la doctrine- que nous désirions hégémonique (au sens gramscien)-, nous eûmes à subir après la révolte inattendue de 1968, ce dernier moment insurrectionnel du XX<sup>e</sup> siècle, le reflux du communisme et sa criminalisation pour cause de totalitarisme, de négation des droits de l'homme et de déni de la démocratie représentative. La pensée de Marx et des meilleurs des « marxistes » - dont Althusser lui-même - cessa d'apparaître comme « l'horizon indépassable de notre temps » (selon la formule de Sartre) pour être rejetée à la fois comme dangereuse et dépassée. Une poignée d'intellectuels qui se voulaient militants continua, mais elle fut dispersée par les aléas de la politique suivie par le Parti Communiste Français en panne de stratégie, après l'échec de la dernière expérience de Front populaire que fut la période du programme commun dont Etienne Balibar montra les limites avec Althusser. Membre de ce parti depuis 1961, il en fut exclu en 1981 pour avoir violemment dénoncé le nationalisme en matière d'immigration (destruction par les municipalités communistes des baraquements d'immigrés situés à Montigny-les Cormeilles et à Vitry en banlieue parisienne). Il avait de toute façon investi son militantisme dans la défense des droits des immigrés et dans la lutte contre le racisme et la xénophobie, ces deux fléaux anthropologiques qui montraient leur museau avec l'émergence du Front National. Il lui fallut en même temps poursuivre l'examen critique du marxisme et comprendre comment ce qui avait été pensé comme une offensive théorique devait se transformer et autocritique des limites et des apories de Marx, en rectification, voire en dépassement des aspects de la problématique althussérienne de départ. Si celle-ci voyait en Marx le fondateur d'une science inédite et bouleversante, la science structurale du continent Histoire et de ses modes de production, il urgeait de prendre la mesure de son arrêt

dans l'expérience soviétique et de déterminer les conditions et les formes théoriques organisant sa relance à partir d'une reprise de la critique de l'économie politique capitaliste, orientée sur la transformation révolutionnaire de ses pratiques. Le cours extrêmement violent, voire nihiliste, pris par la révolution culturelle dans la Chine de Mao, la manipulation par une fraction dirigeante de la jeunesse révoltée contre le révisionnisme de la direction du Parti Communiste Chinois, la nécessité de mettre un terme à un désordre qui désorganisait la production, tout cela empêchait de continuer à voir en cette révolution une sortie à gauche des impasses du stalinisme qui se continuait en Europe avec l'écrasement des efforts de transformation du communisme soviétique en démocratie pluraliste (répression de la tentative de réforme en Tchécoslovaquie, événements de Pologne).

Etienne Balibar ne cessa de se mesurer philosophiquement aux transformations du monde. Il avait pour base de départ l'élaboration théorique de Louis Althusser dont il fut l'un des proches les plus présents, voire le quasi fils spirituel. Il partagea dès *Lire le Capital* la révision et la rectification structurale, anti-historiciste et anti-humaniste, de la pensée de Marx en partageant les thèses centrales de l'althussérisme. Il fut lui aussi ce philosophe qui affirma la théorie de l'articulation des pratiques contre toute version economiciste des forces productives, le primat de la politique et des rapports de production sous la forme de la lutte de classes, le recours à la causalité symptomale du tout absent sur ses parties, la reformulation de la thématique de la détermination en dernière instance, le refus de toute vision téléologique de l'histoire et de toute conception expressive de la totalité sociale où depuis une Origine pleine de ce sens le Sujet se présuppose avant de se réaliser dans une Fin objective garantie par la nécessité de la liberté, celle du communisme fin absolue. Il accepta la thèse de l'histoire comme procès multilinéaire sans sujet ni Fin. Il développa la critique de toute idée de disparition du rapport idéologique à la réalité socio-historique dans une transparence de ce réel à la conscience de classe et insista sur la nécessité de la connaissance par concepts ou abstractions déterminées, liée à une permanente mise en cause des notions idéologiques. Il récusait la notion de Sujet transcendantal comme obscurcissant le primat de la pratique et de ses articulations et il considéra la notion de sujet moral et juridique comme pièce de l'idéologie bourgeoise dont l'humanisme pratique peut être efficace mais demeure théoriquement infondé et trompeur. Sa première contribution, «Les concepts fondamentaux du matérialisme historique» se caractérise par une connaissance conceptuellement fine, philologiquement précise et réflexive de Marx, étonnante pour un jeune philosophe de vingt trois ans.

Cette lecture des structures et de leur mouvement se prolongea par des contributions de même teneur réunies dans *Cinq études du matérialisme historique* (Paris, Maspéro, 1974) où la théorie de la plus-value absolue et relative, celle des classes, de la révolution et de la dictature du prolétariat, confluent dans une interrogation sur l'Etat et les problèmes de la transition, et sont placées sous le signe d'une réévaluation de Lénine et de la contestation de la stratégie de démocratie avancée du PCF. Balibar est lors de ceux qui s'interrogent sur la liquidation par le P.C.F. du concept de dictature du prolétariat dont il montre la fonction structurale chez Lénine et dont il rappelle qu'elle signifie production d'un Etat de classes et de masse tendant vers le non Etat et la promotion des conseils ouvriers dans la production et la politique. Il prend en même temps toujours plus de distances avec la version soviétique de l'Etat-parti. Il ne rejoint

pas cependant le mouvement d'intérêt qui s'affirme en France autour de la découverte de Gramsci et de la théorie de l'hégémonie et qui inspire la tendance vite avortée de constitution de l'eurocommunisme, mise en place par les partis communistes français et espagnol sous l'impulsion du parti italien de Berlinguer. Il s'inscrit dans la mouvance d'un néo-léninisme ouvert sur l'urgence d'une démocratisation de base des appareils idéologiques d'Etat (concept élaboré par Althusser en 1970) et sur une conquête de l'appareil d'Etat. Sans exclure une stratégie démocratique en fonction des conjonctures, la stratégie révolutionnaire se doit d'être attentive aux rapports de force qui s'imposent dans la lutte contre l'impérialisme américain (guerre du Vietnam, Indépendance de la Cuba socialiste). Il importe de se défaire des illusions morales et juridiques qui peuvent idéaliser une démocratie inachevée, toujours fondée, comme l'Etat soviétique mais autrement que lui, sur la séparation du peuple et des appareils d'Etat, la coupure politique réassurant et reproduisant la séparation des travailleurs d'avec les moyens de production. Cette recherche d'un léninisme rénové et démocratisé, culmine en 1976 avec *Sur la dictature du prolétariat* qui est une intervention dans les débats du XXII<sup>e</sup> congrès du P.C.F.. Il consonne avec un texte althussérien d'intervention de 1977 intitulé *XXII<sup>e</sup> Congrès* et il anticipe sur un autre texte d'Althusser auquel Balibar n'est pas étranger et qui consomme la rupture effective avec le P.C.F., *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste* (1978).

Si la production intellectuelle de Balibar s'était arrêtée en 1978, ce serait celle d'un léniniste révolutionnaire partiellement autocritique, mais soucieux de récuser toute lecture réformiste idéalisant l'Etat et de refuser toute garantie d'un humanisme facile comme base anthropologique. La critique althussérienne de la notion de Sujet serait irréductible comme critique d'une pièce centrale de l'idéologie bourgeoise et juridique de l'homme et du citoyen, maître de l'ordre politique mais aussi masque du propriétaire privé des moyens modernes de production, bref ce serait une notion relevant de l'individualisme possessif censé caractériser le droit naturel moderne selon la lecture homonyme de C.B. Macpherson (1969) qui faisait autorité en ces années dans les milieux marxistes. *Sur la dictature du prolétariat* est, en effet, un commentaire précis et rigoureux des textes classiques de Marx, d'Engels et surtout de Lénine. Ce dernier souligne que le concept de dictature renvoie d'abord à la domination structurale de classes qui fait du prolétariat une marchandise vouée à vendre son usage au profit exclusif de la classe dirigeante sous la direction d'un Etat. A ce dernier de centraliser les éléments de la classe dirigeante pour empêcher et limiter toute capacité hégémonique de prolétariat. L'Etat universalise les intérêts de la classe dominante en un intérêt général reconnu par les dominés alors que cet intérêt général s'identifie à la généralité efficace de particularités, et ne représente pas l'universel du travail vivant. La forme politique étatique de cette dictature peut varier selon divers régimes et s'étendre de la dictature ouverte et répressive jusqu'à la démocratie républicaine qui échange des droits de représentation politique contre la soumission réelle du travail sous et par le capital. La lutte de classes révolutionnaire ne peut être d'abord qu'une dictature de classe qui peut prendre la forme d'un régime strictement dictatorial (la dictature commissaire) qui est une forme de contre-violence ouverte opposée à la violence ouverte ou cachée de l'Etat capitaliste. Ce dernier peut aussi prendre la forme d'une démocratie représentative permettant l'organisation ouvrière et ne pas se limiter à une dictature répressive des droits civiques et civils.

## 2. *Le tournant de la différence anthropologique et la mesure de la crise du marxisme (1979-1992). Du marxisme aux droits de l'homme et à la citoyenneté démocratique radicale*

Balibar ne put demeurer longtemps immobilisé dans ce révolutionnarisme doctrinal au moment où dans les années 80 Paris devint « la capitale de la réaction intellectuelle européenne » (selon la belle expression de Perry Anderson), alors que la moisson théorique des années antérieures avait vu l'émergence d'œuvres majeures en sciences sociales et humaines et en philosophie, avec les travaux de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Pierre Bourdieu, Gilbert Simondon, après ceux de Georges Canguilhem, de Jacques Lacan, de Claude Lévi Strauss, de Cornélius Castoriadis, Claude Lefort, Raymond Aron, après l'introduction en France de philosophies majeures comme celles de Martin Heidegger, de Hannah Arendt. De tous côtés, l'échec du communisme soviétique était patent et impliquait une critique de Marx et des marxistes, pas toujours équitable, certes et souvent liquidatrice ; mais il fallait payer la note, celle que présentèrent « les nouveaux philosophes » et qui consignait le plus tragique échec du XX<sup>e</sup> siècle, celui du communisme qui marque indélébilement notre histoire et a contribué à enterrer toute perspective émancipatrice et transformatrice, avant de se révéler cause indirecte de l'émergence de notre hyper-violence mondialisée. Pour un court moment la seconde gauche social-démocrate, mais déjà social-libérale, put faire illusion et on put croire- il est vrai en se forçant beaucoup-, que l'âge des droits de l'homme et de la vraie démocratie allait régner *Mitterand imperatore*. Etienne Balibar prit la mesure de ce tournant que fut la crise du marxisme et des transformations socio-historiques en cours, tout comme il fit effort pour s'approprier les œuvres majeures de ce temps pour une confrontation au niveau le plus élevé possible.

Il interroge alors la puissance de la multitude et des formations identitaires imaginaires dans leur rapport au pouvoir constituant d'une démocratie de masse -*Spinoza et la politique* 1985, profondément marqué par la lecture de Toni Negri, mais aussi en syntonie avec les travaux de Pierre Macherey et l'inspiration de Louis Althusser. Les passions des individus composant un corps social et des appareils politiques opèrent une perpétuelle transformation de la puissance individuelle et collective des désirs et des identités. Cette puissance passe au premier plan et avec elle les haines et les identifications subjectives et transsubjectives, la constitution de corps politiques jamais unifiés totalement dans le même quasi esprit commun et toujours en mutation, avec pour seul critère immanent la libération du plus grand nombre de puissances d'agir individuelles et collectives. Si Spinoza fut élément décisif pour dissoudre les illusions imaginaires sur le plan théorique et reconnaître en même temps leur capacité à devenir des forces productrices de communautés, si Spinoza aida à refuser toute eschatologie et tout messianisme au nom du communisme à maintenir malgré tout, l'essentiel de l'effort de Balibar fut de comprendre par le concept les formes nouvelles de l'être social, celles qui brouillaient les assurances du premier marxisme, celles qui se donnaient pour éternel l'acquis d'une lutte de classes univoque. Balibar milita pour une conception concrète des droits de l'homme. Il prit part à de nombreux mouvements luttant pour les droits des immigrés et notamment pour le droit des droits, le droit d'avoir des droits dont l'idée lui fut fournie par Arendt et par une relecture de la tradition du libéralisme moderne (Hobbes, Locke, Kant) ; aussi bien que par le républicanisme contractualiste (Rousseau, Fichte). Il récusait l'opposition traditionnelle entre droits formels et droits

réels ; il identifia la démocratie radicale et la citoyenneté élargie comme la seule issue disponible pour une relance de l'émancipation et de la transformation au sens donné à ces concepts depuis l'étude séminale intitulée de 1996 « Trois concepts de la politique : Emancipation, transformation, civilité » (in *La crainte des masses*, 1997). Il fut plus proche en cela de Jacques Rancière que d'Alain Badiou. Il prit acte de la difficulté de la classe ouvrière et de ses organisations à articuler lutte de classes et lutte pour les droits de l'homme dans une société multiculturelle marquée par la présence irréversible d'immigrés et d'étrangers. Il souligna la difficulté et l'urgence de penser la puissance d'imposition du territorialisme national et du nationalisme sur l'universalisme cosmopolitique plus qu'internationaliste. Il vit là un aspect majeur de la crise du mouvement communiste et comme une limite de Marx et des marxismes (à quelques exceptions près).

La transformation du monde allait dans le sens d'une complication, d'une intrication et d'une surdétermination des luttes recouvertes par les affrontements des identités fictives. La dialectique ne se résumait plus au développement de contradictions simples culminant dans une négation de la négation. Il fallait élaborer une dialectique adéquate pouvant éclairer les discontinuités propres au jeu des identifications et cette dialectique ne pouvait pas ignorer que les droits de l'homme faisaient partie du socle de la société moderne et que tout le problème était celui de leur formation et de leurs conflits. Si elles n'étaient pas reconnues et mises en situation de se réfléchir dans le sens d'une ouverture à une altérité capable de reconnaissance et reconnue à son tour, ces identités –toujours déjà faites et défaites et refaites- pouvaient se transformer en identifications exclusives et violentes. Le tournant de la pensée de Balibar s'opère en 1988 avec l'ouvrage écrit en collaboration avec Immanuel Wallerstein, l'historien de l'économie-monde, *Race, Classe, Nation. Les identités ambiguës*, et il se précise dans un texte important de 1989 plusieurs fois repris et augmenté depuis, « La proposition de l'égaliberté », maintenant en ouverture de l'ouvrage homonyme (P.U.F., 2010). Balibar montre que la montée du racisme et du communautarisme ne peut être séparée du nationalisme et dépend de l'institution nationale qui implique toujours la division d'un « nous » collectif reposant sur une ethnicité fictive territorialisée et sur l'opposition de ce « nous » à un « eux » à la fois extérieur et intérieur. La citoyenneté s'est nationalisée alors que le principe de la citoyenneté ne peut être que celui de l'égalité de chaque individu qui doit être reconnu dans sa validité universelle. Il faut surmonter le recouvrement de la citoyenneté par la nationalité et élaborer une citoyenneté non nationale ou plurinationale, ouverte à tous les travailleurs, nationaux ou immigrés, résidant sur le même territoire national, sans tenir compte de leur étrange(re)té. La constitution de l'Union Européenne prend alors à ses yeux une importance décisive : elle peut se faire le cadre adéquat de cette universalisation. L'élargissement civique et juridique de l'émancipation peut rendre possible une liaison plus large des organisations de travailleurs et des associations diverses dans la perspective d'une transformation sociale produite dans et par la lutte avec le capital, favorable au travail considéré à l'échelle internationale et même cosmopolitique. Il a souvent été dit -par Badiou notamment- que Balibar avait alors abandonné toute perspective communiste pour rallier la social démocratie parce qu'elle reconnaissait les droits de l'homme et assurait la démocratie, qu'après 1989 Balibar s'inscrivait dans une politique marquée par un réformisme abandonnant le communisme et Marx. La vérité est que Balibar estime à cette époque qu'après 1989 et la fin du camp communiste des démocraties populaires l'expérience communiste historique, le soviétisme, est épuisée et que

l'opposition réforme-révolution, n'a plus le sens qui a été le sien durant l'histoire antérieure du mouvement ouvrier. La seule issue réaliste est bien la démocratie, mais une démocratie radicale qui excède la version donnée par les partis socialistes et qui unit transformation sociale et émancipation citoyenne contre tout racisme et tout nationalisme, en ce que ces deux tendances empêchent à la base l'unité des travailleurs en les nationalisant, les racisant et les ethnicisant. A ces conditions, il est possible et urgent de poursuivre la transformation sociale en investissant le niveau supranational où les processus majeurs se décident et se constituent. De ce point de vue, la question de savoir si Balibar a longtemps voté pour le Parti socialiste perd beaucoup de son intérêt.

Il est de fait que le travail de deuil qui marque ces années emporte beaucoup de la pensée de Marx et d'Althusser, mais toujours avec mesure et à la faveur d'une argumentation développée, -ce qui est la marque d'une pensée libre et indépendante. En ce qui concerne Marx, la philosophie téléologique et nécessitariste de l'histoire est éliminée, la foi religieuse dans la nécessité du communisme est mise à distance. Les ambiguïtés de la pensée politique sont relevées, comme est discutée la tendance à simplifier la lutte des classes en la réduisant à l'antagonisme de deux classes fondamentales, sous la perspective d'une « négation de la négation », tout comme est dépassée l'impasse qui consiste à refuser de penser le lien entre nation, classe et race. En ce qui concerne Althusser, la leçon de la causalité structurale est maintenue, de même que l'idée d'une dialectique de la surdétermination. Cependant est surtout abandonné le rejet de la catégorie de subjectivité et sa relégation dans l'enfer de l'idéologie bourgeoise. Balibar use de la théorie des appareils idéologiques d'Etat qu'Althusser a reformulée à partir de Gramsci pour étudier avec l'aide de la psychanalyse les phénomènes d'identification comme interpellation d'individus en tel ou tel sujet. Si le sujet est un effet sujet, si sa composition est celle d'une unité d'éléments composites et mobiles, il demeure que la pratique politique de la modernité ne peut pas réduire la notion de l'individu libre et égal -qui est une catégorie philosophique indispensable, structurelle tout à la fois sur les plans éthique juridique et politique-, à un simple reflet idéologique. Elle est constitutive des procès d'émancipation politique, mais aussi des procès de transformation économique et sociale, si les travailleurs doivent se constituer en libres travailleurs contrôlant et gérant leur activité de manière autonome et responsable en des collectifs libres, en des communs.

Il se trouve que Balibar en philosophe intègre en ces années des problématiques différentes, notamment celles du libéralisme moderne, redécouvre aussi le Hegel de la *Philosophie du droit*, côtoie Carl Schmitt pour analyser les conséquences guerrières du souverainisme dans la constitution de la dialectique ami-ennemi. Il donne à Hannah Arendt une fonction centrale dans la détermination de l'égalité liberté comme droit d'avoir des droits et établit avec elle que ce droit structural et normatif dépend du droit de citoyenneté, c'est-à-dire du droit de vivre institutionnalisé en tout lieu du monde et d'être reconnu comme citoyen de ce lieu du monde et donc du monde. Marx n'est pas abandonné pour autant. Il est revisité en permanence, critiqué, mais aussi exploité, jamais liquidé, comme le prouvent divers articles contenus dans les livres publiés. Comme le montre la très remarquable étude *La philosophie de Marx* (La Découverte, 1993), Marx conserve une fonction décisive dans la mesure où la critique de l'économie politique reçoit - malgré la non réalisation de ses prévisions et le démenti de ses espérances en la capacité transmodale de la classe ouvrière universelle- une

vérification majeure, comme le montre avec lui Wallerstein. Tous deux reconnaissent l'affirmation en ces années de la troisième période du procès de mondialisation capitaliste sous l'égide du néolibéralisme devenu conception du mode hégémonique. Balibar est de fait un des premiers théoriciens français de la globalisation capitaliste qu'il aborde par le biais des transformations de l'Etat Nation, au sein du remodelage des espaces transnationaux et de la constitution de quasi empires en concurrence, toujours tourmentés par la possibilité de guerres civiles ou extérieures. C'est la perspective d'une citoyenneté transnationale cosmopolitique au sein de l'Europe qui constitue dès ce moment le point d'application pratique de ses propositions politiques.

### *3. De la citoyenneté à la civilité dans la révolution et d'une anthropologie de la modernité à l'époque de la violence mondiale (1993-2013)*

On peut alors parler d'un second tournant dans la pensée de Balibar, d'un tournant dans le tournant, qui prend une forme complexe : il inclut et croise la connaissance fine de la mondialisation du point de vue de la violence inédite qu'elle manifeste et une enquête sur les ressources de la philosophie moderne et contemporaine (Arendt toujours, Foucault, Deleuze, Derrida), incluant Marx et certains marxistes (Rosa Luxembourg, Antonio Gramsci et Walter Benjamin), et celles des sciences sociales (psychanalyse, *subaltern* et *cultural studies* anglo-saxonnes).

Ce tournant se centre historiquement et politiquement sur l'Europe, sur la notion de peuple et de sa démocratisation et sur l'idée de frontières. Une série d'ouvrages explorent les possibilités d'une citoyenneté non nationale et celles d'une stratégie démocratique égalitaire, réductrice des violences, en syntonie d'une certaine manière avec les travaux contemporains de Jürgen Habermas et Ulrich Beck. Ce sont *Les frontières de la démocratie* (La Découverte, 1991), *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (L'aube, 1998), *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'Etat, le peuple* (La Découverte, 2001), et, après l'événement traumatisant du 11 septembre 2001, *L'Europe, l'Amérique, la Guerre. Réflexions sur la médiation européenne* (La Découverte, 2003) et enfin *Europe, Constitution, Frontière* (Editions du Passant, 2005). Nous y reviendrons. Sur le plan de l'interprétation du monde global, de sa constitution anthropologique et de sa situation spirituelle, c'est l'époque des grands ouvrages où s'élaborent ce qu'il faut nommer des synthèses partielles ouvertes et où la méditation atteint un point d'équilibre provisoire qui fait date : d'abord *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (Galilée, 1997) ensuite et surtout *Violence et civilité* (Galilée, 2010) dont l'étude nous réunit et qui a été suivi de *La proposition de l'égaliberté* (PUF, 2013, textes des années 1989-2009) et de *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (PUF, 2011).

Pourquoi parlons-nous de synthèse partielle et ouverte ? Pour trois raisons.

a) La première raison renvoie au fait que Balibar présente une théorie politique de la mondialisation vue depuis sa modification possible qui demeure originale par rapport à celles qui marquent notre présent et que Balibar connaît, estime et critique aussi (notamment la trilogie de Michael Hardt et d'Antonio Negri, - *Empire* (2000), *Multitude*

(2004) et *Commonwealth* (2010)-. Cette théorie développe la tripartition de la pensée « révolutionnaire » actuelle, en distinguant depuis 1989 les catégories d'émancipation, de transformation, de civilité.

Ces catégories sont organisées selon un ordre tripartite proprement logique qui mime la dialectique hégélienne et qui sont les concepts transcendants historiques de la politique tels que la mondialisation capitaliste les propose. Chacune présuppose une distance prise par rapport l'horizon marxiste précédent.

-L'émancipation est la catégorie de l'autonomie qui affirme les droits inséparables de l'homme et du citoyen et les concentre dans la proposition structurelle de la modernité, l'égalité. Le plan d'effectivité est celui de l'éthique, du droit et de la politique. C'est sur ce plan qu'ont agi les révolutions libérales et républicaines modernes et que les ont suivies aussi les insurrections issues des mouvements ouvrier et anticolonial et les révolutions qui ont pu les radicaliser (URSS, Chine, Inde, Vietnam, Cuba, Algérie). Les résultats de ce mouvement valident l'universalisme libéral formel –droits de l'homme et du citoyen, démocratie représentative ou participative, sphère de l'espace public où est en vigueur la liberté de penser-. Balibar fait apparaître combien ces résultats précieux sont marqués par une fragilité qu'a signifié le siècle court dans les expériences dictatoriales. Balibar s'inquiète du procès multiple de dé-démocratisation qui est induit par la mondialisation par le glissement irréductible du pouvoir politique aux réseaux de la finance transnationale, par la déconstruction des peuples en multitudes de subalternes toujours à la recherche de leur puissance d'agir, d'imaginer et de penser.

-La transformation est une catégorie de l'hétéronomie qui montre que toute autonomie politique et juridique dépend des conditions de possibilité inscrites dans cette altérité immanente qu'est le tissu des rapports sociaux de production. Il suit Marx pour montrer que durent et s'aggravent l'exploitation et la désappropriation capitalistes que les révolutions communistes et encore davantage les mouvements anti-systémiques anti-impérialistes et postcoloniaux n'ont pas réussi à dépasser. Il montre comment les illusions de la téléologie communiste ont été démenties et comment la transformation passe aussi par la reconnaissance des identités collectives. La destruction en Europe de l'Etat social national livre à l'insécurité sociale et existentielle, à l'*apartheid*, des populations multiculturelles que l'Etat devenu Etat pénal de droit néolibéral ne protège plus mais gère dans le sens de la soumission réelle totale au capital, tout en ravageant les conditions écologiques de reproduction du genre humain.

-La civilité est la catégorie nouvelle venue, décisive : loin d'être une catégorie de synthèse, elle est une catégorie de disjonction en ce qu'elle se révèle par le fait qu'elle manque et par ce qui manque. Elle se définit comme hétéronomie de l'hétéronomie, autre de l'autre. La transformation sociale sous la forme de la révolution ne garantit ni la réussite de ses objectifs propres (disparition de l'antagonisme des classes, dépérissement de l'Etat et de ses appareils), ni le maintien des conditions de l'émancipation, les droits de l'homme et du citoyen, la démocratie même formelle. Se posant comme violence contre la violence du présent et de ses structures, la révolution, l'insurrection sont des formes de contre-violence, des moyens qui ne sont pas nécessairement assurés d'être justifiées par la réalisation des fins visées, si les fins



réalisées demeurent dans l'horizon de la condition initiale de violence perpétuée par son moyen, la contre-violence, qui loin d'être un medium évanouissant se fait forme permanente la violence. Tout repose sur la possibilité de conversion de la violence en contre violence se supprimant comme telle en « puissance du négatif » d'hégélienne et marxienne mémoire, négation dialectique qui apparaît alors comme sans relève. Les révolutions du XX<sup>e</sup> siècle n'ont pas su se faire civiles, se civiliser, être productrices de civilisation tout à la fois au sens de civilité solidaire, d'une part, entre citoyens sujets, et, d'autre part, entre sujets et appareils institutionnels de domination, et cela au sens de culture de refus de toute barbarie, en éliminant la guerre, l'exploitation et les violences postrévolutionnaires. Les marxismes depuis Marx, Engels et Lénine, Rosa Luxembourg, Benjamin, Gramsci et bien d'autres se sont heurtés à cette situation tragique de la *Gewalt*.

Balibar pousse à leur limite les droits de l'homme et du citoyen et les interprète comme des droits individuels subjectifs tendant à un devenir collectif. Il conduit le marxisme à honorer sa dette à l'égard du libéralisme éthique et politique. Mais inversement il pousse le libéralisme à sa propre autocritique et lui demande de se prendre au sérieux en se faisant insurrectionnel, en unissant lutte sociale de classe et lutte pour la reconnaissance sous conditio des identités. C'est là la seule politique capable de faire face à la mondialisation capitaliste et la contre-révolution préventive qu'elle promeut en permanence, et ce à des rythmes accélérés, contre les collectivités et les individus, à la fois transformés en objets de la soumission réelle et hystérisés en sujets identitaires exclusifs.

b) La seconde raison qui motive cette synthèse partielle est celle de l'aporie historique actuelle. La mondialisation risque de nous plonger dans une situation de violence qui rappelle en les dépassant les situations anté- ou antirévolutionnaires, dans la mesure où la masse des violences inédites qu'elle libère tend à rendre impossible l'autosuppression de la contre-violence qui prétendrait surmonter les formes de violence ainsi libérées, à interdire la conversion de la violence en non violence. Ce qui est en panne c'est la dialectique de la conversion de la violence en son contraire par le moyen de la contre-violence. Balibar présente à ce propos une topique suggestive de notre hyper-violence mondialisée dont il estime qu'elle est inconvertible par le seul moyen de la contre-violence (VC, pp. 99-142). La problématique est enfermée comme dans un destin dans le concept allemand de *Gewalt* qui désigne uniment à la fois le pouvoir et la violence.

Balibar distingue deux formes de violence extrême, ultra-subjective et ultra-objective, qui passent l'une dans l'autre, inséparables et distinctes, selon l'image du ruban de Moebius (empruntée à Lacan). Il opère la genèse idéale de ces deux formes à partir de deux hypothèses, l'hypothèse de la répression et l'hypothèse coloniale.

- La violence ultra-subjective renvoie à la subjectivation des individus par rapport à la souveraineté telle qu'elle s'incarne dans la Loi politique. Le pouvoir souverain exerce une violence légitime qui l'autorise à la répression des délinquants. Mais la demande de répression peut être exercée en supplément par les sujets, individus ou groupes, à l'encontre d'individus ou groupes identifiés comme des ennemis intérieurs de la

communauté et de la Loi. En ce cas, la communauté estime ne pas coïncider avec son propre idéal qui est la « mêmété » de ses membres et compense cette défaillance par un supplément de *Gewalt* de la loi par rapport à son exercice normal et passe ainsi du monopole de la violence légitime de l'Etat souverain à une contre-violence préventive sans limite assignable. Elle s'engage dans la cruauté institutionnelle sans fin. C'est une demande de violence préférentielle venue des individus et des groupes majoritaires qui se manifeste dans les génocides et les meurtres ethniques et porte à l'excès les conflits identitaires. Telle est l'hypothèse de la répression.

- La violence ultra-objective est celle qu'exercent les structures de domination qui réduisent à l'état de pur objet ou de chose les individus et les groupes qui font obstacle à leur institution ou à leur reproduction. Le capitalisme globalisé allie ainsi, comme à ses débuts (l'accumulation primitive par désappropriation), exploitation et surexploitation en faisant place nette des travailleurs qui gênent sa stratégie d'accumulation infinie. Il généralise alors une hypothèse coloniale en achevant de coloniser le monde et en recommençant aujourd'hui à recoloniser son propre centre après avoir achevé cette conquête. Il précipite ainsi dans l'infra-humanité les vies humaines dont il tire sa productivité infinie. Marx demeure le théoricien irremplaçable de cette hypothèse.

3. La troisième raison qui soutient cette synthèse partielle est l'effort d'une philosophie de l'action qui tend à esquisser les voies de stratégies de civilité fondée sur l'anti-violence, non sur la contre-violence. La civilité a pour particularité d'être à la fois une forme de politique orientée sur la production de mœurs rendant possible la civilisation dans son opposition à la barbarie et une pratique éthico-politique liée à la non violence rendant possible l'existence des citoyens dans la cité, *civiltà* en italien. Cette forme de la politique, double en ce sens, rend possible un espace public opérant la disjonction tendancielle et la réduction des deux types de violence extrême dont la convergence rendrait à terme impossible la politique. Sans civilité pas d'émancipation, sans émancipation pas de transformation. La civilité est une condition de possibilité qui assure la possibilité d'un espace public où émancipation et transformation peuvent se constituer. La violence extrême oblige à refonder la politique dans de nouvelles conditions historiques autour de problèmes limites qui sont ceux de la mondialisation : passage permanent de l'exploitation à la surexploitation du travail, relance de la désappropriation des puissances humaines des subalternes dans les centres du capitalisme, production de populations poubelles, génocides et ethnocides, état de guerre généralisé, pillage écologique de la planète. La politique n'a pas seulement la violence extrême pour milieu ; elle trouve en elle la limite sur laquelle elle se tient et dont le franchissement signifierait son effondrement. Cette violence extrême fait reculer les limites de la résistance qui s'oppose à elle. Elle nous interroge sur les seuils de résistance qu'il est possible de franchir et sur le degré d'incompressible humain qui fait encore face à l'inhumain rongeur l'humain de l'intérieur.

#### 4. Aujourd'hui, quelles stratégies de la civilité ?

C'est notre puissance de résistance qui est en jeu et avec elle la capacité d'une « insurrection émancipatrice » que l'état du monde appelle et impossibilise tout à la fois. Il serait erroné cependant de penser que Balibar conclut à la forclusion des révolutions.

Le constat de l'impuissance historique des révolutions à transformer le monde, à éviter les contre coup des effets pervers propres aux situations de violence dans lesquelles elles eurent lieu ou qu'elles exercèrent elles-mêmes, ne sont pas un destin scellé. « Pourquoi imaginer que le temps des révolutions est-il passé ? », se demande Balibar (VC, p.158). La question est de détacher ce terme de révolution d'un modèle unique, des formes particulières que l'histoire a consommées. Il s'agit d'un mouvement politique et culturel tendant à transformer les structures de la domination, mais en changeant le changement lui-même, sans exclure a priori que l'option pour l'anti violence libère la possibilité d'un devenir violent minimal caractéristique d'une force sociale qui fait l'objet d'une répression à la violence inédite, sans non plus transformer ce devenir violent en contre-violence qui de l'intérieur contaminerait le mouvement révolutionnaire. Balibar nous livre ces formules à interroger qui nous laissent à la limite du pensable.

Et pourtant au sein du mouvement ouvrier socialiste et communiste Rosa Luxembourg avait posé la question à Lénine qui en bon hégélien et marxiste pariait sur la puissance du négatif, sur la convertibilité de la violence en politique par le moyen d'une contre-violence estimée provisoire mais vouée à s'éterniser et s'ériger parfois en quasi fin. Rosa a récusé la suspension des droits de l'homme et du citoyen pour les opposants, tout comme elle a refusé, elle la théoricienne de la spontanéité ouvrière, l'élimination de toute démocratie représentative comme espace politique. Elle a compris, comme Gramsci un peu plus tard, la nécessité au sein du mouvement révolutionnaire d'un moment représentatif. Ce moment devait permettre au mouvement collectif de masse de produire à son propre égard un effet de distanciation interne et de représentation réfléchissante de soi. Il pouvait ainsi identifier ses problèmes, élaborer une stratégie introduisant de l'intérieur cette anti violence de la civilité qui permet à la transformation de se poursuivre sans se contredire, sans s'inverser en son contraire.

Et pourtant, d'une tout autre partie du monde et dans une autre culture, Gandhi avait élaboré une stratégie fondées sur la non violence qui a obtenu un résultat aussi considérable que celui de Lénine en 1917 : libérer du joug colonial un immense peuple et lui permettre d'accéder à l'indépendance. Il serait certes facile de montrer en quoi cette anti violence a été aussi violence en raison de l'immensité du sacrifice qu'elle demandait à ses partisans. Il serait possible de faire apparaître sa double limite : d'une part, en effet, le nouvel Etat indépendant de l'Inde a vite été submergé par la terrible violence ethnique qui l'a divisée et qui a assassiné Gandhi lui-même. D'autre part, le mouvement gandhien a dépendu de manière exclusive du charisme d'un seul homme et ne lui a pas survécu. Mais l'essentiel est ailleurs : quelque chose qui tenait d'un mouvement révolutionnaire de masse a bien eu lieu, sans reposer sur le principe de la convertibilité de la violence en son contraire par le moyen de la contre-violence. A été acquise l'idée d'un déplacement de l'impossible dialectique de la violence incontrôlable dans une autre dialectique, celle de la violence et de l'anti violence. La provocation que représente la comparaison de Lénine et de Gandhi n'est pas vaine, elle a une vertu problématisante et heuristique.

C'est celle de poser la question d'une stratégie ou plutôt des stratégies de la civilité. La civilité se dit de plusieurs manières et elle se déploie dans une pluralité interne que Balibar esquisse en philosophe. Il ne cherche pas, en effet, à présenter un programme

d'action sur les questions vives posées par la violence extrême en période de la mondialisation, il repère les élaborations philosophiques topiques dont nous disposons et il les répartit en trois types idéaux. Il examine leur capacité herméneutique respective et ne tranche pas dans leur débat contradictoire ; il fait ressortir les raisons de chacun et les objections que chacun mérite de la part des autres. C'est là une stratégie d'écriture aporétique qui est la *mimèsis* de notre situation matérielle et spirituelle, indécidable, qui est celle du tragique face au mal, la présence structurale de l'inhumain dans l'humain.

a) La première stratégie de civilité, la plus analysée par Balibar en ce texte, est la stratégie de l'hégémonie. Elle s'inspire du Hegel de *La philosophie du droit* en l'interrogeant depuis une perspective gramscienne. Il s'agit de montrer que diverses structures réalisent les droits de l'homme et du citoyen selon une progression hiérarchique qui articule diverses appartenances inéliminables les unes aux autres et les intègre dans une communauté plus universelle, l'Etat éthico-politique, qui n'est plus *stricto sensu* simplement communauté d'appartenance. Chaque individu se socialise en relation avec les autres en diverses communautés, marquées chacune par des possibilités de violence spécifique, mais aussi par des potentialités d'intégration dans la *Sittlichkeit*, sphère objective-subjective de l'éthicité-civilité. Sur la base des droits de l'individu libre et égal du droit et de la moralité abstraite, s'instituent et s'emboîtent les unes dans les autres les trois structures de la socialisation humaine, la famille, la société civile et l'Etat éthico-politique qui est un Etat social et national. Chaque structure-communauté permet un procès de subjectivation par identification à des rôles sociaux toujours différenciés et définis par des tensions, donc des violences propres. A chaque niveau se noue une relation d'appartenance à une communauté spécifique. Le niveau supérieur exige une dés-identification aux seuls rôles et fonctions du niveau inférieur sans les annuler et ouvre sur une communauté autre, plus large et plus différenciée, mais aussi définie par ses propres relations d'appartenance qui sont universalistes, par ses identifications contradictoires et ses violences. On connaît la dialectique de la société civile avec ses inégalités qui projette son expansion au niveau mondial et se caractérise par l'exacerbation de l'opposition entre une pauvreté et une richesse modernes, aboutissant à la formation d'une plèbe mondiale non dialectisable et non reconnue par sa communauté d'appartenance. C'est l'Etat qui constitue le niveau supérieur où se forme l'identification citoyenne impliquant la relative dés-identification aux autres communautés d'appartenance. C'est une stratégie par le haut qui implique la fixation de relations identitaires -notamment en ce qui concerne le statut de la femme et le blocage de la question du genre. Elle ignore la déstabilisation et la reconfiguration de l'Etat nation en temps de mondialisation, mais elle est l'exemple d'une dialectique de construction et de déconstruction des appartenances, fondée sur le jeu mobile des identifications et des dés-identifications. Sa limite vraie est de supposer une normalité et une normalisation des mœurs par le haut, de produire une généralisation normalisante de la distinction entre le privé et le public et une fixation de certaines fonctions sociales par naturalisation.

b) Les autres stratégies sont dites majoritaires et minoritaires ; elles prennent leur distance par rapport aux hauteurs de l'Etat et aux impératifs de sa constitution. Elles se veulent des stratégies par le bas et renvoient à une conception instituante du peuple. Mais elles s'opposent polairement dans une antinomie non dépassée.

-La stratégie majoritaire a pour références Marx et Gramsci. Le premier formule un projet anti-étatique de dépassement de l'Etat et des collectifs politiques porteurs de violence et toujours susceptibles de passer à la violence extrême en tant que source de domination. S'il ne s'agit pas de dépérissement de l'Etat, il s'agit au minimum d'un contrôle démocratique de ce qui apparaît comme un appareil investi d'une fonction de domination source de violence et d'ultra-violence. L'Etat éducateur a lui-même besoin d'être éduqué (Marx, *Critique du programme de Gotha*). Qui éduque l'éducateur ? Le peuple considéré comme majorité qui refuse toute politique passant par le haut ou par tout centre représenté par un sujet unique. La majorité s'oppose à la minorité dominante et dirigeante. C'est le plus grand nombre ou multitude qui critique toute minorité qui entend précisément la maintenir dans un état de minorité intellectuelle, morale, politique et économique. Comme l'a soutenu Gramsci, une stratégie majoritaire l'est donc à la fois au premier degré, au sens quantitatif, de visée universaliste, mais aussi à un second degré, au sens qualitatif : elle entend sortir de l'état de minorité en tant que dépendance par le moyen d'une réforme intellectuelle et morale des masses subalternes. Il s'agit, si on interprète Gramsci avec Ernesto Laclau, d'organiser par le bas un pluralisme qui permet de résoudre les conflits de la société, non pas de façon hiérarchique, mais sous la forme d'un quasi contrat entre mouvements d'émancipation divers, hétérogènes, voire incompatibles, chacun défini par un universalisme propre (classe ouvrière, mouvement féministe, peuples néo-colonisés). Chaque mouvement entend faire de son universel de référence un « peuple », capable de produire des émancipations spécifiques se composant en émancipation commune. La production de ce peuple s'opère par une pratique de traduction transversale des revendications propres et des universalismes les uns dans les autres.

b) Les stratégies minoritaires naissent de la contestation de cette présupposition d'un peuple un qui serait en quelque sorte le double mimétique de l'appareil d'Etat et qui se comporterait en pouvoir d'imposition violent d'une norme de l'Homme. Ce qui est annulé c'est le désir des individus qui renvoie toujours à des singularités données d'abord comme minorités : être nègre, être femme, être juif. Foucault, et surtout Deleuze, sont les théoriciens de ce devenir minoritaire qui conteste l'universalisme majoritaire comme violence normative. Ils préfèrent la pluralité des devenirs tel ou tel, celui-ci ou celui-là, qui permet à celui-ci et à celui-là d'échapper à la territorialisation imposée par la domination d'une norme unique de l'humain. Cette stratégie minoritaire permet la fluidité des identités, leur passage les unes dans les autres. Il s'agit du devenir autre, de devenir l'autre de soi, en se dés-identifiant et en composant une multitude vraie qui ne cesse de se faire peuple en sa pluralité mobile. Le peuple ne se présuppose pas en sa majorité à articuler en tout un. Il existe comme « peuple manquant », toujours en manque d'une différence de soi à soi, différence à produire dans la contingence de conjonctures nouvelles.

Balibar souligne que la dualité des stratégies de civilité d'en-bas, les majoritaires versus les minoritaires, constitue une antinomie indépassable sur le terrain de son abstraction ; mais cette antinomie oblige à penser sur le bord de chaque extrême et de rectifier chaque terme par recours à l'autre. Les stratégies minoritaires objectent aux majoritaires qu'elles procèdent à une représentation totale, voire totalitaire, de la société qui est alors un tout divisé en partie (classes et camps). Ce tout est menacé par le risque permanent que chaque partie impose aux autres par la violence sa norme

partielle, son ordre. Inversement, les stratégies majoritaires objectent aux stratégies minoritaires qu'elles manquent la fonction de la citoyenneté, qu'elles reproduisent servilement les procès de déterritorialisation tels qu'ils sont produits par la mondialisation, et qu'elles se bornent à les accompagner sans les orienter. Sous prétexte de fluidifier les appartenances fixées elles participent au devenir liquide et liquidateur des résistances et font l'apologie indirecte du système de domination sociale qu'elles entendent critiquer et transformer.

L'analyse s'arrête en ce point qui est point d'hérésie entre stratégies dont on ne peut *a priori* présupposer ni la complémentarité ni la capacité de se relayer les unes les autres à partir de l'expérience de leurs limites. On ne peut même pas poser qu'elles puissent recevoir une effectivité historique autre qu'inchoative. Ce point d'hérésie est un point de non retour et d'inquiétude. Il est impossible, en effet, de retrouver les mouvements antisystèmes du passé sous leurs formes connues. On ne sait d'autre part ce que deviendront et pourront ces stratégies de civilité en tant que résistance à la violence extrême, ultra-subjective et ultra-objective. Marx n'avait-il pas envisagé dans le *Manifeste communiste* l'hypothèse apocalyptique que l'antagonisme des deux classes fondamentales ne s'achevât par leur destruction réciproque ?

##### 5. Quelques questions : vives ou mortelles ?

a) Commençons par quelques questions d'ordre historique et historiographique.

- Balibar a souvent souligné que le marxisme avait été incapable de rendre compte de sa propre histoire à partir de sa propre théorie pas plus qu'il n'avait été capable de rendre compte de l'échec du communisme historique. La topique de la violence extrême permet-elle de rendre mieux compte de cette histoire ? Quelles sont les conséquences à long terme de cet échec ?

- *Violence et Civilité* se présente comme l'esquisse d'une anthropologie philosophique qui tient en quelque sorte la place des théories modernes des passions, base de la philosophie politique des droits de l'homme et du citoyen. Cette inscription présente-t-elle un avantage théorique par rapport aux références à la référence à une ontologie relationnelle que Balibar use pour qualifier la pensée de deux auteurs dont il est proche, Spinoza et Marx ?

- Quelle fonction a eue la philosophie d'Hannah Arendt dans le tournant qui oriente vers la thématique des droits de l'homme et de la démocratie radicale ? Comment Balibar apprécie-t-il l'interprétation qui fait de lui un héritier critique du libéralisme moderne, tradition qu'il commente souvent en toutes ses versions (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant) ?

b) *Sur les rapports entre violence extrême, contre-violence, non violence et anti violence.*

Balibar préfère au terme de non violence celui d'anti violence pour la raison que la non violence est la négation de la violence et demeure prise dans le champ de signification

de son autre. Peut-on préciser davantage le concept d'anti violence ? Balibar se tourne alors vers Gandhi. Commenté et utilisé dans une confrontation égalitaire avec Lénine en raison de l'importance historique de son oeuvre politique de fondateur-, Gandhi assume sa place centrale dans le courant de non violence avec Tolstoï et se rapporte comme ce dernier à une inspiration religieuse (certes différente). Il se revendique de la non violence, non de l'anti violence. La non violence se justifie comme conscience critique de l'équivocité de l'usage de la contre-violence comme moyen pour convertir la violence dans une finalité qui éliminerait aussi la violence. Elle se pose comme principe d'une critique inconditionnée de la violence, mais cette position est difficile à tenir. Elle affronte des paradoxes dont on se demande comment la perspective de l'anti violence - qui entend changer de terrain et inaugurer une autre pensée de la politique- peut s'abstraire. Balibar ne soutient pas une conception religieuse du monde, mais il revient au tragique de la politique qui est la démesure du pouvoir et il conclut en affirmant que « le tragique de la politique peut devenir une politique du tragique à partir de la décision éthique qui dit que le risque de la perversion de la révolte n'est jamais une raison suffisante pour ne pas se révolter » (417). Il soutient l'irréductibilité d'une insurrection constituante au cœur d'une politique d'anti violence qui ne être qu'une stratégie de la civilité. La prospective de « civiliser de l'intérieur un mouvement révolutionnaire » est bien d'introduire cette anti violence que j'appelle civilité au coeur même de la violence d'une transformation sociale ». « Pourquoi en réalité imaginer que le temps des révolutions est passé ? » (158). S'il faut « changer le changement » et élaborer une autre dialectique comme il est dit plusieurs fois, comment l'anti violence se distingue-t-elle de la contre-violence et de la non violence ?

Cette question est complexe en ce quelle oblige à revenir sur la non violence qui n'est pas le tout de la civilité et sur la contre-violence qui ne peut plus être le moyen de convertir la violence en civilité, comme l'a soutenu la justification de cette dernière en s'exposant au risque de perversion de la révolte. Bref, il faut montrer que cette problématique de l'anti violence ne s'aligne pas sur la perspective non violente d'une certaine gauche occidentale qui épouvantée par l'échec des révolutions du siècle passé dans la violence et tétanisée par la violence extrême de la mondialisation en appelle avec John Holloway à « *changer le monde sans prendre le pouvoir* » (titre de son ouvrage connu), en convertissant les coeurs et en pénétrant de ses solutions les forteresses d'un monde barbare. Cette gauche risque de condamner certaines contre-violences tout en absolvant d'autres plus terribles, structurales, comme le montre la tendance à condamner la violence des mouvements palestiniens de libération en innocentant la politique néo-coloniale et impérialiste de l'Etat sioniste d'Israel soutenue par tout l'Occident bien pensant.

Le tragique n'est pas le religieux, il ne se réduit pas à l'affirmation impuissante d'une éthique de la conviction, fût-elle absolue ; il entend assumer la disjonction possible entre éthique de la conviction et éthique de la responsabilité, comme le rappelle Balibar lui-même en citant Max Weber qui appelait l'homme politique à se confronter à l'élément diabolique de la puissance propre à la politique.

Or, l'anti violence retrouve ici les dilemmes qui ont été ceux de la contre-violence correctement compris. Les mouvements non violents ont souvent été arrêtés à ce carrefour. Ils ont dû accepter et justifier des violences venues des opprimés et des

dominés sous peine de soutenir les oppresseurs, et cela avant même de produire à leur tour le cercle maudit de la violence infinie inconvertible. Ils se sont exposés au risque de passer de fait des compromis avec des puissances de domination intolérables.

Deux exemples non symétriques peuvent illustrer cette zone où la contre-violence pourrait aussi figurer comme anti-violence.

-Le premier exemple concerne le pasteur et théologien allemand Dietrich Bonhöffer : d'abord non violent, disciple de Tolstoï, il participa de son plein gré à un complot contre Hitler plutôt que de supporter la violence extrême du nazisme. Il assumait la culpabilité pour lui que représentait le poids d'une résistance violente qui était autant contre-violence qu'anti violence violente. Ainsi il put soutenir que le plus grand des maux n'était pas le recours actif à la violence, mais le fait de faire de la violence un principe, une norme, une loi. La conspiration avec dont le but était l'assassinat du Führer était un acte de responsabilité, une manière de lutter contre l'inhumain dans l'humain.

-Le second exemple concerne le leader américain de la lutte pour les droits civiques des noirs, Martin Luther King. Adeptes lui aussi de la non violence, il commença par prêcher à ses amis le devoir de participer en citoyens loyaux à la guerre du Vietnam, alors que les mouvements insurrectionnels des Black Panthers soutenaient alors la désertion et la lutte ouverte contre l'oppression raciste. King finit par se rallier à ce point de vue de la désertion et de la désobéissance civile qui refusait le devoir de participer à la violence légitime de l'Etat d'appartenance au nom de la solidarité avec d'autres opprimés et du respect de soi-même en tant que victime de la violence intérieure du même Etat. Cet exemple est certes différent, voire inverse du précédent, mais tous deux montrent qu'il importe de réfléchir la diversité des situations de violence et celle des modalités de contre-violence confinantes à l'anti violence.

Il faut interroger ici pour mesurer la complexité des problèmes la position qu'Hannah Arendt elle-même, la théoricienne du droit d'avoir des droits, eut à prendre dans son texte *On Violence* (1969). Elle soutint le mouvement non violent des noirs américains en faveur des droits civiques, mais elle se déclara hostile à l'appel à la désobéissance civile et encore davantage opposée aux mouvements d'émancipation anticoloniale que soutenaient Frantz Fanon et Jean-Paul Sartre, et cela au nom précisément de l'impossibilité pour cette contre-violence d'inaugurer un cycle positif, d'être peut-être une anti violence dirons-nous de manière un peu provocatrice...Pour elle, les mouvements de libération des esclaves ne pouvaient devenir que des cauchemars : des hommes dégradés n'ont pas le sens de la liberté et ils doivent laisser la direction de leurs mouvements d'émancipation à des hommes non dégradés. La non violence en ce cas n'est pas anti violence, mais soutien de fait à la violence dominante. Arendt eut peur d'une contre-violence aveugle et improductive. Le combat des Afro-américains lui inspira méfiance. Elle ne put admettre que l'exaltation chez Fanon de la contre-violence libératrice des peuples opprimés et humiliés était une réponse à la théorie et à la pratique de déshumanisation menée par les colonisateurs à l'encontre des colonisés.



On ne peut éviter cette étude de cas, cette intelligence casuistique qui s'impose lorsque se fait entendre le silence des principes portés à l'absolu. L'anti violence ne peut donc pas être une non violence de principe, pas plus quelle ne s'identifie à la contre-violence qu'elle côtoie parfois aussi. Mais il lui faut identifier le lieu exact de la violence extrême à réduire, préciser les modalités de l'action éventuellement « contre violente », évaluer son degré de violence nécessaire et veiller à une limitation de ses effets susceptibles de l'entraîner dans le cycle des réciprocités négatives où la contre-violence devient inconvertible en action civile positive. Il faut étudier les conditions concrètes permettant une avancée de civilisation et de civilité. Pour revenir sur la position de Hannah Arendt, il est vrai toutefois que beaucoup de luttes anticoloniales menées à l'enseigne de la contre-violence légitime n'ont pas abouti après la victoire à construire une phase de développement économique sans exploitation violente interne, à transformer l'indépendance en processus producteur de bien commun. La contre-violence ne peut pas être une ligne de fuite dispensant les pays libérés de produire plus de civilisation et de civilité pour tous. Si tel avait été le cas, -mais cela aurait impliqué une remise en cause de la gouvernance économique inégale de la mondialisation capitaliste-, on aurait eu une anti violence relative, productrice de civilité, mesurée par le degré de civilité atteint. De fait les choses sont encore plus complexes qu'il ne paraît en ce que là où cette indépendance politique s'est traduite en indépendance économique, comme en Chine ou en Inde, l'antiviolence n'est toujours que relative et menacée, voire en certains cas évanouissante. Un état de violence règne quand règnent des inégalités sociales énormes, la précarité des droits civiques, l'exploitation et la maltraitance des femmes et des enfants, les violences ethniques exercées par des populations majoritaires devenues prédatrices par peur des peuples minoritaire frappés d'altérité...

### *3. Sur l'inhumain dans l'humain, le tragique de la politique et la politique du tragique. La catharsis tragique*

Ce sont là les thèmes ultimes de *Violence et civilité* qui abandonne toute assurance progressiste et assigne à l'histoire de n'être que la manifestation permanent et différenciée de la présence de l'inhumain dans l'humain, de cette figure non religieuse du mal humain. Il n'est d'autre recours que le combat contre cet inhumain intérieur qui est non seulement l'autre de la politique des droits, mais profondément la condition limite de la politique effective, sa condition de possibilité qui est impossibilité. Le tragique ne peut faire l'objet d'aucun salut, d'aucune rédemption, d'aucune espérance eschatologique, d'aucune attente messianique. Il laisse seul l'humain face à lui-même, à son autre intérieur, à la part d'inhumain qu'il recèle comme structure permanente mais modifiable. L'inhumain dans l'humain n'est pas une essence aux contenus fixes, aux contours délimités une fois pour toutes, une substance, mais un ensemble de relations plastiques où s'atteste la productivité et la plasticité d'un être inachevé qui ne cesse de se faire, défaire, refaire, mais qui peut franchir des seuils d'irréversibilité dans le sens de la production-destruction, voire de l'autodestruction. La seule solution réside dans l'immanence du tragique, dans le retournement du tragique de la politique en politique du tragique dans la civilité.

Comment donner à ces formules un sens assignable surtout si on maintient la possibilité d'une révolution au sens de changement du changement révolutionnaire ? Que peut être une politique révolutionnaire du tragique ? En quoi, inversement, le tragique peut-il être

révolutionnaire, lui qui généralement signifie l'impuissance du héros tragique à modifier sa condition et à sortir de l'impuissance à laquelle il peut plus opposer de résistance incompr

essible? La mort ou pire encore une vie pire que la mort éliminent la part incompressible de résistance que Spinoza identifie comme ressort de l'indignation politique, que Balibar ne cesse d'évoquer aussi et dont il souhaite l'affirmation. En définitive, ces questions ultimes renvoient à une « décision éthique », on l'a vu, et donc à un pari, intelligible certes, mais pari néanmoins. Tant que la vie s'affirme, il faut faire comme si cette part d'incompressible était toujours disponible et jouable. Il importe d'analyser jusqu'au bout notre condition historique avec le plus grand nombre possible d'acteurs humains, en commun

Puisque Balibar achève sa méditation dans l'élément d'une anthropologie métaphysique tragique, nous nous permettons une suggestion qui peut éclairer le concept de civilité et d'anti violence et qui concerne le tragique, tel qu'on peut le traiter à partir de Gramsci. La tragédie selon Aristote a pour effet de transformer la disposition d'esprit du spectateur affronté au spectacle de l'impuissance du héros face à son destin. Ces sentiments sont ceux d'une peur qui se fait pitié et ils accomplissent une *catharsis*, une purification ou purgation du trouble causé par la représentation du tragique qui menace chacun de se faire condition effective. Gramsci a conçu le procès révolutionnaire comme une *catharsis* des structures du drame historique en bloc historique. La structure de force qui domine et enferme les acteurs divisés en classes dominantes et dominées dans le cercle de leurs intérêts économiques d'abord corporatifs se transforme en un ensemble de superstructures politiques, juridiques, culturelles qui font avec la structure bloc historique. Ce bloc devient force de civilisation lorsque sous certaines conditions par l'action de ses éléments humains la structure est transformée en occasion de puissance inventive de formes spécifiques et différenciées d'existence éthico-politiques où une force sociale conquiert la capacité de diriger et rend universalisable cette capacité. C'est l'hégémonie que constitue cette traduction ou convertibilité en structures éthico-politiques, telles que la société civile fasse cercle avec l'Etat. Ainsi les masses subalternes sortent de leurs passions et de leur subalternité ; elles s'éduquent à la direction politique ; elles se purifient pour se faire producteurs et citoyens de la communauté éthico-politique. Pour que cette *catharsis* objective se réalise, il faut que se réalise une *catharsis* subjective et intersubjective des acteurs, une réforme intellectuelle et morale qui tempère autant que possible la contre-violence et la contrainte immanente à l'ensemble des rapports de force-. Cette mesure de la contre-violence se traduit en capacité de production d'une dimension d'universalité assimilatrice. Celle-ci fonctionne à la conviction et à la transformation du sens commun civil où joue l'anti violence. Il faut que pour se constituer en puissance hégémonique civile et civilisée, les subalternes puissent transformer leur mentalité de sens commun en une conception du monde historique où ils agissent en actualisant leur éthique de conviction en responsables. La contrainte qui se forme sur le terrain économique-corporatif peut se manifester en désir de contre-violence (ressentiment et haine) et en contre violence effective, mais si la *catharsis* réussit la contrainte ne peut plus se séparer de la conviction commune de constituer un acteur collectif régi par la création de *civiltà*.

Cette conscience qui est aussi volonté commune se nourrit de la production de l'Etat éthico-politique, elle se fait anti-violence et civilité. Elle s'actualise en *civiltà*. La

*catharsis* tragique ne concerne plus les spectateurs de la tragédie de la politique ; elle concerne les acteurs que nous sommes déjà à l'état de passivité et les transforme en acteurs de l'action. Elle dépasse le mouvement de transformation des structures parce qu'elle a pour élément la transformation cathartique de la mentalité des acteurs qui peuvent surmonter leur peur et rendre féconde la pitié qu'ils peuvent éprouver les uns pour les autres. D'agents de la contre-violence ils se changent en acteurs civils et civilisés de l'anti violence. Nous avons là peut-être une image du changement de la révolution pour l'époque de l'hyper-violence tragique. Le pari de n Balibar qui est décision éthique peut ainsi se donner une figuration plastique, invitant à un autre usage de la plasticité humaine, celui de la réduction interminable de l'inhumain immanent à l'humain, comme politique du tragique.

#### 4. *L'Europe peut-elle être encore un espace de civilité ?*

C'est la dernière question qu'il faudrait poser à Balibar et elle est à la fois anthropologique et géopolitique. Elle est légitime parce que même si dans *Violence et civilité* cette thématique demeure à l'arrière-plan, toute la recherche de Balibar fait de l'espace européen le lieu de la médiation par excellence ou tout au moins le test de sa problématique, et cela depuis 1988-1992, avec une intensification de travaux spécifiques entre 2001 2005. Balibar est un des rares post marxistes français à avoir salué l'Union Européenne comme une occasion de dépasser les nationalismes et les racismes dans la perspective d'une citoyenneté transfrontières, post-nationale, interculturelle, comme un champ d'expérimentation d'une nouvelle pensée et pratique de la politique et de la démocratie. C'est sur ce terrain qu'il a collaboré avec les mouvements de défense des droits des immigrés, des étrangers et des exilés et qu'il a commencé sa fructueuse collaboration avec une figure majeure et pionnière de ce mouvement et de cette réflexion Marie-Claire Caloz-Tschopp à qui il doit une bonne part de sa lecture originale d'Hannah Arendt.

Comme toujours chez lui la proposition normative, éthique et politique, est articulée à une analyse réaliste et fouillée. Si l'Europe rend possible une expérience positive unique, celle du trans, -transfrontière, transit, traduction, traversée-, Balibar ne vise pas à la constitution d'un super-Etat annulant les Etats nations composants, ni même une Fédération comme le veulent les théoriciens franchement cosmopolitiques que sont Jürgen Habermas ou Jean-Marc Ferry. Il constate l'équivocité de la construction européenne et il oeuvre à ce que cet espace soit le plus possible modelé en ses éléments nationaux sur le modèle de l'Etat de droit social garantissant la démocratie représentative, mais autorisant l'expansion de mouvements divers d'émancipation et la promotion des droits subjectifs individuels et universels. Voilà pourquoi il dénonce la clôture de l'espace européen comme espace hiérarchique enfermé en ses nouvelles frontières (déplacées non éliminées), assurant une gestion inégale qui est exploitation d'une force de travail internationale vouée à déqualification et à la réduction au statut de variable dépendante sous le capital, classée et dominée dans un espace de contrainte par la hiérarchie sélective de cercles concentriques filtrant l'admission des populations non communautaires (convention de Schengen).

Ces derniers temps la réflexion de Balibar s'est faite inquiète. Il a pris la mesure de la subordination de la politique extérieure européenne aux stratégies impériales américaines, de l'incapacité de l'Union à gérer de manière indépendante les crises identitaires et sociales qui la traversent (Yougoslavie, Iran, Irak, Afghanistan, Syrie), sa perméabilité aux thématiques xénophobes qui la font s'identifier à une version guerrière faible de la culture occidentale prise en bloc et surtout sa soumission économique aux politiques dévastatrices menées par les institutions bruxelloises sous le couvert de la libéralisation des transactions financières abusivement identifiées au libre échange et au diktat des banques sur la politique monétaire consistant à l'appauvrissement des pauvres, à l'enrichissement obscène de quelques uns pour la plus grande gloire du marché. Il semble que l'europhobie de Balibar ait été cruellement déçue et que sa pensée redoute d'avoir à constater un seuil nouveau franchi dans la tragédie de la politique : les occasions de la civilité qui paraissaient probables reculent devant le tout marché et l'anti violence loin de pouvoir avoir un banc d'essai est défiée par la montée d'un populisme raciste hégémonisé par l'adversaire de toujours, l'extrême droite nationaliste et violente au nom d'une contre-violence improductive et unifiée par des motifs imaginaires. Est-on arrivé au point où une nouvelle politique de la tragédie européenne sortait de l'indétermination sans que son retournement en politique de la tragédie, car ce retournement ne peut s'identifier qu'à la révolution dans la révolution, au changement de changement révolutionnaire à peine esquissé. L'Europe n'est pas un supplément ni une illustration, elle est la pierre de touche politique et théorique de la pensée de Balibar, son lieu de vérité.

André Tosel

Professeur émérite de philosophie, Université de Nice-Sophia. A publié récemment: *Un monde en abîme. Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Kimé, 2008 ; *Le marxisme du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Syllepse, 2009 ; *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2010 ; *Scénarios de la mondialisation culturelle, I, Du retour du religieux ; II, Civilisations, cultures, conflits*, Paris, Kimé, 2011.