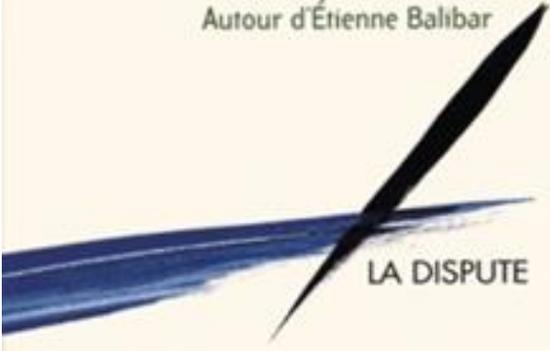




Étienne Balibar
Marie-Claire Caloz-Tschopp
Ahmet Insel
André Tosel

Violence, civilité, révolution

Autour d'Étienne Balibar



LA DISPUTE

Violence, civilité, révolution

Ouvrage publié avec le soutien de :

- la Confédération suisse, Commission fédérale pour les questions de migration ;
- la Ville de Genève, Département de la culture et du sport ;
- le Collège international de philosophie (CIPh), Paris ;
- le programme Exil, création philosophique et politique du Collège international de philosophie, Genève et Paris.

Illustration de couverture : détail d'une affiche à Istanbul pendant le mouvement social de la place Taksim et du parc Gezi, en 2013.
Maquette d'après François Féret

Violence, civilité, révolution
Autour d'Étienne Balibar

Étienne Balibar
Marie-Claire Caloz-Tschopp
Ahmet Insel
André Tosel

La Dispute

Tous droits réservés
© La Dispute/Snédit, Paris, 2015
ISBN: 978-2-84303-260-8

Avant-propos

Marie-Claire Caloz-Tschopp

Cet ouvrage collectif regroupe les textes de quatre auteurs qui questionnent les rapports entre *violence*, *civilité* et *révolution* dans les sociétés contemporaines à partir et autour des thèses du philosophe Étienne Balibar, développées dans son ouvrage *Violence et civilité*¹. Ce livre, publié en 2010, est un travail philosophique sur une question complexe. Elle a une résonance particulière aujourd'hui.

Dans des débats avec des interlocuteurs de contextes divers au tournant des années 1980-1990, dont fait état son livre, Étienne Balibar a entrepris sa réflexion en conjuguant *violence et civilité* sous trois grands angles d'approche: de l'extrême violence au problème de la civilité (Hegel, Hobbes, conversion et inconvertibilité de la violence, stratégie de civilité);

1. Étienne Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais philosophiques*, Galilée, Paris, 2010. Il a été traduit en turc par les éditions İletişim à Istanbul à l'occasion du colloque.

Violence, civilité, révolution

exceptions, guerres et révolutions (variations clauswitzziennes sur guerre et politique; *Gewalt*). Violence et pouvoir dans l'histoire de la théorie marxiste; Lénine et Gandhi, une rencontre manquée; le Hobbes de Schmitt et le Schmitt de Hobbes; « après coup ». Sur les limites de l'anthropologie politique.

Le fil rouge de notre lecture de son essai est la révolution. *Violence, civilité, révolution*, les trois concepts mentionnés dans le titre du livre que nous présentons sont indissociables. Ils font partie d'un mouvement dialectique incontournable. La question centrale de l'ouvrage est l'analyse du déplacement radical de la réflexion sur la révolution dans l'histoire moderne du capitalisme jusqu'à la globalisation d'aujourd'hui dès lors qu'elle est aux prises avec la violence, la « violence extrême », les nouvelles formes de guerre. Dès lors qu'elle est mise au défi de franchir un saut qualitatif radical en inventant des modalités d'« antiviolence » ou de civilité, selon les mots d'Étienne Balibar.

À partir de là, que devient la révolution ? À quelles conditions philosophiques, politiques pouvons-nous alors l'imaginer, comment en parler, comment agir et dans quels buts ? À quels projets révolutionnaires pour le présent et l'avenir est-il encore possible de rêver, d'œuvrer, quand on prend en charge les apories de la violence et de la civilité ?

Ce livre poursuit le fil de la révolution en approfondissant le parcours remarquable d'un philosophe de la politique, en prenant en compte les questions lourdes d'implications multiples et leur intégration dans un débat théorique et politique riche et complexe qui se poursuit. Le premier chapitre, le texte d'ouverture d'Étienne Balibar, est la trace écrite de sa conférence introductive d'un colloque international et interdisciplinaire, tenu à Istanbul en

mai 2014². Les textes d'André Tosel, de Marie-Claire Caloz-Tschopp et d'Ahmet Insel, porteurs du projet d'ensemble³, situent le contexte, l'objet, la position d'Étienne Balibar, les difficultés de la réflexion sur la révolution, en formulant des questions de recherche pour la politique et la philosophie aujourd'hui. Tous ces textes où se croisent la philosophie, la théorie politique, l'économie politique, l'anthropologie, l'histoire dans un pays marqué par la violence – la Turquie –, sont inédits.

La démarche de l'ouvrage est de présenter les thèses de *Violence et civilité* (chapitre premier, Étienne Balibar) à partir du fil rouge de la révolution, de discuter un parcours dialectique qui les éclaire (chapitre 2, André Tosel), de questionner une praxis, une position en mouvement qui transforme la théorie et la pratique (chapitre 3, Marie-Claire Caloz-Tschopp), enfin de procéder à une mise en contexte dans l'histoire et l'actualité politique en Turquie (chapitre 4, Ahmet Insel).

Il s'agit pour nous de viser trois objectifs. D'abord, nous avons voulu apporter des éléments philosophiques pour réfléchir sur la violence à l'étape actuelle de la globalisation, depuis la Turquie et avec en arrière-fond la violence dans les politiques migratoires et du droit d'asile en Europe, ainsi que les politiques

2. Soulignons que le colloque « Violence, politique, exil/desexil dans le monde d'aujourd'hui – Günümüz Dünyasında Şiddet, Siyaset, Sürgün/Sürgünü Bozma » a pu avoir lieu grâce à l'accueil de l'Institut français à Istanbul, de l'université Galatasaray et du café Gesayir. Ces trois lieux ont permis d'articuler le travail académique et le débat avec la « société civile » en Turquie et en Europe.

3. Voir également Marie-Claire Caloz-Tschopp (sous la direction de), avec des textes de Pinar Selek, Ahmet Insel, Étienne Balibar, *Violence, politique et civilité aujourd'hui. La Turquie aux prises avec ses tourments*, L'Harmattan, Paris, 2014; *Şiddet, Siyaset ve Medenilik. Karabasanlar İçinde Türkiye*, İletişim, Istanbul, 2014.

Violence, civilité, révolution

du travail, les politiques publiques, le démembrement de l'État social et de l'État de droit, le déni des peuples, des minorités dans la structure dominante des États-nations en tension avec la reconfiguration d'empires, etc. Ensuite, nous avons tenu l'exigence d'une décentration épistémologique : la réflexion combine la réflexion philosophique et d'autres domaines du savoir (notamment la théorie politique, l'économie)⁴ ; et de réécrire à nouveaux frais l'équation de Gramsci selon laquelle *philosophie-politique-économie et histoire* sont étroitement liées. Enfin, l'ouvrage invite à une décentration historique et spatiale : la Turquie a été l'un des laboratoires concrets pour réfléchir à un livre de philosophie politique mis en débat avec d'autres textes et recherches. Travailler à Istanbul, dans un lieu stratégique aux frontières de l'Europe, nous a beaucoup appris. L'enjeu de la démarche collective est d'apporter des éléments de réflexion situés sur le rapport complexe entre la violence, la politique et la révolution.

Le texte d'Étienne Balibar intitulé « Violence, politique, civilité » ouvre le livre et l'ensemble des textes issus du colloque publiés en divers endroits⁵. Dans ce premier chapitre, Étienne Balibar montre que la

4. Pour ce qui est des textes présentés dans ce livre. Le colloque dans son ensemble a pris en compte d'autres domaines, notamment l'économie, la démographie, l'histoire, le droit, la science politique, la psychanalyse, la sociologie, l'anthropologie philosophique.

5. Des textes liés à cet événement sont en voie de publication dans diverses revues (mi-septembre 2015) ; en français : *Rue Descartes*, Collège international de philosophie, Paris ; *Repenser l'exil*, programme Exil, création, philosophie et politique, Genève, exil-ciph.com ; en turc : *Birikim*, Istanbul ; en italien : *Juramentum*, Florence. Par ailleurs, les enregistrements des exposés du colloque d'Istanbul établis par l'association Savoir Libre (Lausanne) se trouvent sur le site exil-ciph.com.

violence – y compris quand elle se veut révolutionnaire – n'est pas un simple instrument au service de la politique, susceptible de produire des effets positifs ou négatifs selon les circonstances, les acteurs, les objectifs. Quand elle se transforme, comme il le précise, en « violence extrême », elle met en péril toute possibilité de résistance, elle risque d'engloutir la politique et devient donc le problème que la politique doit résoudre.

Le deuxième chapitre, « Étienne Balibar : parcours, révolutions, questions », d'André Tosel, philosophe spécialiste de Marx, Gramsci, Spinoza, compagnon d'Étienne Balibar à l'École normale supérieure et au Parti communiste français, interroge l'évolution et l'actualité de son œuvre. Dans ce texte synthétique, qui constitue en quelque sorte une introduction à l'œuvre et au parcours d'Étienne Balibar, il suit les labyrinthes de sa pensée critique, en débat permanent avec les transformations du monde. Il ouvre de nouvelles pistes de réflexion concernant les rapports entre violence et politique.

Le troisième chapitre, « Révolutionner la révolution et la philosophie avec Étienne Balibar », de Marie-Claire Caloz-Tschopp, chercheuse en philosophie et théoricienne politique sur des corpus du XX^e siècle (Hannah Arendt, Cornélius Castoriadis, Abdelmalek Sayad, Colette Guillaumin...) et sur le terrain des politiques migratoires, du droit d'asile, des services publics, du racisme, du sexisme, montre que *civiliser la révolution* revient à intégrer dans les pratiques, les théories révolutionnaires et la philosophie la question difficile de son rapport à la violence et à la « violence extrême » évoquée par Étienne Balibar. Dès lors que la question de Kant « comment s'en sortir ? » (de la violence) devient après le XX^e siècle « comment penser et agir quand on ne peut pas s'en sortir ? », il s'agit

Violence, civilité, révolution

de questionner en quoi toute révolution politique et philosophique en est radicalement transformée.

Le quatrième chapitre, «Quand l'identité victimaire renforce la violence et menace la civilité» d'Ahmet Insel, professeur d'économie et de politique à l'université de Galatasaray à Istanbul, en partant des thèses d'Étienne Balibar dans son livre *Violence et civilité*, réfléchit à un problème spécifique en Turquie qui concerne la révolution, la violence et la civilité. Ce problème a une portée plus générale dans le monde contemporain soumis à la férule de la globalisation. Dans trois cas concrets, il montre comment des revendications victimaires peuvent menacer la civilité et engendrer une répression et une reproduction de la violence dont les traits les plus saillants sont la fétichisation du pouvoir et l'autolégitimation de la dérive autoritaire pouvant aller jusqu'à ce qu'Étienne Balibar a analysé en termes de formes de « violence extrême ».

Ce livre a une histoire particulière. Nous désirons la partager avec un large public à la fois en France, en Suisse, en Europe, en Turquie, aux frontières de la Méditerranée, dans d'autres continents. Tout travail philosophique est ancré dans des pratiques en débat. Et peut-être les conditions du travail philosophique nous font-elles lire les textes de manière nouvelle. Il fait partie d'une aventure académique et citoyenne internationale, intercontinentale collective, qui a eu lieu durant quelques mois pour culminer dans un colloque international et d'autres activités scientifiques, civiques encore en cours.

L'aventure a pu avoir lieu grâce à l'engagement personnel et à la présence d'Étienne Balibar, des intervenants et intervenantes du colloque, des participants, hommes et femmes, au réseau de lecture civique, ancré

en Suisse et étendu internationalement, qui ont accompagné la préparation, la tenue des débats et la diffusion des résultats. Elle a été une tentative d'articulation entre une recherche académique interdisciplinaire et la recherche de la « société civile » dans divers endroits du monde, notamment en Espagne, au Chili, au Brésil, au Japon, en France, en Suisse, en Italie, et donc en Turquie.

La réflexion collective s'est appuyée sur l'expérience de lecture, d'interprétation, d'approfondissement philosophique du livre d'Étienne Balibar, *Violence et civilité*. Elle a été à la fois pointue et diversifiée. Questionnements sur la violence et la « violence extrême », l'exil, le « desexil »⁶ dans le contexte historique tragique du xx^e siècle, une globalisation d'« homme jetable »⁷, dans une époque de rêve de révolution et de guerres « totales »⁸ sans limites dans leurs formes contemporaines.

Ces questionnements sur la civilité suivent la démarche d'Étienne Balibar et accompagnent ceux qui portent sur ce qu'il appelle l'« égaliberté », ses rapports à la citoyenneté et à la révolution quand celle-ci est déterminée par la violence pouvant aller à l'extrême, et qu'il n'est pas possible de la fuir. Quand il n'est pas possible de « s'en sortir », nous sommes mis au défi de penser une « antiviolence », c'est-à-dire la civilité, dans les termes du philosophe.

Ce livre a également pris naissance dans un espace particulier: Istanbul, l'une des portes de l'Europe. La

6. Il s'agit du thème de recherche au Collège international de philosophie (CIPh) de Marie-Claire Caloz-Tschopp entre 2010 et 2016. Voir le site exil-ciph.com.

7. Voir Bertrand Ogilvie, *L'Homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Amsterdam, Paris, 2012.

8. Voir Erich Ludendorff, *La Guerre totale* (1935), Perrin, Paris, 2014.

Violence, civilité, révolution

Turquie est un pays qui aurait pu faire partie de l'Europe et qui aujourd'hui hésite entre l'Europe et une identité moyen-orientale ou encore le capitalisme autoritaire du groupe de Shanghai. L'Europe a presque perdu la Turquie. Notre travail a voulu construire des ponts pour continuer à tisser les liens scientifiques et de civilité.

Il s'est construit dans un temps particulier: un an après les manifestations de Gezi, alors que se déroulaient d'autres manifestations sur d'autres places publiques en Afrique du Nord, en Chine, au Brésil, au Chili. Le spectre de la révolution, une révolution sans visage prévisible, était bien présent. Comme le spectre de Marx dont parle Derrida, il indique l'avenir. Mais aussi le fantôme de la contre-révolution.

Ce livre, enfin, voudrait jouer un rôle particulier. Il est la figure de proue qui fédère une expérience collective entre la recherche académique en philosophie dans son dialogue avec d'autres disciplines et des « sociétés civiles », qui se matérialise dans un réseau – entre la France, la Turquie, la Suisse et l'Italie – de publication et de circulation d'un ensemble de textes et d'un échange de pratiques.

L'ouvrage s'adresse à un large public, étudiants et étudiantes, chercheurs et chercheuses, lecteurs et de lectorices philosophie et de sciences politiques, mais aussi militants et militantes, animateurs et animatrices de mouvements sociaux. Il constitue à la fois une introduction à la pensée actuelle d'un philosophe majeur, Étienne Balibar, et une contribution originale à la réflexion sur les formes contemporaines de la violence et de la politique et sur la question de la position des chercheurs dans la réflexion philosophique et politique.

Chapitre premier

Violence, politique, civilité

Étienne Balibar

Il est, vous vous en doutez, extraordinairement émouvant et intimidant pour moi de prendre la parole ici¹ : en ce pays et en cette ville – *la* ville comme telle, si l'on en croit l'une des étymologies de son nom – où se précipitent toutes les histoires dont nous sommes les héritiers, où cohabitent toutes les cultures de la Méditerranée, de l'Europe et de l'Asie, où s'intensifient quelques-uns des problèmes les plus difficiles et les plus déterminants que nous ayons à résoudre aujourd'hui, si nous voulons que ce passé engendre l'avenir, comme en témoigne assez clairement le nom de la place, *Taksim*, dont nous sommes proches, aujourd'hui célèbre dans le monde entier.

1. Ce texte est issu d'une intervention d'Étienne Balibar au colloque international « Violence, politique, exil/desexil dans le monde d'aujourd'hui », qui s'est tenu du 7 au 10 mai 2014 à Istanbul, en Turquie.

Violence, civilité, révolution

Notre sujet, c'est la *violence*, dans son rapport avec la *politique*, donc avec la *cité* , avec l' *agora* , chacun des deux termes délimitant l'autre mais aussi le contaminant. J'ai pris conscience, progressivement, que cette conjonction de la politique et de la violence n'est pas un *cas particulier* de notre expérience historique, mais qu'elle est *toujours* indissociable de ses formes et de ses tendances, bien que selon des modalités distinctes et à des degrés inégaux. C'est cette expérience même qui, aujourd'hui, comme l'écrivait mon maître Louis Althusser, exige que nous essayions de « penser aux extrêmes », non seulement par convention méthodologique, mais par nécessité d'aller aux choses mêmes. Les extrêmes dont il s'agit, ce sont justement les situations et les contraintes de la *violence extrême* , tout ce que par convention j'ai décidé d'appeler la *cruauté* , en proposant hypothétiquement de lui opposer une politique de la *civilité* . C'est cette question que je voudrais traiter à nouveau dans ce texte, en concentrant mon attention sur des définitions et des distinctions de concepts, mais en essayant aussi d'indiquer à quel genre de réalités je crois qu'on peut les rapporter. La thèse que je veux défendre, ce n'est pas seulement qu'il est nécessaire, pour penser les conditions et les objectifs de la politique, de prendre garde à la violence, et même à l'extrême violence, et d'en faire l'un de ses problèmes constitutifs. Je voudrais aller plus loin en soutenant qu'il faut *refonder la politique* , comme « concept » et comme « pratique », *à partir de la question de l'extrême violence* .

Celle-ci n'est donc pas une question parmi d'autres : elle est la question qui met en jeu *la possibilité ou l'impossibilité* de la politique, et qui donc, pour elle, est une question de vie ou de mort. Cela ne veut pas dire que l'extrême violence se substitue à toute autre

question, qu'il s'agisse d'économie ou de culture, de constitution ou de justice, mais qu'elle vient surdéterminer toutes ces questions, révélant périodiquement ce qui en constitue le fond radicalement conflictuel, antinomique – et donc, d'une certaine façon, « sans fond ». Peut-être notre époque – temps de crise morale et institutionnelle pour la politique, temps d'incertitude radicale quant à l'étendue et à la réalité même de ses pouvoirs – est-elle plus que d'autres propice à l'identification de cette question, sinon à sa résolution, mais au fond ce fut sans doute toujours le cas. Aujourd'hui, en tout cas, nous n'avons pas le choix, car elle ne se laisse pas éluder – même là où l'extermination et l'élimination ne semblent pas menacer de manière immédiate.

Des fins et des moyens

Avant d'en venir à ce qui constituera la partie principale de mon examen, c'est-à-dire la description de quelques formes caractéristiques, et massives, sous lesquelles le spectre de l'extrême violence envahit aujourd'hui l'horizon de la politique et la force à s'interroger sur son degré de réalité, je proposerai quelques considérations préliminaires. Il s'agit de formuler une thèse épistémologique et de mettre en place des distinctions conceptuelles ou terminologiques; c'est là le péché originel du philosophe. La thèse que j'énonce prend la forme d'une réfutation de ce qui, pourtant, a constitué de longue date l'axe de la philosophie politique – à quelques remarquables exceptions près, il est vrai, mais qui pour cette raison même sentent toujours quelque peu le souffre –, à savoir l'idée que *politique et violence sont des termes*

Violence, civilité, révolution

contraires qui s'opposent comme une fin rationnelle et un obstacle, une perversion ou une déraison. Je soutiens au contraire que *la violence n'est pas l'autre de la politique*, c'est-à-dire qu'il n'y a pas, en fait, ni dans l'expérience ni dans le concept, de politique qui ne se déroule pas, ne s'organise pas, ne se constitue pas dans l'élément de la violence. Cela ne veut pas dire qu'elle n'en est que l'expression – la « continuation par d'autres moyens », comme l'écrivit Clausewitz – ou la gestion passive, mais que, si elle peut espérer y apporter des transformations ou s'en servir, elle ne peut espérer ni en sortir une fois pour toutes, comme d'un « état de nature », ni rester insensible à ses effets, comme une essence idéale.

On devrait ici, d'emblée, soulever toute une série de questions préjudicielles, mais je m'en tiendrai à une seule, d'ordre anthropologique, et même parfois théologique : s'il est vrai que la politique est condamnée à la violence, serait-ce parce que, fondamentalement, elle se déroule et se déploie dans l'élément du *mal*, de la *déréliction* à laquelle l'espèce humaine et les sociétés dans lesquelles elle se subdivise sont condamnées par une disposition originaire ? On peut vouloir « séculariser » ce type de raisonnement – ce qui n'est pas indifférent du tout – en invoquant plutôt une *condition anthropologique* générale, qui soit une condition de *finitude* radicale, dans laquelle, par exemple, les êtres humains sont toujours déjà placés dans des relations de dépendance par rapport à des *pouvoirs* ou à des *autorités*, ce qui les expose à subir la violence, ou à l'exercer (éventuellement l'un et l'autre), d'une façon qui n'est dépassable que dans le rêve ou l'utopie. L'enchaînement, fatal ou non, mais incontournable et en quelque sorte prédisposé, serait alors quelque chose comme : vulnérabilité, dépendance, pouvoir, excès

de pouvoir, violence, cruauté... et le point d'arrêt, de rebroussement, de bifurcation, s'il existe, ne serait pas préexistant, mais ne pourrait résulter que d'une pratique, d'une institution, d'une invention. On a ainsi un équivalent pragmatique du mal, qui permet de le ramener sur le terrain de l'histoire et de l'expérience.

Mais celles-ci contiennent déjà par elles-mêmes de quoi poser une question très semblable – à moins qu'elle ne soit l'envers ou le corrélat de la précédente : c'est la question de la *contamination des fins de la politique par ses moyens*. Les « fins » de la politique sont toujours nobles, sinon pures ; elles promettent la justice et la concorde, qui par principe s'opposent à la violence, tandis que les moyens, eux, impliquent la possibilité de son usage, ou même sa nécessité, s'il est vrai que justice et concorde n'existent pas spontanément, mais impliquent de remettre en question des pouvoirs et des intérêts. Or le fait est que les moyens deviennent à leur tour des fins, voire qu'ils se substituent effectivement aux fins s'il s'avère que celles-ci n'existent que conditionnellement, ou provisoirement, relativement aux moyens et aussi longtemps seulement que ceux-ci opèrent. Mais surtout – c'est la leçon incontournable de Gandhi, lui-même rien moins qu'un politique « idéaliste » – les moyens *transforment les fins* auxquelles ils sont appliqués, en même temps qu'ils conditionnent et en quelque sorte « fabriquent » leurs sujets ou porteurs. C'est pourquoi, je le répète, la violence n'est pas *l'autre* de la politique, sauf à imaginer une politique sans pouvoirs, sans rapports de force, sans inégalités, sans mésentente, sans intérêts, c'est-à-dire une *politique sans politique* (pour laquelle on peut évidemment souhaiter *réserver le nom* de politique, ou d'archipolitique, c'est le fond de notre idéalisme). Dans le *procès réel de la politique* et de son histoire,

Violence, civilité, révolution

cependant, la violence fait partie des conditions, elle fait partie des moyens, et par conséquent elle fait partie des fins, parce que les fins sont immanentes aux moyens, ou le deviennent. La question est alors d'en examiner les formes, les modalités, les transformations. Sur cette base, qui exige de reconnaître une *ambivalence* fondamentale de la politique, dont le rapport à la violence serait à la fois le signe et la conséquence, il devient possible de discuter effectivement d'une part des degrés de la violence, en particulier de ce qui distingue tendanciellement, plus ou moins longuement, la permanence du conflit, des luttes, des hégémonies, de leur effondrement dans la terreur ou dans la barbarie; et, d'autre part, de ses modalités, en particulier de ce qui distingue, dans leur interférence et leur alternance mêmes, les violences faites au corps ou à l'âme des violences transposées et déployées dans le discours, voire dans l'argumentation. La *civilité*, à laquelle je me suis référé plus haut comme à une antithèse possible de la cruauté, rassemblant sous un nom générique toutes sortes de politiques de l'*antiviolence*, ou de contrôle de la violence dans son utilisation même, n'apparaît pas comme un contraire métaphysique de la violence (ce que risque toujours de devenir l'idée de « non-violence »), mais comme une contradiction mobile, métamorphique, un conflit au second degré, opposant une tendance à une autre dans le rapport à la violence et dans son utilisation, qui pourrait ainsi être soit « civilisée », soit « barbare ». Mais qu'il y ait d'une certaine façon *de l'impossible* dans cette proposition d'une « civilisation de la violence », renversement de toutes les évidences dont se tisse notre quotidien, cela va de soi, et ce n'est qu'une autre façon de dire qu'il faut ici « penser aux extrêmes » – en allant par la pensée *d'un extrême à l'autre* – pour

avoir chance de mordre sur ce réel auquel la politique n'apportera de transformation que du dedans.

Violence et extrême violence

Mais, précisément, ce qui s'impose ici comme un second préalable, c'est d'opérer une distinction qualitative, ou, comme je l'ai dit ailleurs, «phénoménologique», entre *violence* et *extrême violence*. Non pas – ce qui serait une façon détournée de nous ramener à l'idéalisme d'une politique «hors de la violence» – pour ranger bien sagement chacune de ces deux figures dans une case séparée, au moyen de typologies et de jugements de valeur, de façon à ce que la «violence extrême» demeure une possibilité exceptionnelle, dont la politique «normale» serait préservée, ou saurait nous préserver. Mais au contraire pour essayer de comprendre, et d'abord de nommer, de décrire *ce qui a lieu* quand la violence bascule dans l'extrême violence, non seulement sans prévenir, mais parfois sans qu'on le voie, sauf quand il est «trop tard». Et pour essayer de penser ce que signifie, ou signifierait, une civilisation politique ayant *la puissance de contenir la violence en deçà de l'extrême*, ou de l'y ramener.

Avant l'ouvrage *Violence et civilité*, j'avais essayé déjà de formuler des *critères*, qui naturellement ne sont pas des mesures, en quantité de souffrance ou amplitude de destruction, mais des modèles généraux de situations ou de conditions dans lesquelles des êtres humains basculent *de l'autre côté* des conditions d'une action individuelle et collective sur leur propre vie, et j'en avais proposé trois : l'*anéantissement des possibilités de résistance* à l'excès de pouvoir ou à la violence elle-même ; le *renversement* du désir ou de

Violence, civilité, révolution

l'instinct de conservation qui fait que, « naturellement », la vie même la plus difficile et la plus misérable semble encore préférable à la mort ; enfin, la *désutilité* radicale, non pas au sens retenu par les économistes d'une soustraction de valeur ou de satisfaction qui serait apportée par tel facteur de production ou par telle consommation, mais au sens d'une violence sans autre « fin » que sa propre continuation, détruisant l'usage adapté – je dirai avec Spinoza l'*adéquation* – des individus et des choses.

Ces critères bien entendu sont approximatifs, leurs noms sont provisoires, ils ne sont pas indépendants les uns des autres, ou servent essentiellement à caractériser les multiples dimensions anthropologiques d'un même problème. Je les crois néanmoins utiles, et l'on peut s'en servir pour accentuer l'*aspect dominant* dans certaines formes de l'extrême violence actuelle et du danger mortel qu'elle fait courir à la politique. Mais je voudrais d'abord me concentrer sur le premier d'entre eux, pour donner un aperçu des difficultés qu'il recouvre, et des ressources qu'il peut offrir à l'analyse.

Le premier critère pose des difficultés spécifiques, parce que l'idée de l'anéantissement des possibilités de résistance, même prise tendanciellement – correspondant au passage de la qualité d'agent, ou d'acteur de sa propre vie et de sa propre histoire à celle de « victime », et au-delà de victime impuissante ou de « chose » –, implique le franchissement d'une limite dont il n'est pas certain qu'elle existe, ni qu'elle soit véritablement pensable. Mais le fait même de chercher à approcher le point où elle le deviendrait constitue aussi un moyen privilégié de définir ce qui est en jeu dans la possibilité et l'impossibilité de la politique ; ce qui ne veut pas dire seulement : à quel moment peut-on craindre ou constater qu'une politique exis-

tante se trouve anéantie, mais : quand doit-on poser que *de* la politique (ou *du politique*) doit être inventée, élargie ou refondée, pour que la résistance impossible entre dans l'ordre du possible – pensons par exemple au « cas » de l'extrême violence dans les relations domestiques, entre les sexes et les générations. Mais je dis qu'il n'est pas certain *que cette limite existe* et cela pour plusieurs raisons.

D'abord parce que la résistance à l'excès de pouvoir est une capacité complexe, faite d'instinct de vie et d'imagination de l'avenir, qui se partage entre le corps et l'âme. Les stoïciens avaient expliqué que l'esclave soumis à la torture peut encore trouver dans son âme la capacité d'être libre, et inversement Foucault a défini l'âme comme une « prison du corps »². Lorsqu'on cherche à décrire les situations d'extrême violence et le comportement de leurs victimes, on voit bien que le fond est atteint quand toute solidarité a disparu, quand tout espoir de secours ou même d'appel à l'aide est anéanti. Mais on voit aussi qu'il est, d'une certaine façon, *toujours trop tôt* pour décider qu'aucun secours n'interviendra ou qu'aucune synergie ne se produira entre des forces qui « résistent » isolément à la même violence. Ce que Spinoza décrivait comme le *minimum incompressible* de la vie humaine et qu'il reliait explicitement au fait qu'aucun individu ne vit absolument isolé des autres semble toujours receler des puissances invisibles, et ce sont elles qu'une politique d'antiviolence cherche à découvrir et à mobiliser. Mais on peut faire encore un pas, en problématisant une limite symbolique qui est tout aussi difficile à conceptualiser de façon *juste* qu'il est impossible de

2. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, p. 34.

Violence, civilité, révolution

l'ignorer : beaucoup des violences politiques extrêmes, en particulier celles qui ont un caractère esclavagiste ou exterministe, ne sont pas destinées seulement à anéantir des résistances et des existences présentes, mais aussi à faire en sorte que *dans le futur* le souvenir de ceux qui les ont subies et la possibilité de leur renaissance, ou de leur réhabilitation, soient anéantis. Dès lors la question qui se pose est celle de la *survie* et des *survivants*, au sens large, non simplement généalogique, du terme. Pour anéantir les groupes humains, il faut aussi anéantir leur mémoire, le souvenir de ce qu'ils ont été : et de même que précédemment, nous sommes amenés à penser, non seulement qu'il n'y a pas en cette matière de règle générale, mais encore que ce qui est *presque possible* n'est pas, avec certitude, absolument avéré. De nouveau nous sommes convoqués à penser, et à essayer d'agir, sur une limite et dans des situations limites.

Cette limite est multiple, en fait, et nous ne cessons d'en découvrir de nouvelles figures qui ajoutent au sentiment que nous avons déjà d'avoir affaire, avec l'*extrême violence*, au concentré des incertitudes qui affectent la définition même de ce qu'il faut entendre par « politique ». Car l'extrême violence *touche l'individu* dans son entourage le plus proche, elle est cruciallement « micropolitique », comme disait Foucault, bien qu'elle soit aussi ce qui surgit comme inévitable et incontrôlable quand les *masses* sont en mouvement, de part et d'autre de l'institution du pouvoir. L'extrême violence fait partie de ce qui, pour le dire cette fois avec Jacques Rancière, commande les grands *partages du sensible*³, mais aussi révèle toute l'ambiva-

3. Voir notamment Jacques Rancière, *Le Partage du sensible*, La Fabrique, Paris, 2000.

lence de la notion même de « sensible », ou de perceptible, de dicible et de communicable : car certaines de ses formes sont *surmédiatisées*, même si nous avons toutes les raisons de penser qu'une surmédiatisation est toujours en même temps une déformation et une dissimulation ; tandis que d'autres, les plus secrètes ou les plus quotidiennes, sont essentiellement invisibles, en tout cas indicibles, pour ceux qui les subissent. Surgit ainsi une autre dimension de l'incertitude couplée à l'ambivalence dans les situations d'extrême violence : il est très difficile de savoir à quel niveau du corps ou de l'âme, de l'intérieur ou de l'extérieur d'un sujet ou d'un collectif (ou plus vraisemblablement de leur rapport) intervient le seuil d'anéantissement des possibilités de résistance. Car il n'y a pas de signe incontestable qui permette de séparer les cas dans lesquels la résistance est tout simplement vaincue par le déséquilibre absolu des forces et des moyens matériels, de ceux dans lesquels on doit parler d'assentiment à la domination, de conditionnement par la violence symbolique ou de servitude volontaire. Et d'une certaine façon tout le débat – on sait à quel point il est aigu – sur la signification du sacrifice ou du martyre, celle des attentats suicides (dans le cas palestinien en particulier), porte aussi sur le point de savoir comment distinguer une résistance politique soumise à l'absolue « dissymétrie » d'un rapport de force, d'une chute dans le piège sans fond de l'extrême violence qui entraîne à la fois ses victimes et ses bourreaux... Et pourtant, rien de tout cela n'est de nature à suggérer que la distinction *politique* – je dirais relevant d'une « politique négative », approchable seulement par ses négations – de la violence et de l'extrême violence soit un faux problème. C'est un problème *réel*, mais qui ne comporte pas de solution générale, distincte de la

Violence, civilité, révolution

discussion de ses « cas » par ceux qui, spectateurs ou partie prenante, doivent en *conjecturer* le sens. C'est dans cet esprit que je voudrais maintenant évoquer trois questions d'une certaine actualité.

Retour sur la violence « ultra-objective »

La première concerne l'extrême violence objective (ou, comme il m'est arrivé de dire, « ultra-objective »⁴) de la mondialisation capitaliste. Il y a deux questions imbriquées l'une dans l'autre ici. La première concerne le capitalisme en tant que tel: en quoi implique-t-il non seulement une violence, inhérente à l'exploitation et aux différents modes d'assujettissement des individus, mais encore une violence *extrême*, destructrice de la vie des hommes dont le travail est pourtant nécessaire à son développement? La seconde concerne ladite mondialisation: en quoi apporte-t-elle ou ajoute-t-elle autre chose que le capitalisme lui-même, qui soit non seulement excédentaire, mais qualitativement différent? Il n'est question ici ni de prétendre tout saisir dans une formule unique, ni *a fortiori* d'engager une analyse détaillée, mais de pointer le sens d'une différentielle. Je dirais que l'extrême violence du capitalisme, dont les racines économiques et les conséquences sociales ont été clairement indiquées par Marx, même s'il n'a vu qu'en partie les conséquences qui allaient en découler pour les transformations de la politique aux XIX^e et XX^e siècles, tient essentiellement en deux mots: *surexploitation* et – dans le « code » marxiste

4. Voir Étienne Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique, op. cit.*, notamment p. 34 sq. et 107 sq.

– « *accumulation primitive* » permanente. L'extrême violence de la mondialisation, ou plus exactement, car l'énonciation même de ces tendances caractéristiques suffit à indiquer qu'il s'agit d'un seuil de transformation plutôt que d'une innovation radicale, l'extrême violence engendrée par le *stade actuel* de la mondialisation, tient essentiellement à deux développements désormais bien visibles, et sans doute interdépendants : l'extension de la destruction dite « créatrice » à l'*environnement planétaire*, donc aux conditions matérielles (aussi bien naturelles que culturelles) de la vie humaine ; et l'achèvement de ce que Marx avait appelé la « soumission réelle »⁵ du travail au capital dans la forme d'une incorporation de la consommation, de la santé, de l'éducation, de la vie affective, et généralement des fonctions de « formation » et d'« individuation » de l'être humain, au circuit d'accumulation du capital financier – ce que les économistes néolibéraux appellent l'émergence du « capital humain ».

J'ajouterai quelques mots sur cette différentielle. Beaucoup de marxistes, et peut-être Marx lui-même dans certaines de ses argumentations, ont eu tendance à penser que l'exploitation de la force de travail, à partir du moment où elle prend la forme du travail salarié et donc suppose un contrat et une « libre » négociation entre le travailleur et le capitaliste, qui devient historiquement une confrontation entre deux classes de la société bourgeoise, doit « normalement » respecter certaines normes de protection du travail et de respect de la personne du travailleur. Mais la vérité est que cet état de normalité n'existe que de façon temporaire

5. Voir notamment Karl Marx, *Le Chapitre VI. Manuscrits de 1863-1867*, Éditions sociales, Paris, 2010, p. 186 sq. et 206 sq.

Violence, civilité, révolution

et locale, dans la mesure où des luttes de classes (qui sont toujours en dernière analyse des luttes politiques) imposent des limites à l'exploitation, proscrirent les formes les plus violentes, contraignant de ce fait même le capital à adopter d'autres formes de développement, en partie fondées sur la consommation de masse des travailleurs, sur leur accès à l'éducation et aux services sociaux, et sur la négociation collective. Dès que cette lutte est interrompue ou affaiblie, comme on le voit en ce moment dans les pays « développés » eux-mêmes, les formes de surexploitation qui mettent en danger l'intégrité physique et morale des travailleurs resurgissent immédiatement, au besoin sous des formes nouvelles, mais non moins destructrices, favorisées par de nouvelles technologies. Et, de toute façon, elles avaient toujours continué d'exister dans la plus grande partie de l'économie capitaliste, en tant que celle-ci est une « économie-monde ». Ce qui nous conduit au second aspect, celui que j'ai nommé « accumulation primitive continuée ». On sait que Marx, à la fin du livre I du *Capital*⁶, avait consacré un développement à ce qu'il appelait l'accumulation primitive ou originaire du capital, pour montrer que celle-ci, à l'encontre du mythe de l'abstinence vertueuse des propriétaires d'argent répandu par l'économie politique classique, avait consisté essentiellement dans une violente expropriation des petits producteurs suivie d'une violente répression des vagabonds et des pauvres pour en faire, de force, des ouvriers de manufacture. Mais le sentiment était généralement répandu que ces épisodes ultraviolents (à propos desquels Marx évoquait aussi les profits coloniaux, étayés sur l'esclavage et le travail forcé) ne caractérisaient qu'une phase de *transition*,

6. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, PUF, Paris, 1993, p. 803 *sq.*

précisément « initiale », entre le vieux monde précapitaliste et les formes « normales » de la société bourgeoise. Or les marxistes ultérieurs, de Rosa Luxemburg⁷ à Immanuel Wallerstein⁸, relayés aujourd'hui par David Harvey⁹, allaient montrer au contraire que cette violence sanguinaire et entièrement extrajuridique accompagne toute l'histoire du capitalisme, dont elle constitue un des modes nécessaires d'accumulation, en se répartissant inégalement suivant les périodes entre le « centre » industriel et les « périphéries » colonisées et colonisables, de sorte qu'il faut parler d'une accumulation primitive permanente, ou continuée. Et l'on voit bien aujourd'hui que celle-ci est susceptible de revenir « coloniser » en quelque sorte au second degré les anciennes métropoles industrielles, en démantelant progressivement les systèmes de protection et d'intégration sociale des classes travailleuses qui s'y étaient imposés, dans la forme d'une précarité de masse qui s'apparente à une seconde prolétarianisation. C'est à la surface de la terre entière qu'on trouve aujourd'hui ceux que Bertrand Ogilvie a appelés les « hommes jetables »¹⁰, fabriqués par la société en vue d'être triés, usés comme des instruments à bas prix, et rejetés après usage dans les formes de la misère physiologique, que vient à l'occasion redoubler la guerre endémique ou même le génocide. Le capitalisme fabrique une

7. Voir notamment Rosa Luxemburg, *Œuvres*, vol. IV : *L'Accumulation du capital*, tome II, Maspero, Paris, 1969.

8. Voir notamment Immanuel Wallerstein, *Le Système du monde du XV^e siècle à nos jours*, tome 1 : *Capitalisme et économie-monde. 1450-1640*, et tome 2 : *Le Mercantilisme et la consolidation de l'économie européenne. 1600-1750*, Flammarion, Paris, 1980 et 1984.

9. Voir notamment David Harvey, *Le Nouvel Impérialisme*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2010.

10. Bertrand Ogilvie, *L'Homme jetable*, *op. cit.*

Violence, civilité, révolution

surpopulation et s'en débarrasse, ou se débarrasse de son « excédent ».

Mais, comme je le disais il y a un instant, ici intervient avec la mondialisation actuelle une *différentielle*. Car, à l'accumulation « primitive » qui détruisait et détruit les affiliations personnelles, les solidarités de groupe et de profession sur lesquelles repose la sécurité des individus, s'ajoute aussi désormais une destruction systématique de l'environnement, qui peut-être avait commencé depuis très longtemps ou était en germe dans les conceptions productivistes de la société industrielle, mais qui, avant la mondialisation actuelle, ne mettait pas en jeu la stabilité même des écosystèmes et des régulations géologiques. Et nous savons que cette violence faite à la nature, que l'on pourrait penser métaphorique, est aussi une extrême violence faite à l'homme, affectant de proche en proche le mode de vie, l'implantation dans une certaine région de la planète, l'identité culturelle et, pour certains peuples (par exemple, les Inuits, promis aux conséquences dévastatrices du réchauffement de l'atmosphère et de la surexploitation des ressources arctiques qui s'ensuivra), la survie elle-même. Cependant, la mondialisation n'est pas seulement une extension des possibilités de l'accumulation au détriment de la vie, de la nature et de la culture des populations, elle est aussi une gigantesque mutation des sources d'accumulation du capital et des modes de sujétion des individus qui profite de la flexibilité et de la capillarité du capital financier pour exploiter les êtres humains à la fois comme producteurs et comme consommateurs, comme force de travail et comme force de souffrance ou de jouissance, dans leur capacité de production et dans leurs désirs ou leurs besoins... On a vu récem-

ment, avec l'effondrement des systèmes de crédit populaire et la multiplication des dettes insolvables, à quel genre d'esclavage et aussi à quelles tragédies peut conduire cette nouvelle «gouvernance» de l'existence humaine, surtout lorsqu'elle se superpose aux situations de détresse humanitaire et militarisée qui sont aussi, par un autre biais, les conséquences de la globalisation. Il m'est arrivé ailleurs de dire que la violence «utilitaire» n'est sans doute pas inférieure en férocité à la violence «totalitaire», même si elle en diffère apparemment par ses intentions et par le caractère relativement anonyme de ses auteurs; encore qu'il n'est pas du tout impossible de décrire l'organigramme des principales sociétés engagées dans la spéculation sur l'épargne populaire ou dans l'expérimentation pharmaceutique *in vivo*, comme on a pu énumérer les sociétés d'habillement impliquées dans la surexploitation des femmes ou des enfants du tiers-monde (souvenons-nous de la «catastrophe de Dacca» au Bangladesh en 2013). L'extrême violence utilitaire qui conduit paradoxalement à jeter et rejeter des millions de vies humaines dans la «désutilité» radicale n'est donc pas une violence souveraine, mais plutôt une violence *quasi souveraine*. Ses responsables sont organisés dans la forme du réseau plutôt que de la monarchie et ses mécanismes de sujétion *incorporent* en permanence les désirs et les besoins de ceux qu'elle menace d'élimination.

De la violence «ultra-subjective»

Mais il y a une forme encore plus perverse sous laquelle l'extrême violence éliminatrice peut se déployer dans une «zone grise» où les individus ne

Violence, civilité, révolution

sont pas situés de façon stable, ou de façon univoque, *a fortiori* de façon *préétablie* ou *prédestinée*, dans la catégorie des bourreaux et dans celle des victimes et qui, pour cette raison, ne donne pas prise à des politiques de type humanitaro-militaire (qui en général ont plutôt pour effet de l'accentuer que de la faire cesser). Je veux parler de ce que l'on appelle de façon extraordinairement imprécise les violences communautaires, c'est-à-dire intracommunautaires ou intercommunautaires; une distinction qui n'est pas elle-même fiable, puisque ce qui est en jeu dans de telles violences, qu'elles se présentent comme religieuses, ethniques ou idéologiques, c'est justement le *manque* d'une délimitation claire de la communauté, aussi bien quant à ceux qu'elle exclut que quant à ceux qu'elle veut rassembler ou dont elle se réclame symboliquement. Alors qu'il m'est arrivé de désigner les violences du système capitaliste et de la mondialisation financière comme des violences «ultra-objectives», en ce sens qu'elles réduisent leurs victimes à l'état de marchandises jetables et déplacent les responsabilités au niveau d'un processus de circulation et d'accumulation anonyme, dont même les bénéficiaires ne sont guère eux-mêmes que des instruments substituables, j'ai proposé de ranger les violences communautaires sous le vocable de l'*ultra-subjectif*, parce qu'il m'a semblé que, dans les cas les plus caractéristiques (j'écrivais cela à l'époque des guerres de Yougoslavie, mais aussi des génocides africains, dont on voit sous nos yeux se continuer la terrible série), ce qui intervient n'est pas une intensification des passions de sympathie et d'antipathie qui sont communément liées aux appartenances et aux constitutions d'identité collective, mais plutôt la *substitution* à de telles passions d'une obsession de

« purification » inaccessible, qui exige en permanence de se « vérifier » dans l'élimination des marques d'altérité et de leurs porteurs, et donc menace et terrorise ses propres instigateurs et exécutants. Mais cela n'est qu'une caractéristique spéculative, destinée à indiquer à quelle profondeur d'aliénation de la subjectivité s'enracine la violence communautaire, à savoir l'absorption intégrale du « je » ou du « tu » dans un « nous » lui-même intégralement mythifié ou fétichisé, et ainsi à déceler un « air de famille » entre ce qui se fait ici au nom de la religion (y compris les « religions politiques » ou les « religions séculières »), ailleurs au nom de la race ou d'un de ses marqueurs (que ce soit la langue ou l'apparence physique, le plus souvent l'une et l'autre enveloppées dans un schème généalogique de descendance et d'héritage imaginaires). Il faut essayer de constituer une méthodologie plus précise pour analyser à la fois ce qui cristallise des causalités hétérogènes et ce qui, souvent sans qu'on s'y attende, les excède toutes dans un passage à l'acte meurtrier que, désormais, ceux qui y sont entraînés n'ont plus la liberté de suspendre, et qui les entraînera vers leur propre consommation. Cette question est d'autant plus brûlante que nous voyons resurgir aujourd'hui en Europe (y compris au niveau des institutions) les tendances racistes et les comportements xénophobes qui en avaient été officiellement bannis, et que nous découvrons dans plusieurs parties du monde, « ancien » et « nouveau », colonisateur ou colonisé, « développé » ou « sous-développé », l'actualité apparemment immuable dans son discours et ses injonctions de la guerre de religion.

Je ne vois cependant guère de possibilité de proposer ici une étiologie ou une typologie uniforme, et les diagrammes que j'ai insérés à ce propos dans *Violence*

et civilité n'avaient justement pour objet que d'indiquer la *variabilité aléatoire* de ces combinaisons ou « formations du commun » dans et par la violence.¹¹ Il me semble qu'il faut plutôt commencer par essayer de faire réfléchir sur ce qui en fait l'incertitude constitutive, en formulant à ce propos les questions auxquelles il n'y a jamais de réponse claire. La première est de savoir s'il y a jamais, au fond, de « haine communautaire » *pure*, ou isolable d'autres facteurs totalement hétérogènes, en particulier des facteurs économiques incluant l'exploitation, la domination, l'expropriation. Or autant je suis convaincu de l'inadéquation des méthodologies réductionnistes (y compris et surtout « marxiste ») qui ne voient dans le déclenchement d'une guerre de religion ou d'une persécution raciale que le *déplacement* d'un conflit ou d'une contradiction socio-économique, autant je crois impossible de soutenir que l'extrême violence communautaire excède ses propres limites par l'effet d'une simple logique interne qui serait le délire identitaire ou le fanatisme idéologique. *C'est sur une « autre scène »* que se machinent les massacres ou les persécutions, ou du moins ce n'est jamais sans le *détour par une autre scène* (en l'occurrence économique) que se cristallisent les seuils dits d'intolérance dans les populations, comme en témoigne encore éloquemment aujourd'hui dans différents pays d'Europe la conjonction du chômage et du déclin avec l'obsession sécuritaire et la phobie de la différence culturelle ou religieuse. Au fond, il faut toujours une surdétermination, mais la formule de cette surdétermination n'est pas donnée avec ses termes. À quoi s'ajoute un deuxième facteur d'incer-

11. Voir Étienne Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, p. 113, 115 et 116.

titude ou d'irrationalité, qui est le caractère *réactif* de la violence communautaire : c'est un terrain glissant, mais je veux dire par là que la violence communautaire est sans doute une violence intrinsèque à *l'être en commun*, ou virtuellement présente dans toute réduction d'une multiplicité d'individus et de groupes (que ce soit celle des populations d'un territoire ou celle des sujets d'un souverain) à la consistance d'un « nous » ou à la figure d'une *unité* transhistorique. Cela rend à la fois plus urgentes et plus improbables des tentatives comme celles de certains philosophes contemporains pour penser une « communauté sans communauté »¹², c'est-à-dire sans unité substantielle même imaginaire ; et pourtant, ce qui fait basculer dans l'extrême est semble-t-il toujours un fantasme de *menace*, qui peut éventuellement s'appuyer sur de véritables processus de décomposition des liens de solidarité et d'appartenance, lui-même extrêmement violent, et qui engendre aisément une *chaîne de réactions mimétiques*, en particulier lorsqu'on voit des communautés persécutées comme « minoritaires » se chercher elles-mêmes des ennemis intérieurs et des déviances morales ou culturelles inacceptables. En somme, la forme communautaire (en particulier, historiquement, dans ses figures religieuses et politiques) semble posséder une capacité singulière d'intensifier et de métamorphoser en instinct meurtrier des exclusions dont elle n'est pas toujours – ou peut-être jamais en dernière analyse – la source historique (ce qui conduirait peut-être un psychanalyste à s'interroger sur son lien originaire avec la « pulsion de mort »). La communauté, semble-t-il, est à la fois ce qui « manque » d'existence, de

12. Voir notamment Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris, 1986, et Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié, suivi de « L'oreille de Heidegger »*, Galilée, Paris, 1994.

Violence, civilité, révolution

suffisance, et pour cette raison doit *chercher* – et *trouver* – des suppléments de réalité et d'unité (ce qu'on pourrait appeler avec Alain Badiou, retrouvant ici de vieux théorèmes spéculatifs, le surgissement de l'« Ultra-Un »¹³, radicalement indivisible ou indestructible en lieu et place de la simple unité), et ce qui trouve ce dont elle manque dans la forme paradoxale d'une soustraction, voire d'une amputation de ce qui, en elle, peut figurer en *trop* : l'hérétique, l'ennemi intérieur, l'étranger inassimilable, mais aussi le minoritaire et le déviant. Cette logique-là n'est peut-être pas autonome, en tant que facteur causal, mais elle est bel et bien irréductible.

État, violence et révolution

Je ressaisirai tout cela d'une autre façon, en revenant aux phénomènes d'extrême violence qui assiégent notre présent « mondialisé », en disant que ceux-ci superposent, imbriquent, échangent dans une *économie de violence généralisée*, qui est une économie de métamorphoses et de superpositions, à la fois des violences capitalistes à nouveau délivrées de leurs régulations sociales, et des violences ou contre-violences communautaires dont la fantasmagorie propre – celle de l'unité indivisible – est exacerbée par sa propre fragilité, son exposition croissante à la différence et à la dissidence. Cette situation fait penser à un « état de nature », à ceci près que les ingrédients n'en sont pas hypothétiques, mais constatables, non pas naturels ou antérieurs à la civilisation, mais complè-

13. Voir notamment Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, Éditions du Seuil, Paris, 1988.

tement historiques et sociaux, bien qu'irréductibles à toute loi d'évolution ou de composition des groupes.

Traditionnellement, ce qui est supposé par ce type de combinaison «hobbesienne», c'est l'autorité de l'État, ou c'est l'État en tant que système juridique universaliste et capacité de concentrer les instruments de contrainte ou d'usage de la force dans la figure d'une *puissance publique*, qui n'est peut-être pas sans défauts, ou qui peut être détournée de sa fonction, mais qui constitue le principal moyen dont disposent collectivement les hommes – on est plutôt tenté ici de les appeler les *citoyens* – pour réguler les contradictions sociales et neutraliser les passions idéologiques. Ici encore, j'essaye de déployer un maximum de prudence : je ne veux certes pas *exclure* que l'État joue jamais ce rôle, ou qu'il faille faire appel à lui (ou à des instances, des appareils, des institutions qui le prolongent ou émanent de lui) pour affronter des situations d'extrême violence dans des conditions d'extrême urgence (par exemple des guerres civiles), ou encore pour faire reculer des dominations invétérées. Je l'exclus d'autant moins que je perçois l'urgence de deux questions relevant à la fois de la philosophie politique et de la pratique : celle des mutations, élargissements, redoublements qu'il faudrait imposer à la puissance publique pour lui permettre d'opérer non seulement au niveau *national*, celui où elle s'est concentrée dans la période moderne (du moins pour ce qui concerne les États «bourgeois» du centre impérialiste), mais encore au niveau transnational et cosmopolitique, et celle des *révolutions* qu'il importe de mener à bien non pas pour abolir l'État, dans une perspective anarchiste, mais pour le réformer en lui incorporant des mécanismes de contrôle et d'autolimitation sans cesse plus démocratiques. Mais, précisé-

Violence, civilité, révolution

ment pour cette raison, il me semble indispensable de montrer ici, au moins dans le principe, en quoi l'État est lui-même un facteur d'extrême violence, et pour quoi, par conséquent, son intervention est susceptible non pas de la réduire, mais au contraire de lui ajouter un niveau d'intensité supplémentaire et surtout une *irréversibilité* spécifique, ce qu'en d'autres lieux j'avais appelé un élément de violence « inconvertible ». Et telle est bien me semble-t-il la situation à laquelle nous assistons dans de nombreux pays, qui n'ont pas, loin de là, une réputation dictatoriale ou totalitaire, et dans la sphère historique postnationale elle-même. Une fois de plus, nous allons donc nous trouver confrontés à l'ambivalence intrinsèque des éléments qui font basculer la violence, élément incontournable de la politique, dans l'extrême violence, condition qui en anéantit jusqu'à la possibilité.

Une telle démonstration pourrait être conduite à différents niveaux. Pour des raisons de principe autant que de place, je laisse de côté dans ce texte – en dépit de son importance pratique dans ce processus – la question des micropouvoirs ou des appareils particuliers et de leur cruauté propre, quotidienne, à laquelle s'est particulièrement consacré Foucault : celle des prisons, des tribunaux, voire des hôpitaux et des écoles. Ou plutôt je vais la considérer en tant qu'elle révèle, réalise et démultiplie une extrême violence qui est propre à l'État comme *unité de pouvoir, centralisé et légitimé* (ou, selon la formule consacrée qu'on attribue le plus souvent à Max Weber – mais elle n'est pas de lui¹⁴ –, jouissant du monopole de la contrainte légitime). C'est de cette unité qu'il faut repartir en effet,

14. Voir notamment Rudolph von Jhering, *Der Zweck im Recht* (1877), Nabu Press, Charleston, 2010.

à la fois pour comprendre ce qui fait que l'idée de la souveraineté (contenant en elle-même quelques-uns des traits les plus caractéristiques d'une interdépendance du pouvoir politique et de l'extrême violence, même et surtout dans une forme sublimée) ne se laisse pas éliminer de l'image et du fonctionnement de l'État, en dépit de toutes les « sécularisations » et de toutes les « décentralisations » du politique; ce qui fait que la puissance étatique intensifie tendanciellement sa violence, non seulement dans les manifestations de sa puissance, mais aussi dans celles de son impuissance; enfin, ce qui fait que la propension de l'État à l'extrême violence a tendance à se reproduire dans les forces et les formes mêmes de sa contestation – ce qui veut dire en particulier les entreprises révolutionnaires.

À ce sujet, je dois m'en tenir à énoncer quelques thèses. La première est que, comme le symbolisent d'ailleurs de très anciennes mythologies de la souveraineté, le processus de transformation de la violence en droit, ou de « conversion » de la violence en institution, qui passe à la fois par son monopole entre les mains de l'État – privant tous ses « adversaires » internes du pouvoir de se faire justice par eux-mêmes – et par l'autolimitation de l'État aux moyens qui sont préalablement sanctionnés par le droit, ne peut pas aller en réalité sans un mouvement inverse, qui le double et le contredit, de transformation du droit en violence. Pascal, en des formules célèbres, l'avait bien vu¹⁵. On est tenté, évidemment, de penser que ceci se produit seulement dans des circonstances exceptionnelles: la guerre, la subversion, le terrorisme, mais ce que montre plutôt l'expérience historique, en tout cas celle

15. Voir notamment Blaise Pascal, *Pensées*, fragment 298 dans l'édition Brunschvicg et 103 dans l'édition Lafuma.

Violence, civilité, révolution

de notre époque, c'est l'extension et la banalisation de cette exception, de sorte que l'État, dans ses micro-pouvoirs comme dans ses macropouvoirs, ne cesse d'empiéter sur son propre droit, et de s'en servir pour légitimer ce qui, en fait, le contredit.

D'où vient cette situation ? Ici encore, on est tenté par une explication de bon sens, et d'ailleurs elle n'est pas fautive dans son principe : c'est que le « monopole » de l'État demeure théorique, et au fond contesté, aussi longtemps qu'existent des conflits qu'il ne peut régler, ou dans lesquels il est à la fois juge et partie, comme sont pour l'essentiel les luttes de classes, mais aussi d'autres luttes, autour de valeurs « morales » ou de procédures de socialisation des individus. La souveraineté fonctionne donc sur un mode *imparfait* et non « absolu », et, comme précédemment à propos de la communauté, il en découle une tendance à la recherche de suppléments, qui sont particulièrement des suppléments visibles de la puissance, ou des marques de son absolutité : or les marques les plus visibles, les plus immédiates et les plus frappantes du pouvoir absolu (c'est-à-dire irrésistible) sont les marques de la violence et de la transgression. Souvenons-nous du passage de Machiavel sur l'exécution publique du ministre qui fait de l'ombre à son souverain ou lui sert de bouc émissaire.¹⁶ Mais cette idée ne me semble pas suffisante, ou plutôt je pense qu'il faut la pousser encore d'un cran, jusqu'à se poser la question des ressorts de la cruauté de l'État qui résident non pas dans sa puissance, même imparfaite, mais spécifiquement dans son *impuissance*. Notre attention est attirée de ce côté aujourd'hui par divers

16. Nicolas Machiavel, *Le Prince*, chap. XVII, *Œuvres complètes*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1952.

phénomènes, dont le principal est la disproportion croissante entre les capacités de l'État, même dans les pays les plus puissants, de définir et de faire appliquer des politiques, et celles du marché financier et de ses opérateurs. J'ai soutenu ailleurs que le syndrome de l'impuissance du « tout-puissant » était l'un des ressorts des manifestations de racisme institutionnel dont nous sommes les témoins, par exemple les persécutions visibles dirigées contre les immigrés ou les tziganes.¹⁷ Mais je veux proposer ici une autre idée : l'impuissance de l'État à contrôler la société, les activités des citoyens, de façon structurelle ou conjoncturelle (en cas de manifestation « trop nombreuse pour être dispersée », ou de mouvement de désobéissance civique, ou tout simplement d'illégalisme spontané), engendre directement une violence proprement étatique dont la forme la plus étrange, mais aussi la plus commune, est *la vengeance de l'État* sur ceux qui le défient ou l'ignorent. Faisons attention ici à ne pas psychologiser indûment les structures et les institutions, mais ne perdons pas de vue pour autant l'incongruité que représente, au regard du bon sens, et qu'illustrent pourtant d'innombrables exemples, de l'arbitraire administratif jusqu'à Guantanamo, le fait qu'une machine juridique et impersonnelle soit aussi soucieuse de « faire payer » avec excès, c'est-à-dire au-delà de la loi elle-même, les défis auxquels elle se trouve confrontée. Il s'agit donc, une fois de plus, de fantasme, mais nous sommes forcés d'admettre qu'il y a des fantasmes collectifs, administratifs, en quelque

17. Voir notamment Étienne Balibar, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, Éditions de l'Aube, Paris, 1998, p. 109 *sq.*, et « Le droit de cité ou l'apartheid ? », in Étienne Balibar, Jacqueline Costa-Lascoux, Monique Chemillier-Gendreau, Emmanuel Terray, *Sans-papiers : l'archaïsme fatal*, La Découverte, Paris, 1999.

Violence, civilité, révolution

sorte « sans sujets », ou plutôt qui évoquent de façon spectrale la figure d'un sujet de l'État qui n'est ni son représentant ni son serviteur. Si nous admettons la réalité de ce phénomène, nous pouvons faire un pas de plus, et compléter ce que j'appellerai une esquisse de théorie de la pathologie étatique. Elle concerne d'abord le rapport des phénomènes révolutionnaires à la violence étatique. Le caractère mimétique des relations entre la violence de l'État et celle des entreprises révolutionnaires (je ne parle pas ici de « terrorisme », bien que l'assimilation soit souvent pratiquée par les pouvoirs officiels), ce mimétisme n'est plus à démontrer, et l'on sait par des expériences tragiques qu'il se termine généralement par la récupération de l'espérance révolutionnaire au service d'une restauration étatique, directe ou indirecte. Mais ce qui est intéressant, c'est que ce mimétisme procède à la fois des deux côtés que je viens de mentionner : il procède d'une part de la puissance des révolutions en face des États, qui tente de s'affirmer en s'appropriant aux révolutions, en quelque sorte, un *super-monopole* de l'usage légitime de la violence (avec lequel on sait que, dans un texte célèbre mais énigmatique, Walter Benjamin a essayé de se mesurer¹⁸), non pas un monopole de la violence « conservatrice » et répressive, mais un monopole de la violence transformatrice et historiquement créatrice ; et il procède d'autre part de l'impuissance des révolutions, c'est-à-dire de la découverte cruelle qu'elles font de leur incapacité à surmonter politiquement les obstacles intérieurs et extérieurs, génériquement baptisés du nom de forces « contre-révolutionnaires », et qui engendrent le basculement de la révolution

18. Walter Benjamin, « Critique de la violence », *Critique de la violence*, Payot, Paris, 2012.

dans la répression de ceux-là mêmes qu'elle cherche à émanciper, où se combinent tragiquement les effets de mimétisme étatique et les dimensions de violence communautaire.

Mais je voudrais aussi invoquer ici un tout autre phénomène, qui n'a rien à voir avec le grand conflit de souveraineté, ou de pouvoir et de contre-pouvoir, de légitimité et de contre-légitimité, qu'évoque l'antithèse de l'État et de la Révolution. Il se situe plutôt à un niveau de banalité et de quotidienneté, et pourtant il fait partie lui aussi de la phénoménologie de la cruauté. C'est ce que j'appellerai, avec La Boétie, la réplication de l'Un du pouvoir d'État dans le comportement des petits « uns », c'est-à-dire des petits chefs, qu'ils soient gouvernants ou fonctionnaires.¹⁹ Je crois qu'il serait utile ici de combiner la terminologie de La Boétie avec celle dont Wilhelm Reich s'était servi dans sa tentative d'analyser la genèse du fascisme²⁰ – justement parce que nous ne voulons pas voir du fascisme partout, mais beaucoup de préfascisme ou, comme disait cette fois Deleuze, de « micro-fascisme »²¹ : Reich parlait des « hommes de l'État » comme d'un type anthropologique autoritaire, se couvrant de la carapace de l'État en raison même de la faiblesse de son propre caractère, autrement dit de son impuissance. Et comme il y a de petits, voire de tout petits « uns », il y a une violence presque invisible, qui est pourtant extrême autant que l'autre, dont elle sert la petite monnaie. C'est tout le

19. Voir Étienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 2002.

20. Wilhelm Reich, *La Psychologie de masse du fascisme*, Payot, Paris, 1998.

21. Voir notamment Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, tome I : *L'Anti-Œdipe*, Éditions de Minuit, Paris, 1972.

Violence, civilité, révolution

système de la puissance et de l'impuissance de l'État, de ses alternatives qu'il emprisonne dans sa propre représentation du pouvoir, et de ses innombrables répliques au quotidien, qui forme peut-être, finalement, le théâtre de la cruauté étatique. Comme précédemment, elle ne résume pas tout, mais elle contribue certainement de façon décisive à serrer un nœud dont on peut se demander comment la politique pourrait effectivement le desserrer.

Le problème politique de la civilité

Je voudrais, enfin, essayer de dessiner une contrepartie, ce que j'ai appelé hypothétiquement stratégie d'antiviolenace ou de civilité. Je repartirai de la proposition avec laquelle j'avais engagé cet examen : que l'extrême violence représente pour la politique une question de vie et de mort. Naturellement, il y a quelque chose de tautologique dans cette formulation : *si* l'extrême violence entre en jeu, la politique est menacée de disparition, ou même elle a déjà disparu comme telle, *à moins* que dans l'imminence de cette disparition, *au bord* de son propre anéantissement, elle ne trouve les ressources pour se réinventer, sous des formes nécessairement transformées, ce qui veut dire plutôt que des individus et des groupes y trouvent les moyens de la réinventer – et donc trouveront les moyens de *se réinventer* (ou tout simplement de s'inventer eux-mêmes *comme sujets politiques* et acteurs de la politique, quand ils ont été exclus systématiquement, statutairement et violemment de la capacité politique). On pense au vers de Hölderlin, cité en particulier par Heidegger : « *Wo aber Gefahr ist, wächst*

Das Rettende auch»²², «Dans le péril surgit aussi ce qui peut sauver»... Mais cette formule a une connotation messianique que je voudrais précisément éviter, car ce n'est pas le danger *comme tel* qui engendre, hypothétiquement ou miraculeusement, la venue du salut ou d'un sauveur. Ce ne peut être qu'une combinaison de réflexion et de passion, de connaissance de la situation, de conscience des enjeux, de capacité de décision et de solidarité collective, bref, ce qu'en des circonstances analogues Machiavel appelait à l'ancienne la «vertu» ou l'initiative, dont il ne se cachait pas le caractère improbable. Et comme cette vertu ou capacité ne se constate qu'après coup, dans ses effets au moins provisoires, nous sommes ramenés à la question: *de la civilité, est-ce qu'il y en a eu*, historiquement, dans la figure chaque fois singulière de révolutions, de fondations institutionnelles, de médiations ou d'hégémonies? Je prends le risque de dire que oui, et même qu'il y en a toujours, sous des formes qui ne sont jamais rigoureusement imitables, mais dont on peut s'inspirer. Cependant, on le voit bien, ces formes ou ces «stratégies», comme je les ai aussi nommées, contiennent toujours un paradoxe, qui n'est pas seulement descriptif ou épistémologique, mais qui est aussi ontologique, inscrit dans l'essence de la politique comme telle: c'est qu'elles sont obligées de *présupposer le résultat auquel elles doivent parvenir*, comptant sur des forces dont leur propre surgissement est la condition de possibilité, *anticipant* en quelque sorte sur leur réalisation, et prenant le risque de se tromper d'objectifs (ce qui veut dire en pratique d'aggraver les situations de violence). C'est ce qui les distingue d'une

22. Friedrich Hölderlin, «Patmos», *Gesammelte Werke*, tome I: *Gedichte*, Carl Pfeffer Verlag, Heidelberg, 1949.

Violence, civilité, révolution

application de la loi, qui présuppose une règle donnée, en feignant au besoin qu'elle existe. On pense également ici à la façon dont Jean-François Lyotard avait caractérisé le jugement, la « phrase » philosophique²³, sauf qu'il s'agit d'action et pas seulement de phrase.

Mais je voudrais ajouter une détermination supplémentaire à ces généralités spéculatives. Il peut être utile de continuer de s'appuyer ici, à titre indicatif, sur les trois grandes catégories de violences extrêmes dont je viens de dresser le tableau. On commencera donc par poser que des stratégies de civilité impliquent de réussir à *prendre le contre-pied* de ce qui apparaît comme la modalité dominante de l'extrême violence : ainsi, si le capitalisme à la pointe de sa mondialisation financière implique un renversement de l'utilité en désutilité radicale, il faudra essayer de penser et d'imposer comme un objectif à court et à long terme une politique de l'*usage*, qui ne soit pas seulement un usage économique des ressources naturelles et technologiques, mais un *usage* (ou un *bon usage*) des êtres humains eux-mêmes. Non pas par conséquent un respect abstrait de leur personne, tel qu'il est inscrit dans les textes de fameuses déclarations universelles, bien qu'elles aient leur valeur, mais une version radicale de la formule spinoziste : « rien n'est plus utile à l'homme qu'un autre homme »²⁴, d'où peut se tirer l'extrapolation : pour tout être humain, il doit se trouver un moyen pour d'autres de l'utiliser, de se servir de lui en maximisant ses possibilités. Ou encore, s'il est vrai que les violences communautaires, dans la multiplicité de leurs causes circonstancielles,

23. Voir notamment Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Éditions de Minuit, Paris, 1984.

24. Baruch Spinoza, *Éthique*, Points, Paris, 2010, « Éthique IV », propositions XVIII et XXXV, corollaire 1.

impliquent toujours un facteur de purification de l'identité (et de normalisation des comportements collectifs en fonction d'un mythe ou d'un fétiche de cette identité), il faudra imaginer des politiques, non seulement de la différence, mais encore de l'hybridité ou de la variation intérieure, qui fonctionnent comme le moyen de pratiquer la distanciation par rapport à l'adhésion elle-même, à la « foi » ou à la conviction dont se soutiennent les engagements politiques. Ici, on voit bien le caractère circulaire de la proposition, puisque le primat de l'Un, ou de l'Ultra-Un est, comme tel, l'obstacle à surmonter. Mais on sait aussi que ce primat est battu en brèche par des intrusions d'éléments extérieurs, des étrangers qui comme tels sont des offres permanentes de civilité. Et enfin, si le mimétisme des violences étatiques et des violences révolutionnaires est le tombeau dans lequel sombrent fréquemment les tentatives de « transformation du monde », on peut dire que le desserrement de ce rapport spéculaire, une sorte de ligne de fuite qui est un autre nom pour l'hypothèse d'une « civilisation de la révolution », est une façon de nommer le cercle en question. Mais cela peut encore se dire dans le langage de la conduite et de l'utilisation du conflit. Le « danger mortel » que l'extrême violence fait courir à la politique, ce n'est pas celui du conflit comme tel, même intensifié ou radicalisé, c'est au contraire celui de l'écrasement du conflit et des possibilités de s'en servir, soit pour surmonter des obstacles économiques et sociaux, changer des rapports de force, soit pour étendre la démocratie elle-même, dont une part essentielle se joue toujours en termes d'agonisme et d'antagonisme, dans l'entre-deux incertain du simple pluralisme des opinions, qui ne sert qu'à décorer la gestion de l'ordre existant, et de la guerre civile, qui

Violence, civilité, révolution

conduit tout droit à l'anéantissement de la politique – sur ce point, la formule de Lénine que j'évoquais plus haut, « transformer la guerre impérialiste en guerre civile révolutionnaire »²⁵, quelle qu'ait été sa valeur de protestation et de mobilisation immédiate, a produit sur le long terme des dommages incalculables. Bien entendu, ce que je veux proposer ici n'est pas un renversement terme à terme des formules eschatologiques kantienne sur l'instauration d'une « paix perpétuelle » par le biais de l'hospitalité et du commerce, à laquelle viendrait se substituer l'idée d'un conflit perpétuel. C'est plus subtilement l'idée d'une capacité d'agir dans le conflit et sur le conflit même, ou si l'on veut d'y « prendre part » de façon à en transformer les conditions et à en rectifier la tendance dominante. Là se jouent à la fois les possibilités de faire communiquer l'engagement et la réflexion des individus avec la construction de la puissance collective (qu'on l'appelle « parti », ou « mouvement », ou « campagne »), ainsi que les possibilités de renverser la servitude volontaire en refus du *statu quo* et de la fatalité – ce qui est en fait très proche puisque l'idée même d'une efficacité politique est dépendante d'une élévation de la *praxis* individuelle à l'action collective, ce qu'on appelle aujourd'hui souvent en anglais « *empowerment* ».

Un exemple me vient à l'esprit, un parmi d'autres bien entendu : il m'a été suggéré, dans une conversation à l'université Bogazici, par une collègue anthropologue – Nükhet Sirman – qui me parlait de la façon dont des féministes kurdes et turques, s'inspirant d'exemples latino-américains de la période des dicta-

25. Voir notamment Vladimir Ilitch Lénine, « Le socialisme et la guerre (L'attitude du Parti ouvrier social-démocrate de Russie à l'égard de la guerre) », *Le Socialisme et la guerre*, Smolny, Toulouse, 2013.

tures et des guerres civiles entre l'État, les guérillas et les cartels de drogue, cherchent aujourd'hui à se positionner visiblement sur le théâtre du conflit interminable entre nationalisme d'État et séparatisme ethnique; et ce, non seulement en réclamant sa transposition sur un terrain civil, autrement dit la négociation, mais encore en promouvant la médiation d'organismes de droit international qui est pourtant récusée par tous les adversaires en présence au nom de leur souveraineté respective (ou de leur prétention à la souveraineté). Même si, comme toujours dans des situations d'extrême violence, il dépend de conditions locales qui ne sont pas généralisables, cet exemple est d'autant plus intéressant et significatif qu'il illustre immédiatement ce qu'on pourrait appeler – avec Engin Isin²⁶ – des « actes de citoyenneté » qui seraient en même temps, *ipso facto*, des « actes de civilité », pour ne pas dire des actes de civilisation, et réciproquement, des gestes civilisateurs qui sont des actes citoyens. Mais s'ils le sont, ce n'est pas seulement parce que les femmes seraient, traditionnellement, et symboliquement, comme Antigone, des forces morales de résistance à la guerre où triomphe l'*hybris* du masculin, c'est surtout parce que les femmes ont été et demeurent les exclues millénaires de la citoyenneté active, et qu'en affirmant ainsi leur « droit aux droits », elles font surgir *ipso facto* un facteur de déplacement, de dérangement des logiques de la violence qui anéantissent la fonction politique transformatrice du conflit en l'asservissant à sa propre perpétuation.

Formellement au moins, on n'est pas très loin de ce que Marx, en son temps, avait cru pouvoir prophétiser

26. Voir notamment Engin F. Isin et Greg M. Nielsen (sous la direction de), *Acts of Citizenship*, Zed Books, Londres, 2008.

Violence, civilité, révolution

comme la capacité du prolétariat de surgir au milieu des rivalités nationalistes comme un facteur de délégitimation radicale des nationalismes et de leur politique de puissance. Ce n'est pas *la formule* d'une politique de la politique, c'en est *un exemple*, offert à la réflexion et au jugement. Il n'y a de civilité que dans la singularité des conjonctures et des risques, *au bord* de la défaite, comme une *qualité additionnelle de la citoyenneté*, qui lui confère exceptionnellement et sur la durée son pouvoir de résister, de vivre et de s'inventer.

Chapitre 2

Étienne Balibar : parcours, révolutions, questions

André Tosel

Camarade d'Étienne Balibar à l'École normale supérieure (Ulm), ami un peu lointain mais fidèle durant tout son cheminement, j'appartiens à la même génération : celle qui fut formée par la déconstruction critique et la reconstruction espérée de la pensée de Marx et du communisme opérées par Louis Althusser dans *Pour Marx* et *Lire le Capital*¹ et qui dut subir ensuite l'inversion totale de son projet théorique et politique. Je propose dans ce texte de présenter les principales étapes du parcours théorique d'Étienne Balibar à ce jour, et de questionner son œuvre en son point d'équilibre provisoire qu'est ce maître livre, *Violence et civilité*. Je conclurai cette présentation par une série de questions.

1. Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965 ; Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire le Capital*, deux tomes, Maspero, Paris, 1965.

La première élaboration théorique d'Étienne Balibar au sein de l'althussérisme (1965-1979)

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 désignons hégémonique (au sens gramscien) –, nous eûmes à subir après la révolte inattendue de 1968, ce dernier moment insurrectionnel du xx^e siècle en France, 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 Sartre²) 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 Étienne Balibar montra, avec Althusser, les limites. Membre de ce parti depuis 1961, il en fut exclu en 1981 pour avoir violemment dénoncé le nationalisme en matière d'immigration

2. « Il [le marxisme] reste donc la philosophie de notre temps : il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré n'ont pas encore été dépassées » (Jean-Paul Sartre, « Questions de méthode », *Critique de la raison dialectique*, tome I : *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, 1960, p. 36). Voir également *ibid.*, p. 14.

Étienne Balibar: parcours, révolutions, questions

(et notamment la destruction par les municipalités communistes des baraquements d'immigrés situés à Montigny-lès-Cormeilles et à Vitry-sur-Seine 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 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 en auto-critique 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 devenait urgent 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 vers 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, et notamment la répression de la tentative de réforme en Tchécoslovaquie et les événements de Pologne.

Violence, civilité, révolution

Étienne Balibar n'a cessé de se mesurer philosophiquement aux transformations du monde. Il eut 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 affirma lui aussi la nécessité d'une 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 sens le Sujet se présuppose avant de se réaliser dans une Fin objective garantie par la nécessité de la liberté, celle du communisme en tant que 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 sociohistorique dans une prétendue 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 en montrant notamment qu'elle obscurcit le primat de la pratique et de ses articulations, et il considéra la notion de sujet moral et juridique comme une pièce de l'idéologie bourgeoise dont l'humanisme pratique peut être efficace mais demeure théoriquement infondé et trompeur. Sa première contribution, « Sur les concepts fondamen-

Étienne Balibar: parcours, révolutions, questions

taux du matérialisme historique»³, 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*⁴, où la théorie de la plus-value absolue et relative, celle des classes, de la révolution et de la dictature du prolétariat confluent vers une interrogation sur l'État et les problèmes de la transition, et sont placées sous le signe d'une réévaluation de la pensée de Lénine et de la contestation de la stratégie de démocratie avancée du Parti communiste français. Étienne Balibar est alors de ceux qui s'interrogent sur la liquidation par le PCF du concept de dictature du prolétariat, dont il montre la fonction structurale chez Lénine et dont il rappelle qu'elle signifie la production d'un État de classes et de masse tendant vers le non-État et la promotion des conseils ouvriers dans la production et la politique. Il prend en même temps toujours plus de distance avec la version soviétique de l'État-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 néoléninisme ouvert

3. Étienne Balibar, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », in Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire le Capital*, op. cit., tome 2.

4. Étienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Maspero, Paris, 1974.

Violence, civilité, révolution

sur l'urgence d'une démocratisation de base des appareils idéologiques d'État (concept élaboré par Althusser en 1970⁵) et sur une conquête de l'appareil d'État. 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 (notamment la guerre du Viêtnam, l'indépendance de la Cuba socialiste). Il importe alors de se défaire des illusions morales et juridiques qui peuvent idéaliser une démocratie inachevée, toujours fondée, comme l'État soviétique mais autrement que lui, sur la séparation du peuple et des appareils d'État, 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*⁶, qui est une intervention dans les débats du XXII^e congrès du PCF. Il consonne avec un texte althussérien d'intervention de 1977 intitulé *XXII^e Congrès*⁷ et il anticipe un autre texte d'Althusser auquel Étienne Balibar n'est pas étranger et qui consomme la rupture effective avec le PCF, *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste*.⁸

Si la production intellectuelle d'Étienne Balibar s'était arrêtée en 1978, ce serait celle d'un léniniste révolutionnaire partiellement autocritique, mais soucieux de récuser toute lecture réformiste idéalisant l'État et de refuser toute garantie d'un huma-

5. Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions*, Éditions sociales, Paris, 1976.

6. Étienne Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, Maspero, Paris, 1976.

7. Louis Althusser, *XXII^e Congrès*, Maspero, Paris, 1977.

8. Louis Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste*, Maspero, Paris, 1978.

nisme 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 Crawford Brough Macpherson⁹, 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, qui 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 État. Il revient à ce dernier de centraliser les éléments de la classe dirigeante pour empêcher et limiter toute capacité hégémonique du prolétariat. L'État organise 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, par exemple sous la forme

9. Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1962.

Violence, civilité, révolution

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'État capitaliste. Ce dernier peut cependant 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.

Le tournant (1979-1992)

Cependant, Étienne Balibar ne put demeurer longtemps immobilisé dans ce révolutionnarisme doctrinal au moment où, dans les années 1980, Paris devint « la capitale de la réaction intellectuelle européenne » (selon l'heureuse expression de Perry Anderson¹⁰), 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, de Claude Lefort, après l'introduction en France de philosophies majeures comme celles de Martin Heidegger ou de Hannah Arendt. De tous côtés, l'échec du communisme soviétique était patent et impliquait une critique de Marx et des marxistes, qui n'était certes pas toujours équitable, et souvent liquidatrice. Mais il fallait payer la note, celle que présentèrent « les nouveaux philosophes » et qui consignait le plus tragique échec du XX^e siècle, celui du communisme qui

10. Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Verso, Londres, 1983.

Étienne Balibar: parcours, révolutions, questions

marque indélébilement notre histoire et a contribué à occulter toute perspective émancipatrice et transformatrice, avant de se révéler cause indirecte de l'émergence de l'hyperviolence mondialisée de notre époque. Pour un court moment, la seconde gauche sociale-démocrate, mais déjà sociale-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 *Mitterrand imperatore*. Étienne Balibar prit la mesure de ce tournant que fut la crise du marxisme et des transformations sociohistoriques en cours, tout comme il fit l'effort de s'approprier les œuvres majeures de ce temps en vue d'une confrontation au niveau théorique 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*¹¹ est 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, le processus de constitution de corps politiques jamais unifiés totalement 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 l'élément décisif pour dissoudre les illusions imaginaires sur le plan théorique et reconnaître en même temps leur

11. Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985.

Violence, civilité, révolution

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 d'Étienne Balibar fut de comprendre par le concept les formes nouvelles de l'être social, celles qui brouillaient les assurances du premier marxisme se donnant pour éternel l'acquis d'une lutte de classes univoque. Il 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 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 récusa l'opposition traditionnelle entre droits formels et droits réels, et 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 de 1996 intitulée « Trois concepts de la politique : émancipation, transformation, civilité »¹². Remarquons qu'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, terme qu'il préfère à celui d'internationalisme. Il vit là

12. Étienne Balibar, « Trois concepts de la politique : émancipation, transformation, civilité », *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris, 1997.

Étienne Balibar: parcours, révolutions, questions

un aspect majeur de la crise du mouvement communiste et une limite de Marx et (à quelques exceptions près) des marxismes

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 d'Étienne 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*¹³, et il se précise dans un texte important de 1989, plusieurs fois repris et augmenté depuis, «La proposition de l'égaliberté», qui constitue à présent l'ouverture de son ouvrage homonyme.¹⁴ Étienne Balibar montre que la montée du racisme et du communautarisme ne peut être séparée du nationalisme et dépend de l'institution nationale qui

13. Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, classe, nation. Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris, 1988.

14. Étienne Balibar, *La Proposition de l'égaliberté*, PUF, Paris, 2010.

Violence, civilité, révolution

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 – qu'Étienne 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, et qu'après 1989 Étienne Balibar s'inscrivit dans une politique marquée par un réformisme abandonnant et le communisme et Marx. La vérité est qu'Étienne 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 entre réforme et 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, en les racisant et en les ethnicisant. À 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.

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 sont surtout abandonnés le rejet de la catégorie de subjectivité et sa relégation dans l'enfer de l'idéologie bourgeoise. Étienne Balibar fait usage de la théorie des appareils idéologiques d'État 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

Violence, civilité, révolution

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 pouvoir se constituer en libres travailleurs contrôlant et gérant leur activité de manière autonome, responsable et commune au moyen de collectifs libres.

Il se trouve que la philosophie d'Étienne Balibar 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 libérale 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 mis au travail, jamais liquidé, comme en attestent divers articles contenus dans les livres publiés, ainsi que la très remarquable étude *La Philosophie de Marx*¹⁵. La pensée de Marx conserve chez Étienne Balibar une fonction décisive dans la mesure où la critique de l'économie politique reçoit – malgré la non-réalisation de ses prévisions et

15. Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, La Découverte, Paris, 1993.

Étienne Balibar: parcours, révolutions, questions

le démenti de ses espérances en la capacité politique transmodale de la classe ouvrière universelle – une vérification majeure, comme le montre avec lui Immanuel Wallerstein. Tous deux perçoivent bien en ces années l'avènement de la troisième période du procès de mondialisation capitaliste sous l'égide du néolibéralisme devenu conception du mode hégémonique. Étienne Balibar est de fait un des premiers théoriciens français de la globalisation capitaliste, qu'il aborde par le biais des transformations de l'État-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.

L'époque de la violence mondiale: de la citoyenneté à la civilité dans la révolution (1993-2015)

Ces vingt dernières années, on peut parler d'un second tournant dans la pensée d'Étienne 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 Luxemburg, Antonio Gramsci et Walter Benjamin), et celles des sciences sociales (psychanalyse, *subaltern* et *cultural studies* anglo-saxonnes).

Violence, civilité, révolution

Ce tournant se centre d'un point de vue historico-politique sur l'Europe, et d'un point de vue théorique sur les notions de peuple et de démocratisation et sur l'idée de frontières. Une série d'ouvrages explorent les possibilités d'une citoyenneté non nationale ainsi que d'une stratégie démocratique égalitaire, réductrice des violences, en syntonie d'une certaine manière avec les travaux contemporains de Jürgen Habermas et d'Ulrich Beck. Ce sont *Les Frontières de la démocratie* en 1991, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* en 1998, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple* en 2001, et, après l'événement traumatisant du 11 septembre 2001, *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne* en 2003, et *Europe, constitution, frontière* en 2005.¹⁶ 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'on peut nommer des synthèses partielles ouvertes, 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*, ensuite *Violence et civilité* – dont l'étude et la discussion collectives sont à l'origine de ce livre – qui a été suivi de *La Proposition de l'égaliberté*, qui réunit des textes des années 1989-2009, et de *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*.¹⁷

16. Étienne Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, La Découverte, Paris, 1991 ; *Droit de cité*, op. cit. ; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, La Découverte, Paris, 2001 ; *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, La Découverte, Paris, 2003 ; *Europe, constitution, frontière*, Éditions du Passant, Paris, 2005.

17. Étienne Balibar, *La Crainte des masses*, op. cit. ; *Violence et civilité*, op. cit. ; *La Proposition de l'égaliberté*, op. cit. ; *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris, 2011.

Étienne Balibar: parcours, révolutions, questions

Je parlerai à leur propos de «synthèse partielle et ouverte» pour deux raisons.

a) La première raison renvoie au fait qu'Étienne 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 qu'Étienne Balibar connaît, estime et critique aussi (notamment la trilogie de Michael Hardt et d'Antonio Negri: *Empire*, *Multitude* et *Commonwealth*).¹⁸ 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 qui mime la dialectique hégélienne et sont les concepts transcendants historiques de la politique tels que la mondialisation capitaliste les propose. Chacune présuppose une distance prise par rapport à 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 structurale de la modernité, l'égaliberté. 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, Viêtnam, 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

18. Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, 10/18, Paris, 2004; *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, 10/18, Paris, 2006; *Commonwealth*, Stock, Paris, 2012.

l'espace public où est en vigueur la liberté de penser. Étienne Balibar fait apparaître combien ces résultats précieux sont marqués par une fragilité dont ont attesté les expériences dictatoriales au cours du xx^e siècle. Étienne Balibar s'inquiète du procès multiple de dé-démocratisation qui est induit par la mondialisation, caractérisé notamment par le glissement du pouvoir politique aux réseaux de la finance transnationale et 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. Étienne Balibar suit Marx pour montrer que durent et s'aggravent l'exploitation et la désappropriation capitalistes que les révolutions communistes et encore davantage les mouvements antisystémiques 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'État social national conduit à l'insécurité sociale et existentielle, à l'*apartheid* des populations multiculturelles que l'État – devenu État 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. Elle est décisive : loin d'être une catégorie de synthèse, elle signale une disjonction, et se définit comme hétéronomie de l'hétéronomie, autre de l'autre. La trans-

formation sociale sous la forme de la révolution ne garantit en effet ni la réussite de ses objectifs propres (disparition de l'antagonisme des classes, dépérissement de l'État et de ses appareils), ni le maintien des conditions de l'émancipation, les droits de l'homme et du citoyen, ni 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 justifiés par la réalisation des fins visées, du moins 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 médium évanouissant, se fait forme permanente de la violence. Tout repose dès lors 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^e 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 d'une culture de refus de toute barbarie, en éliminant la guerre, l'exploitation et les violences postrévolutionnaires. Les marxismes depuis Marx, Engels et Lénine, Rosa Luxemburg, Benjamin, Gramsci et bien d'autres se sont heurtés à cette situation tragique de la *Gewalt*.

Dans cette perspective, Étienne 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

Violence, civilité, révolution

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 condition des identités. C'est là la seule politique capable de faire face à la mondialisation capitaliste et à la contre-révolution préventive qu'elle promeut en permanence – et ce, à des rythmes accélérés – contre les collectivités et les individus qui sont à la fois transformés en objets de la soumission réelle et hystérisés en sujets identitaires exclusifs.

b) La deuxième 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 historiques 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, et 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. Étienne Balibar présente à ce propos une topique suggestive de notre hyperviolence mondialisée dont il estime qu'elle est inconvertible par le seul moyen de la contre-violence¹⁹. Cette problématique apparaît dans le concept allemand de *Gewalt*, qui désigne uniment à la fois le pouvoir et la violence.

Étienne 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 Möbius (empruntée à

19. Voir Étienne Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, p. 99-142.

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'État souverain à une contre-violence préventive sans limites assignables. 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 (dans 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

Violence, civilité, révolution

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.

Aujourd'hui, quelles stratégies de la civilité ?

C'est notre puissance de résistance qui est en jeu dans ce questionnement 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 qu'Étienne Balibar conclut à la forclusion des révolutions. Le constat de l'impuissance historique des révolutions à transformer le monde, à éviter les contrecoups des effets pervers propres aux situations de violence dans lesquelles elles eurent lieu ou qu'elles exercèrent elles-mêmes, ne constitue pas un destin scellé. « Pourquoi, en réalité, imaginer que le temps des révolutions est passé ? » demande Étienne Balibar²⁰. 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'antiviolence libère la possibilité d'un devenir violent minimal caractéristique d'une force sociale qui fait l'objet d'une répression à la violence inédite, et sans non plus transformer ce devenir violent en contre-violence qui de l'intérieur contaminerait le mouvement révolutionnaire. Étienne

20. *Ibid.*, p. 158.

Étienne Balibar: parcours, révolutions, questions

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 Luxemburg avait posé cette 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 à s'ériger parfois en quasi-fin. Rosa Luxemburg récusait 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 d'un moment représentatif au sein du mouvement révolutionnaire. 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 antiviolence de la civilité qui permet à la transformation de se poursuivre sans se contredire, sans s'inverser en son contraire.

Cependant, d'une tout autre partie du monde et dans une autre culture, Gandhi avait élaboré une stratégie fondée sur la non-violence qui a obtenu un résultat aussi considérable que celui de Lénine en 1917²¹: libérer du joug colonial un immense peuple et lui permettre d'accéder à l'indépendance. Il serait certes facile de montrer en quoi cette antiviolence a constitué aussi une violence en raison de l'immen-

21. Voir à ce sujet Étienne Balibar, «Lénine et Gandhi: une rencontre manquée?», *Violence et civilité, op. cit.*, p. 305 sq.

sité du sacrifice qu'elle demandait à ses partisans. Il serait possible de faire apparaître sa double limite: d'une part, en effet, le nouvel État indépendant de l'Inde a vite été submergé par la terrible violence ethnique qui l'a divisé 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'antiviolence. La provocation que représente la comparaison de Lénine et de Gandhi n'est pas vaine, elle a une vertu problématisante et heuristique.

Il s'agit donc de poser la question d'une stratégie ou plutôt des stratégies de la civilité. La civilité se dit de plusieurs manières et se déploie dans une pluralité interne qu'Étienne Balibar esquisse en philosophe. Il ne cherche pas, en effet, à présenter un programme d'action concernant les questions vives posées par la violence extrême en période de mondialisation, mais il repère les élaborations philosophiques topiques dont nous disposons et 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 *mimésis* de notre indécidable situation matérielle et spirituelle, qui est celle d'une politique tragique face au mal et à la présence structurale de l'inhumain dans l'humain.

— La première stratégie de civilité, la plus analysée par Étienne Balibar, 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 et les intègre dans une communauté plus universelle, l'État éthico-politique, qui n'est plus *stricto sensu* simplement communauté d'appartenance. Chaque individu se socialise en relation avec les autres en diverses communautés, marquée 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'État éthico-politique qui est un État 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. À chaque niveau se noue une relation d'appartenance à une communauté spécifique. Le niveau supérieur exige une désidentification 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

Violence, civilité, révolution

d'une plèbe mondiale non dialectisable et non reconnue par sa communauté d'appartenance. C'est l'État qui constitue le niveau supérieur où se forme l'identification citoyenne impliquant la relative désidentification 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'État-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 désidentifications. Sa vraie limite est qu'elle suppose une normalité et une normalisation des mœurs par le haut, et produit une généralisation normalisante de la distinction entre le privé et le public et une fixation de certaines fonctions sociales par naturalisation.

— Les autres stratégies sont dites majoritaires et minoritaires : elles prennent leurs distances par rapport aux hauteurs de l'État 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 de dépassement de l'État et des collectifs politiques porteurs de violence et toujours susceptibles de passer à la violence extrême en tant qu'ils constituent des formes de domination. S'il ne s'agit pas nécessairement de dépérissement de l'État, 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'ultraviolence. L'État éduca-

teur a lui-même besoin d'être éduqué; comme le vit bien Marx dans la *Critique du programme de Gotha*²². 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 la 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, de 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 permette 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 néocolonisés). 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.

Les stratégies minoritaires naissent de la contestation de cette présupposition d'un peuple un qui serait en

22. Karl Marx, *Critique du programme de Gotha*, Éditions sociales, Paris, 2008.

quelque sorte le double mimétique de l'appareil d'État 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 désidentifiant 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 s'articuler en un tout. Il existe comme «peuple manquant», toujours en manque d'une différence de soi à soi, différence à produire dans la contingence de conjonctures nouvelles.

Étienne 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 parties (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

Étienne Balibar: parcours, révolutions, questions

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 anti-système 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 ?

De la violence: quelques questions

Mes premières questions, que je ne ferai que mentionner sans les développer, sont d'ordre historique et historiographique. D'une part, Étienne 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? D'autre part, *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 une ontologie relationnelle qu'Étienne Balibar use pour qualifier la pensée de deux auteurs dont il est proche, Spinoza et Marx? Enfin, quelle fonction précise a eue la philosophie de Hannah Arendt dans le tournant qui oriente vers la thématique des droits de l'homme et de la démocratie radicale? Comment Étienne 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)?

Une deuxième série de questions concerne les rapports entre violence extrême, contre-violence, non-violence et antiviolence. Étienne Balibar préfère au terme de non-violence celui d'antiviolence 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'antiviolence? Étienne Balibar se tourne alors vers Gandhi, qui est commenté et utilisé dans une confrontation égalitaire avec Lénine en raison de l'importance historique de son œuvre politique de fondateur. Or Gandhi assume sa place centrale dans le courant de la non-violence, avec Tolstoï, et il se rapporte comme ce dernier à une inspiration religieuse (certes différente). Il se revendique de la non-violence, non de l'antiviolence. La non-violence

Étienne Balibar: parcours, révolutions, questions

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'antiviolence – qui entend changer de terrain et inaugurer une autre pensée de la politique – peut s'abstraire. Étienne 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»²³. Il soutient l'irréductibilité d'une insurrection constituante au cœur d'une politique d'antiviolence qui ne peut être qu'une stratégie de la civilité. Il s'agit de «“civiliser” de l'intérieur un mouvement révolutionnaire» et donc de savoir «comment introduire cette antiviolence que j'appelle civilité au cœur même de la violence d'une transformation sociale»²⁴. Mais s'il faut «changer le changement» et élaborer une autre dialectique, comme il est dit à plusieurs reprises, il faut poser à nouveau la question : comment l'antiviolence se distingue-t-elle de la contre-violence et de la non-violence ?

Cette question est complexe : elle 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

23. Voir Étienne Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, p. 417.

24. *Ibid.*, p. 158.

Violence, civilité, révolution

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'antiviolence ne s'aligne pas sur la perspective non violente d'une certaine gauche occidentale qui, épouvantée par l'échec des révolutions du siècle passé et tétanisée par la violence extrême de la mondialisation, en appelle avec John Holloway à « changer le monde sans prendre le pouvoir »²⁵, en convertissant les cœurs 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 néocoloniale et impérialiste de l'État sioniste d'Israël soutenue par tous les États occidentaux.

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 Étienne 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'antiviolence retrouve ici les dilemmes qui ont été ceux de la contre-violence correctement comprise. 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

25. John Holloway, *Changer le monde sans prendre le pouvoir. Le sens de la révolution aujourd'hui*, Syllepse/Lux, Paris, 2008.

infinie inconvertible. Ils se sont exposés au risque de passer de fait des compromis avec des puissances de domination intolérables.

Deux exemples, certes non symétriques, peuvent illustrer cette zone où la contre-violence pourrait aussi figurer comme antiviolence. Le premier exemple concerne le pasteur et théologien allemand Dietrich Bonhoeffer: d'abord militant non violent, disciple de Tolstoï, il participa de son plein gré à un complot contre Hitler plutôt que de supporter sans agir la violence extrême du nazisme. Il assumait la culpabilité que représentait pour lui le poids d'une résistance violente qui était autant contre-violence qu'antiviolence 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, dont le but était l'assassinat du Führer, devait constituer 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 Viêtnam, alors que les mouvements insurrectionnels des Black Panthers soutenaient 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 récusait le devoir de participer à la violence légitime de l'État 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 État. Cet exemple est certes différent, voire inverse du précédent, mais tous deux montrent qu'il importe de réfléchir à la diversité des situations

Violence, civilité, révolution

de violence et à celle des modalités de contre-violence confinant à l'antiviolence.

Il faut interroger ici pour mesurer la complexité des problèmes la position que Hannah Arendt elle-même, la théoricienne du droit d'avoir des droits, eut à prendre dans son texte *On Violence*²⁶. 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, de constituer une antiviolence, dirais-je 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 antiviolence, mais constitue un soutien de fait à la violence dominante. En somme, Arendt eut peur d'une contre-violence aveugle et improductive, et le combat des Afro-Américains lui inspira méfiance. Elle ne put admettre que l'exaltation fanonnienne de la contre-violence libératrice des peuples opprimés et humiliés fût 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 absolus. L'antiviolence ne peut

26. Hannah Arendt, *On Violence*, Harcourt, Brace and World, New York, 1970.

Étienne Balibar: parcours, révolutions, questions

donc pas être une non-violence de principe, pas plus qu'elle 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, que nous ne partageons certes pas à ce sujet, 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 – aurait pu avoir lieu une forme d'antiviolence, productrice de civilité, mesurée par le degré de civilité atteint. De fait, les choses sont encore plus complexes qu'il ne paraît : en effet, 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 s'imposent des inégalités sociales énormes, la précarité des droits civiques, l'exploitation et la maltraitance des femmes et des enfants, les violences ethniques exercées par

Violence, civilité, révolution

des populations majoritaires devenues prédatrices par peur des peuples minoritaires frappés d'altérité.

Une autre question concerne plus spécifiquement celle de l'inhumain dans l'humain, du tragique de la politique et de la politique du tragique, et de ce qu'on peut appeler la catharsis tragique.

Ce sont là les thèmes ultimes de *Violence et civilité*, qui conduisent à abandonner toute assurance progressiste et assignent à l'histoire de n'être que la manifestation permanente et différenciée et la lutte contre la présence de l'inhumain dans l'humain qui est la 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 aussi plus profondément la condition limite de la politique effective, sa condition de possibilité qui est aussi son 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 où s'attestent 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 d'une attitude 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 l'on maintient la possibilité d'une révolution au sens de changement du changement révolution-

naire? 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 ne peut plus opposer de résistance? La mort ou, pire encore, une vie pire que la mort éliminent la part incompressible de résistance que Spinoza identifie comme le ressort de l'indignation politique, et qu'Étienne Balibar ne cesse lui aussi d'évoquer et dont il souhaite l'affirmation. En définitive, ces questions renvoient à une « décision éthique », on l'a vu, et donc à un pari, intelligible certes, mais à un 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 Étienne Balibar achève sa méditation dans l'élément d'une anthropologie métaphysique tragique, je proposerai une suggestion qui peut éclairer le concept de civilité et d'antiviolence 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 qui doivent accomplir une *catharsis*, une purification ou purgation du trouble causé par la représentation du tragique qui menace chacun de se faire condition effective. Or 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

Violence, civilité, révolution

en un ensemble de superstructures politiques, juridiques, culturelles qui font avec la structure bloc historique. Ce bloc devient une 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 dans lesquelles une force sociale conquiert la capacité de diriger et rend universalisable cette capacité. C'est l'hégémonie qui constitue cette traduction ou convertibilité en structures éthico-politiques, telles que la société civile fasse cercle avec l'État. Ainsi les masses subalternes sortent-elles de leurs passions et de leur subalternité; elles s'éduquent à la direction politique; elles se purifient pour se faire productrices et citoyennes 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 se joue l'antiviolence. Pour se constituer en puissance hégémonique civile et civilisée, il faut que 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 individus et collectifs 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

Étienne Balibar: parcours, révolutions, questions

conviction commune de constituer un acteur collectif régi par la création de civilité, de *civiltà* comme l'écrit parfois Gramsci.

Cette conscience, qui est aussi volonté commune, se nourrit de la production de l'État éthico-politique, elle se fait antiviolence 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 politique. 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'antiviolence. Nous avons là peut-être une image du changement de la révolution pour l'époque de l'hyperviolence tragique. Le pari d'Étienne Balibar, qui est aussi une décision éthique, peut ainsi se donner une figuration, qui invite à un autre usage de la plasticité humaine: celui de la réduction interminable de l'inhumain immanent à l'humain, comme politique du tragique.

La dernière question que je voudrais poser est à la fois anthropologique et géopolitique: *l'Europe peut-elle être encore un espace de civilité?* Cette question est légitime et importante parce que, même si dans *Violence et civilité* cette thématique demeure à l'arrière-plan, toute la recherche d'Étienne 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 et 2005. Étienne Balibar est l'un des rares postmarxistes français à avoir salué

l'Union européenne comme une occasion de dépasser les nationalismes et les racismes dans la perspective d'une citoyenneté transfrontières, postnationale, 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 de 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), Étienne Balibar ne vise pas à la constitution d'un super-État annulant les États-nations membres, ni même d'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 défend que cet espace doive être le plus possible modelé en ses éléments nationaux sur le modèle de l'État de droit social garantissant la démocratie représentative, mais aussi permettre 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 mais non éliminées), dont l'inégale gestion est au service de l'exploitation d'une force de travail internationale à qui sont imposées la déqualification et la réduction au statut de variable dépendante sous le capital, qui est classée

Étienne Balibar: parcours, révolutions, questions

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 d'Étienne Balibar s'est faite plus inquiète à ce sujet. Il a pris la mesure de la subordination de la politique extérieure européenne aux stratégies impériales américaines; de l'incapacité de l'Union européenne à gérer de manière indépendante les crises identitaires et sociales qui la traversent (Yougoslavie, Iran, Irak, Afghanistan, Syrie); de sa perméabilité aux thématiques xénophobes qui la font s'identifier à une version guerrière faible de la culture occidentale prise en bloc; et surtout de 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 moyen du diktat des banques sur la politique monétaire consistant en l'appauvrissement des pauvres, en l'enrichissement obscène de quelques-uns pour la plus grande gloire du marché. Il semble que l'europhéisme d'Étienne Balibar ait été cruellement déçu 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'antiviolence, 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.

Il semble que nous soyons parvenus en Europe au seuil d'une tragédie catastrophique de la politique: les masses populaires continuent de subir le

Violence, civilité, révolution

despotisme des politiques néolibérales, les guerres cyniques menées en leur nom par des États qui nourrissent le terrorisme qu'ils prétendent combattre. La tragédie de la politique menace de prendre des dimensions énormes, ravageuses des bases de l'existence sociale. À quelles conditions peut-on renverser cette tragédie de la politique en une politique de la tragédie qui en soit une catharsis ? Poser cette question, c'est poser la question du changement du changement, de la révolution dans la révolution.

Quelle que soit la réponse, l'Europe n'est et ne sera pas seulement un point de vue qui fait supplément ni une illustration de stratégies possibles. Elle est la pierre de touche politique et théorique de la pensée d'Étienne Balibar, son lieu de vérité, le nôtre.

Chapitre 3

Révolutionner la révolution et la philosophie avec Étienne Balibar

Marie-Claire Caloz-Tschopp*

«Pour 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» (Étienne Balibar, «La violence des intellectuels», *Lignes*, n° 25: *Violence et politique*, mai 1995).

À partir d'une recherche en cours sur la violence, la guerre et la révolution au XXI^e siècle, je m'intéresse ici à la transformation radicale du concept de révolution et

* Je dédicace ce texte à Colette Guillaumin, Nicolas Busch, François Rigaux, Abdelmalek Sayad, Laurent Monnier, Rada Iveković, Jean-Yves Carlier, Christophe Tafelmacher, qui avec Étienne 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.

Violence, civilité, révolution

à la démarche d'un philosophe en activité confronté à l'émergence de la « violence extrême »¹ dans la modernité capitaliste.

Les formes contemporaines de violence extrême constituent une aporie centrale à la fois pour la théorie de la révolution et pour la pratique philosophique et politique. Dans ce texte, je commence par une question simple: que nous propose Étienne Balibar pour concevoir cette aporie et, à partir d'elle, révolutionner la révolution et la philosophie? Quelle position construit-il tout au long des années, pris dans des contextes historiques, politiques, théoriques divers? Sa position dans le travail philosophique et politique, que je qualifie à partir du courage et de la ruse, comme nous allons le voir, vise à « civiliser la révolution ». On peut ajouter, en le lisant, à « civiliser la philosophie ». Cet article ne vise pas à prendre l'objet de la révolution pour thème central, mais à questionner ce que « civiliser la révolution » peut signifier aujourd'hui quand Balibar réfléchit à la violence et à la civilité. En bref, il s'agit d'intégrer dans la révolution la question difficile de son rapport à la violence et surtout à la « violence extrême », de tisser ensemble un objet, une démarche théorique et une position. Il s'agit de répondre à une nouvelle question, non plus celle de Kant: « Comment s'en sortir? » Celle-ci est devenue après le xx^e siècle: « Que faire, comment penser quand on ne peut pas s'en sortir? », en quoi toute révolution politique, et toute philosophie qui cherche à la penser en sont-elles radicalement transformées?

1. J'ai réfléchi à cette question dans un autre article sur la violence extrême issu du colloque d'Istanbul: Marie-Claire Caloz-Tschopp, « Violence "extrême" et civilité "antiviolence". Une dialectique du pari tragique de la convertibilité », à paraître dans la revue du Collège international de philosophie à Paris, *Rue Descartes*, n° 2, 2015.

Révolutionner la révolution et la philosophie...

Ce chapitre se déroule en six étapes : 1. Questionner un contexte mondial bouleversé ; 2. Situer ma propre lecture d'Étienne Balibar ; 3. Interroger deux mythes et une métaphore pour saisir l'aporie des rapports entre violence et révolution qui, comme le montre Étienne Balibar, met en cause la possibilité même de la politique et de la philosophie ; 4. Proposer une analyse d'un cas et de ses enjeux ; 5. Dégager une forme de courage non guerrier et ce qu'elle implique ; 6. Demander : révolutionner la révolution, mais quelle révolution ? Ce texte se termine par cinq questions pour un débat politique et philosophique à poursuivre.

En guise de préalable, deux remarques, sous forme de questions, me paraissent nécessaires. D'une part, quand la fidélité à une histoire et à un paradigme théorique : Marx, se conjugue dans une dialectique ouverte avec d'autres références, et avec la recherche d'autonomie et de création politique, que devient la démarche philosophique et à quoi peut-elle aboutir ? Quelle est la sorte de courage théorique et pratique nécessaire pour reprendre la réflexion sur le thème de la révolution, lourdement chargé par la violence extrême de la modernité capitaliste, du XX^e siècle et du XXI^e siècle ? On peut faire l'hypothèse qu'accepter de reprendre ce questionnement aujourd'hui conduit à redéfinir radicalement la révolution, la politique et la démarche philosophique. 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 »². Actuellement, cet universel évanouissant

2. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, tome 2 : *L'Impérialisme*, Fayard, Paris, 1982, chap. V, p. 285.

Violence, civilité, révolution

renvoie à une multiplicité de figures individuelles sans point de convergence.³ Étienne Balibar prend en charge l'aporie suivante: penser la révolution quand elle fait l'expérience de la violence extrême. On constate chez lui une manière de pratiquer la philosophie qui nous informe à la fois sur l'exigence de fidélité au projet révolutionnaire et sur les difficultés liées aux limites du paradigme de la révolution, tout en questionnant son devenir après 1989 et aujourd'hui dans les conflits en cours, notamment en Europe, en Turquie, autour de la Méditerranée, au Moyen-Orient, mais aussi plus globalement dans un contexte planétaire en plein bouleversement.

D'autre part, et plus spécifiquement, il s'agit de reprendre la question de l'imbrication entre guerre et révolution au xx^e siècle, posée notamment par Hannah Arendt dans son *Essai sur la révolution*⁴, 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 Étienne Balibar remet-il à son tour en cause des visions historiques de la révolution impliquant la prise du pouvoir⁵ par la violence, l'exigence de le garder et donc d'assumer la guerre (guerre civile, assassinats

3. Ce problème est précisément une des questions abordées par les recherches sur les mouvements sociaux. Je remercie André Tosel pour sa remarque reprise ici.

4. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Gallimard, « Tel », Paris, 1967 (*On Revolution*, Viking Press, New York, 1963).

5. Je n'aborde pas ici directement 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 l'émergence de mouvements sociaux qui s'affrontent à la violence extrême et à la guerre. Voir à ce propos Pinar Selek, « Les possibilités d'inventer

d'opposants, torture et autres formes de répression, etc.)? Devrait-on penser que, dès lors qu'il interroge la violence devenue « extrême » (selon son propre terme), sa démarche remet en cause la possibilité même de la révolution, détruit l'utopie de la révolution et son illusion mythique, renforçant par là même les adversaires de la révolution? L'argument est assez courant pour être cité et discuté. Nous allons voir comment Étienne Balibar complexifie la question en repensant le rapport entre violence extrême et possibilité de la politique et de la philosophie⁶, en explorant à nouveau la question d'Arendt, mais aussi en poursuivant le débat avec l'anthropologue Françoise Héritier⁷ puis en le prolongeant dans d'autres débats à divers moments, dans divers lieux et avec une diversité d'interlocuteurs sur plusieurs continents. Étienne Balibar est amené à concevoir une pratique du courage⁸ à la

la politique face à la violence "extrême" (Étienne Balibar)», *Rue Descartes*, CIPh, à paraître en septembre 2015.

6. Étienne Balibar, « Violence et politique. Quelques questions », in Marie-Louis Mallet (sous la direction de), *Le Passage des frontières. Autour de l'œuvre de Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 1994, p. 203-210; Étienne Balibar et Bertrand Ogilvie (sous la direction de), *Lignes*, n° 25: *Violence et politique*, 1995.

7. Françoise Héritier (sous la direction de), *De la violence*, tomes I (contient un article de Balibar) et II, Odile Jacob, Paris, 1996, 1999.

8. 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 (Stéphane Audoin-Rouzeau, *14-18. Retrouver la guerre*, avec Annette Becker, Gallimard, Paris, 2000) de l'absence de mention de la guerre dans leurs œuvres par de grands intellectuels du xx^e siècle qui y ont pourtant participé. 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 qui se prolonge par ses réflexions sur le jugement. Voir Marie-

Violence, civilité, révolution

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. Étienne Balibar retravaille des concepts de Marx – par exemple, émancipation, communisme, révolution –, de la philosophie politique – pouvoir, domination, souveraineté, désobéissance civique, émeute, insurrection, guerre civile, coup d'État, état d'exception, auto-organisation, droit, Constitution, État, etc. –, pour « civiliser la révolution » et « civiliser l'État ».⁹ Un tel programme relativise fortement l'opposition entre réforme et révolution qui a divisé les communistes et les sociaux-démocrates au xx^e siècle : on se trouve dans un autre débat, où il faut prendre en compte les apories philosophiques et politiques, les ambiguïtés des rapports entre violence, civilité et révolution.

Un contexte planétaire bouleversé

Les théories, les expériences révolutionnaires ont été radicalement questionnées au prisme de certains événements tragiques des xviii^e-xx^e siècles et de leurs suites au xxi^e siècle, mais aussi par les évolutions des

Claire Caloz-Tschopp, *Les Sans-État dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Payot, Lausanne, 2000, p. 348-359. Étienne Balibar, quant à lui, se situe directement sur le terrain d'une discussion avec les penseurs marxistes de la révolution. Voir à ce sujet notamment *Violence et civilité, op. cit.*

9. Voir à ce propos le dernier chapitre de son livre *Violence et civilité, op. cit.*, p. 251-305.

Révolutionner la révolution et la philosophie...

pratiques guerrières après les guerres du Viêtnam, d'Algérie, les dictatures d'Amérique latine, l'Afghanistan, etc. Ces événements qui se sont déroulés dans des contextes divers et ces mises en question ont directement influencé la réflexion d'Étienne Balibar sur la violence et la révolution. Par quels labyrinthes l'ont-ils conduit à un travail de mémoire sur des politiques d'extermination (*Vernichtung*¹⁰), de destruction au XX^e siècle, leur genèse et leurs traces dans les massacres coloniaux, les « guerres mondiales »¹¹, les génocides qui accompagnent certains conflits actuels ? Par quels déplacements épistémologiques et éthico-politiques Étienne Balibar construit-il sa démarche 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 où la révolution reste un objet de recherche et de questionnement ?

La révolution au sens des XVIII^e-XX^e siècles (révolutions libérales, anti-impérialistes, ouvrières, anti-coloniales, des nouveaux mouvements sociaux, etc.) ne semble pas être à l'ordre du jour en Europe alors qu'elle est présente à ses frontières. Son spectre hante toujours le monde. Or la violence extrême est un fait de réalité, une forme de violence d'État et de société à laquelle n'échappe pas le processus révolutionnaire. Le projet d'Étienne Balibar consistant à civiliser la révolution bouleverse les catégories de la pensée, la démarche et la pratique philosophiques. Avec le capitalisme, le colonialisme, l'impérialisme financier au tournant

10. Ce mot nazi peut être traduit par « néantisation ».

11. Ce qualificatif énoncé depuis l'Occident mériterait à lui seul une discussion critique.

Violence, civilité, révolution

du xx^e siècle, la guerre « totale »¹², nous sommes dans l'incertitude, non seulement face au progrès, mais, face au futur, proches en cela de la figure de l'ange de l'histoire de Walter Benjamin¹³. Après le court xx^e siècle de l'âge des extrêmes entre 1914 et 1991¹⁴ et pris dans le processus de la globalisation en cours, les protagonistes de la violence d'État, de société et de la violence révolutionnaire sont amenés à questionner radicalement les « limites incompressibles », terme qu'Étienne Balibar emprunte à Spinoza et qu'il utilise en plusieurs endroits de son livre *Violence et civilité* quand il réfléchit à la « violence extrême ».

Toutes ces années, quand Étienne Balibar réfléchit à la violence et à la civilité, il envisage 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. Aujourd'hui, la

12. Cette notion décrit le conflit armé en tant qu'il mobilise toutes les ressources disponibles de l'État, sa population, l'économie, la justice. Erich Ludendorff, *La Guerre totale*, *op. cit.*

13. « 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. » Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, « IX » (1940), Gallimard, « Folio Essai », 2000, p. 434.

14. Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes. Le court xx^e siècle. 1914-1991*, Le Monde diplomatique-Complexe, Paris-Bruxelles, 1999.

Révolutionner la révolution et la philosophie...

chute des tours est-elle un des symboles de la fragilisation de l'empire états-unien dans la nouvelle conformation des empires oligarchiques (États-Unis, Europe, BRICS, etc.) et d'une nouvelle géopolitique, y compris en Europe ? C'est en tout cas un acte de nouveaux guerriers visant à le délégitimer. Ils se réclament également de la révolution. Le mot est le même, il se conjugue avec d'autres visées révolutionnaires et formes de guerre (interprétation du djihad), d'autres prises de pouvoir (califat, État islamique, États religieux), mais toujours avec la même violence extrême.

La Première Guerre mondiale a été déclenchée par l'attentat de Sarajevo. Les attentats suicides du 11 septembre 2001, visant l'empire états-unien, ont marqué le passage à une configuration nouvelle de la guerre et de la révolution dans une planète à une nouvelle étape de globalisation. Depuis septembre 2001, et déjà depuis la guerre en ex-Yougoslavie, cette « guerre de fondation » aux frontières de l'Europe selon la philosophe Rada Iveković¹⁵, l'actualité montre que la question du rapport entre violence et révolution reste d'actualité, mais doit être saisie dans un nouveau contexte. Les changements sont rapides et tous les conflits guerriers prennent désormais une dimension mondialisée (Afghanistan, Tchétchénie, Irak, Gaza, Libye, Ukraine, Syrie, État islamique, etc.). C'est dans ce moment historique qu'Étienne Balibar reprend la question des rapports entre violence, civilité et révolution. À cet égard, il suit un autre fil d'interrogation que celui de Derrida et Habermas¹⁶, Toni Negri et Michael Hardt ou Alain

15. Rada Iveković, « Une guerre de fondation en Europe », Paris-Genève, 1994. Texte disponible sur le site exil-ciph.com.

16. Voir à ce sujet notamment le débat entre Derrida et Habermas (Jacques Derrida, Jürgen Habermas, *Le « Concept » du 11 septembre*.

Violence, civilité, révolution

Badiou. Il revisite Marx, avec d'autres outils et références, en prenant acte du contexte historique et en cherchant à penser, à partir de cette nouvelle étape de transformation de la politique et de la guerre, les conditions d'un processus de civilisation de la révolution.

Ma lecture d'Étienne Balibar

Des précisions sont nécessaires pour situer ma propre lecture d'Étienne Balibar. Ma lecture de Marx et d'Étienne 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 forte présence des paramilitaires, de guérillas, de torture, de cruauté, etc. Au-delà de ces premières lectures depuis un continent et un pays en proie à la violence, ma perspective sur la question du rapport entre violence, guerre et politique provient de deux expériences concrètes ; l'une politique, l'autre académique.

Après un séjour de travail de cinq ans en Colombie dès les années 1970, j'ai été confrontée directement, en Suisse et en Europe, à une violence d'État – structurelle, quotidienne – dans les politiques migratoires ; l'administration étatique du droit d'asile, du chômage,

Dialogues à New York, présentés et commentés par Giovanna Borradori, Galilée, Paris, 2004). Pour Derrida, nommer une date, lui donner un statut de concept, vise à souligner un événement, une mutation en cours, et à 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'État) 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.

Révolutionner la révolution et la philosophie...

et d'autres secteurs des services publics; et ce qui a été nommé par un politologue genevois – Laurent Monnier¹⁷ – l'«apartheid» en Europe et en Suisse dans les années 1970-1980, observable dans la politique migratoire, puis la mise en place du «laboratoire Schengen»¹⁸ et d'autres dispositifs, outils de politique sociale, de police, de sécurité publique, etc. Il m'a été possible d'observer directement la mise en œuvre, dans les dispositifs dits d'accueil et de renvois forcés de requérants d'asile, de sans-papiers, de migrants, d'un type de violence inclassable dans la rhétorique du néolibéralisme et d'une sorte d'hégémonie de l'«utilitarisme migratoire», selon le chercheur Alain Morice¹⁹, mais aussi dans la simple dénonciation de la violence policière classique, et plus largement de ce qui a été appelé une «démocratie national-sécuritaire»²⁰. Depuis les années 1980, les politiques migratoires en Europe et dans les pays riches se sont caractérisées par un saut quantitatif et qualitatif dans

17. Laurent Monnier, *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.

18. Voir à ce propos Marie-Claire Caloz-Tschopp, «À propos de sécurité intérieure. Le rêve d'une démocratie sécuritaire et la manipulation de l'angoisse», *Europe: montrez patte blanche! Les nouvelles frontières du laboratoire Schengen*, CETIM, Genève, 1993.

19. Alain Morice, «L'utilitarisme en question», *À l'encontre*, n° 5, février 2002, p. 12-22.

20. Voir divers articles dans Marie-Claire Caloz-Tschopp, Axel Clévenot et Maria-Pia Tschopp (sous la direction de), *Asile, violence, exclusion en Europe: histoire, analyse, prospective*, numéro des *Cahiers de la Section des sciences de l'éducation*, faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, université de Genève, et Groupe de Genève «Violence et droit d'asile en Europe», 1994. Texte de l'appel «Violence et droit d'asile en Europe. Déclaration de Genève, 25 septembre 1993» et documents annexes, traduit en cinq langues.

Violence, civilité, révolution

les structures, les dispositifs, les outils, les pratiques – impliquant la torture et la mort – mises en œuvre, lors de tentatives d'accès au territoire des pays riches²¹, dans les détentions administratives et dans les expulsions forcées²². La situation m'a poussée à développer un travail individuel de recherche et à participer à un travail collectif avec des citoyens et des chercheurs académiques, au sein du 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 1993²³; dans le cadre duquel Étienne Balibar a écrit un texte important sur la question des frontières²⁴.

Une collaboration s'est depuis lors mise en place avec lui et d'autres chercheurs dans divers domaines (philosophie, sémiologie, économie, droit²⁵, science politique, sociologie, anthropologie, santé publique, travail social, psychanalyse, etc.). Et huit ans de travail (formation, recherche universitaire) dans l'action humanitaire à Genève (siège du CICR) ont permis

21. Voir à ce sujet notamment l'Organisation internationale des migrations (OIM) et autres références et liens pertinents. En 2014, 2 900 migrants clandestins sont décédés, soit quatre fois plus qu'en 2013 (700 morts, dont 400 à Lampedusa).

22. Voir à ce propos les rapports du Comité de prévention contre la torture (CPT) sur les dispositifs de renvoi aux frontières de l'Europe.

23. Voir l'appel dans *Asile, violence, exclusion en Europe...*, *op. cit.*, p. VII. Voir également à ce sujet Jean-Yves Carlier, « François Rigaux, le droit vivant », *Annales du droit de Louvain*, n° 4, 2014.

24. « Qu'est-ce qu'une frontière ? », in Marie-Claire Caloz-Tschopp, Axel Clévenot et Maria-Pia Tschopp (sous la direction de), *Asile, violence, exclusion en Europe...*, *op. cit.*, p. 335-343.

25. Citons notamment ici les travaux en droit de François Rigaux, Nicolas Busch, Danièle Lochak, Jean-Yves Carlier, Christophe Tafelmacher, Jean-Michel Dolivo, Claire Rodier, Monique Chemillier-Gendreau.

de cerner des paradoxes, des ambiguïtés²⁶ d'un tel domaine de travail et de disposer d'informations sur les dispositifs et les outils de la guerre actuelle. Dans le domaine académique, ce travail m'a conduite à déplacer mes recherches de l'épistémologie, la sémiologie et la logique vers la théorie politique, la philosophie politique, et à rédiger une thèse sur l'œuvre de Hannah Arendt²⁷.

Pour ressaisir la réflexion d'Arendt à partir des sans-État du xx^e siècle au prisme de cette actualité, il a fallu lire les nombreuses recherches d'historiens du xx^e siècle (sur le nazisme, les récits du génocide arménien, la « solution finale »²⁸, le goulag), suivre les transformations de la forteresse Europe²⁹, et dégager l'intérêt du noyau central de ses travaux sur les sans-État : les notions d'*humains superflus*

26. 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 – qui prend la forme d'une assimilation des deux domaines de droits ; 2. L'effacement de la notion de « sujet de droit » pouvant disposer de protection individuelle et son remplacement par celle de « victime » ; 3. Le remplacement des droits individuels des personnes par les traitements de « masse » (prisons, camps). Voir à ce propos François Rigaux, « Introduction au concept d'action humanitaire », *Cahiers du CEMRIC*, université de Strasbourg, n° 16-17, 2002, p. 49-67 ; « L'histoire du droit international revue et corrigée par Carl Schmitt », Bruxelles, texte sans date transmis par l'auteur en 2009.

27. Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les Sans-État dans la philosophie d'Hannah Arendt*, op. cit.

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

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

Violence, civilité, révolution

et de *droit d'avoir des droits*³⁰. Arendt a décrit le choc de sa découverte des preuves irréfutables de l'existence des camps d'extermination en 1943. J'ai montré comment la « superfluité humaine » (*human superfluity*)³¹ et son renversement en *droit d'avoir des droits* ont marqué profondément sa théorie politique et lui ont fait redéfinir le pouvoir en termes de domination et d'action en intégrant la compréhension et le jugement dans sa philosophie politique³². Son questionnement sur la révolution a été connu en France notamment grâce à l'ouvrage d'Anne Amiel, *Révolution et jugement*³³. Son *Essai sur la révolution – comparaison entre la révolution française et américaine* - édité en anglais en 1963 a été largement débattu et a exercé une influence considérable sur ce débat au xx^e siècle. Notons particulièrement qu'Arendt dégage l'imbrication problématique entre guerre et révolution au xx^e siècle en s'interrogeant sur le rôle de la pensée et du jugement dans le processus révolutionnaire et en se demandant si la violence

30. Voir Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, tome 2: *L'Impérialisme*, *op. cit.*

31. En bref, elle a décrit l'émergence au xx^e siècle d'un nouveau régime et système politique – le totalitarisme – dans lequel les humains sont superflus, privés d'appartenance politique et donc exterminables en masse.

32. Un tel fil de lecture, articulant la situation globalisée des *sans-État*, à la *human superfluity* et au *droit d'avoir des droits* (Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les Sans-État dans la philosophie d'Hannah Arendt*, *op. cit.*), ainsi qu'une lecture croisée des *Origines du totalitarisme* avec son *Essai sur la révolution* et ses travaux sur le jugement permettent de récuser une lecture restrictive d'Arendt en termes seulement d'antitotalitarisme stalinien ou alors de libéralisme antimarxiste (ses liens avec Marx sont complexes, comme l'a bien montré Anne Amiel. Voir *La Non-Philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, PUF, Paris, 2001).

33. Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt*, *op. cit.*

conduit les philosophes à devenir mutiques³⁴. Nous allons voir comment Étienne Balibar reprend ces questions cinquante ans plus tard.

Comparons seulement pour l'instant les situations historiques de ces deux œuvres. Arendt est née au début du xx^e siècle (1907), quelques années avant la Première Guerre mondiale, qui marque le tournant impérialiste du xx^e siècle décrit par Rosa Luxemburg, Lénine, Hilferdings..., et un saut quantitatif et qualitatif dans la violence guerrière de masse, dont les outils avaient déjà 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, efface la distinction entre soldats et population civile, utilise des armes de destruction massive, dont la bombe nucléaire, met en œuvre l'extermination de masse dans les formes du xx^e siècle. Étienne Balibar est né en 1942, en pleine Seconde Guerre mondiale, après la défaite des nazis en 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 » comme l'a appelé Victor Klemperer)³⁵. Depuis l'Allemagne puis

34. Marie-Claire Caloz-Tschopp, « Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution au xx^e siècle », in Stéfanie Prezioso, David Chevrolet (sous la direction de), *L'Heure des brasiers. Violence et révolution au xx^e siècle*, Éditions d'en bas, Lausanne, 2011, p. 77-99.

35. Victor Klemperer, *LTI, la langue du III^e Reich*, Albin Michel, Paris, 1996. Ce contexte historique accompagne Étienne Balibar tout au long de son parcours politique et philosophique. Pour écrire ses textes composant *Violence et civilité*, rédigé entre 1996 et 2010, Étienne Balibar travaille ainsi à partir de Hannah Arendt, Simone Weil, Antonio Gramsci et beaucoup d'autres auteurs,

Violence, civilité, révolution

les États-Unis (Arendt), la France et les États-Unis (Balibar), les deux philosophes, dont les statuts sont certes différents (l'une est réfugiée, l'autre est enseignant), ancrent leur travail philosophique dans des moments particuliers et cruciaux de l'histoire tragique du xx^e siècle.

Pour imaginer: relire des mythes

Pour pouvoir *imaginer* une démarche philosophique, et avant de tenter de la nommer, de la décrire, de l'évaluer, d'en analyser des traces perceptibles, deux mythes de la Grèce ancienne³⁶ et une métaphore évoquée par Arendt permettent de laisser la place à une première impression intuitive. J'emprunte le premier mythe du labyrinthe à Castoriadis³⁷ que l'on peut citer³⁸. L'in-

dont Walter Benjamin, Clausewitz, Carl Schmitt, ainsi que des historiens et des témoins.

36. À ce propos, mes réflexions proviennent des travaux de Nicole Loraux, Pierre Vidal-Naquet, Cornelius Castoriadis, Sophie Klimis, etc. Bien que l'usage de la référence grecque soit remise en cause dans certains travaux « postcoloniaux », je me refuse à 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 partisane d'un élargissement des références à d'autres traditions, à un travail de traduction réciproque et non à une opposition des traditions.

37. Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe*, Éditions du Seuil, Paris, 1978, préface, p. 7-8.

38. « 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

Révolutionner la révolution et la philosophie...

certitude 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, par le moment de sa naissance, Étienne Balibar est entré malgré lui dans l'enfer du xx^e siècle dans lequel se débattent les guerriers et les révolutionnaires. Comment a-t-il pu non pas en ressortir sans se retourner, sans avoir cédé à la fascination de la violence de mort, de destruction, mais en étant « dedans » (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 xx^e 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, Étienne Balibar est entré à son tour dans le labyrinthe, plutôt que de rester étendu parmi les fleurs, comme le poète Rilke que cite Castoriadis³⁹. Il a eu le courage, non pas d'entrer mais de parcourir à son tour les dédales de l'enfer tragique du xx^e siècle et ses suites au XXI^e siècle en ne cédant pas à la destruction, en lui résistant, en pratiquant un travail de connaissance exigeant, vaste, complexe. Nourri par l'expérience, il ne cède pas à la séduction

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'œuvre de Dédale, un homme. »

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

Violence, civilité, révolution

de s'installer dans le champ de ruines 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 en continuant à explorer les labyrinthes des révolutions, toujours en train de se faire, de se défaire, de se perdre, de se gagner, de s'inventer. Il ouvre ainsi des espaces pour penser une nouvelle philosophie de l'histoire.

Étienne Balibar ne fait pas partie des chevaliers imprudents et inconscients⁴⁰ cheminant sur le lac de Constance dont parle Arendt pour décrire les dangers du xx^e 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 dans 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 Étienne Balibar dessine une figure très éloignée de la figure du maître ou du philosophe médiatique ou encore du philosophe qui cherche à exercer un pouvoir d'avant-garde, de

40. Bien que ce travail soit moins souvent cité, j'ai trouvé très intéressant son travail sur Locke concernant l'« invention de la conscience ». Voir John Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, traduction, introduction et commentaire d'Étienne Balibar, Éditions du Seuil, Paris, 1998.

Révolutionner la révolution et la philosophie...

surplomb 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.

Un cheminement complexe

Dans un tel contexte, je me propose d'effectuer une analyse de cas limitée 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 d'examiner comment Étienne Balibar aborde les difficultés d'une réflexivité de la pratique révolutionnaire (dont l'exigence a été soulignée notamment par Anne Amiel⁴¹) tout en effectuant un certain nombre de déplacements théoriques concernant les rapports entre philosophie, violence, guerre et révolution.

Un tel exercice suppose d'abord d'éviter une pensée de classement, de séparation, de 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, d'éviter les pièges de la lutte hégémonique dans le

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

Violence, civilité, révolution

discours universitaire (crédits et scène médiatique obligent) – notamment même autour de l'œuvre de Marx. Il implique ensuite de s'interroger sur les liens entre démarche philosophique et révolution, en les envisageant tous deux dans une relation complexe. Soulignons que la révolution dans laquelle s'insère la démarche d'Étienne Balibar n'est ni une religion, ni une utopie, ni un rêve, ni même une régression à une vision cyclique de l'histoire. C'est une pratique historique fragile et incertaine, ancrée dans les évolutions de l'histoire mondiale. 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, en art, dans n'importe quelle aventure humaine ? Concernant Étienne Balibar, le constat d'une fidélité dans la théorie et l'engagement politique ne doit pas nous engager à voir son parcours comme une adhésion figée à un maître (le fantôme d'Althusser), à des concepts (par exemple, la dictature du prolétariat, le mode de production, la *praxis* et la théorie, etc.), ni même à le périodiser en termes de clivages, de scissions, de revirements. Ce qui frappe à l'observation est la continuité d'une traversée dynamique de la vie et de l'histoire, tout en déconstruisant les schèmes, concepts, débats, tout en élargissant les outils théoriques, avec une recherche constante de cohérence provisoire, incertaine entre le projet, le philosophe et l'œuvre. Notre objet d'analyse sera la place qu'a prise, peu à peu et par tâtonnements, la violence extrême dans son œuvre, et la capacité du philosophe à interroger son propre rapport à la violence, ses propres ambiguïtés, celles des tenants de la révolution, à partir notamment de l'analyse critique des limites de théories comme le marxisme, mais pas uniquement, et la recherche d'outils pour les dépasser.

Étienne Balibar a depuis sa jeunesse toujours lié son travail philosophique à un engagement politique. Durant vingt ans, entre 1962 et 1981, il a été membre du Parti communiste français. Depuis lors, du fait qu'il en a pointé les difficultés à intégrer certaines causes et après avoir formulé des critiques précises (concernant le rapport du PCF à la guerre d'Algérie, son soutien provisoire à une politique d'immigration nationaliste face à la montée du Front national⁴², à partir de la cause des sans-papiers, et plus classiquement en dénonçant la bureaucratie du parti)⁴³, il en a été exclu en 1981. D'autre part, son évaluation de l'œuvre de Marx, du matérialisme historique a été approfondie après l'étape initiale de son travail avec Althusser. Marx reste pour Étienne Balibar un interlocuteur privilégié, pour repenser la dialectique et la « violence extrême » structurelle, la révolution. Pour lui, la violence est toujours masquée, déniée, mais le capitalisme implique toujours la nécessité immanente de surexploitation, l'expulsion de masses d'individus hors de la sphère du travail, comme il le rappelle dans un entretien⁴⁴. Comme l'exprime André Tosel dans le chapitre précédent de ce livre, si Étienne Balibar avait arrêté son travail philosophique en 1978, il serait resté

42. Comme le rappelle André Tosel, Étienne Balibar a notamment dénoncé la destruction par les municipalités communistes des baraquements d'immigrés situés à Montigny-lès-Cormeilles et à Vitry-sur-Seine, en banlieue parisienne.

43. Notons que dans sa lettre publique qui a amené le Parti communiste français à l'exclure, il ne mentionne pas cependant les difficultés intrinsèques au processus révolutionnaire, et par exemple l'échec de la révolution russe.

44. Pierre Sauvêtre, Cécile Lavergne, « Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar », *Traces*, revue de sciences humaines, n° 19 : *Décrire la violence*, ENS édition, Lyon, 2010.

Violence, civilité, révolution

un « léniniste révolutionnaire partiellement critique ». Cependant, avec le tournant idéologique des années 1980 et la crise du marxisme, il a continué à travailler sur l'œuvre de Marx, à questionner l'échec du communisme en débat avec les compagnons communistes de sa génération (Althusser, Negri, Establet, Macherey, Rancière, Badiou, Tosel...), tout en relisant d'autres textes de la philosophie politique classique (Spinoza, Hobbes, Locke, Kant, Rousseau, Fichte, Arendt, Hegel, Schmitt, etc.), ainsi qu'en élargissant son cercle de débat sur d'autres continents et avec des philosophes de la génération suivante, comme Bertrand Ogilvie⁴⁵, qui a travaillé à l'université de Nanterre avec lui durant de longues années. Son engagement théorique et politique se concentre sur de nouveaux terrains concernant les mouvements sociaux en France, mais aussi dans divers endroits de la planète, si bien que ses réflexions s'internationalisent : ce sont les textes concernant les droits de l'homme et du citoyen, les frontières de la démocratie, la cause des sans-papiers, la xénophobie, les rapports entre races, nations et classes, l'égaliberté, le droit aux droits inspiré d'Arendt, la citoyenneté transnationale, la question palestinienne ; et les réflexions concernant la globalisation, le féminisme, les luttes postcoloniales et les *subaltern and cultural studies* anglo-saxonnes, les identités ambiguës, les formes de violence ultra-subjectives et ultra-objectives, le rôle de l'Europe face aux guerres, les notions de droit et de Constitution, etc. Étienne Balibar déplace ainsi son engagement politique tout en approfondissant sa lecture de Marx⁴⁶, en menant une critique de la philosophie libérale pour

45. Bertrand Ogilvie, *L'Homme jetable*, *op. cit.*

46. Je me contente de citer le livre le plus accessible, *La Philosophie de Marx* (1993), *op. cit.*, mais il existe plusieurs textes cités dans *Violence et civilité* notamment.

Révolutionner la révolution et la philosophie...

aborder les changements historiques en cours. Il a été amené à reconsidérer sa recherche et sa pratique philosophique au sujet de la violence et du pouvoir. Ainsi, en poursuivant le double but de « civiliser la révolution » et de « civiliser l'État », comme il s'en explique dans son livre *Violence et civilité*⁴⁷, il crée une vision nouvelle de la révolution qui rejoint des nouvelles pratiques de mouvements sociaux⁴⁸. On peut déjà noter que, pour le philosophe, trois concepts sont centraux à cette étape : *émancipation, transformation, civilité*⁴⁹, qui condensent alors, comme nous allons le voir, ces réflexions.

Les enjeux complexes d'une trajectoire ne sont pas forcément visibles au premier regard. Suivant comment et où on les regarde et comment on en parle, ils se banalisent, se diluent dans la violence, disparaissent. L'énigme est d'emblée sérieuse. Transformons donc la question « Pourquoi Balibar ? »⁵⁰ en « Comment lire Balibar aujourd'hui ? » pour saisir ce qui intéresse le philosophe et lui fait poursuivre un questionnement inlassable autour du pouvoir, de la révolution, du communisme, malgré les difficultés, les échecs des 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,

47. Étienne Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.* Voir à ce propos le dernier chapitre, p. 383-416.

48. Pinar Selek, *Les Possibilités et les effets de convergence des mouvements contestataires sous la répression*, thèse de science politique, université de Strasbourg, 2014; Danielle Tartakowsky, Michel Pigenet, *Histoire des mouvements sociaux en France de 1814 à nos jours*, La Découverte, Paris, 2014.

49. Voir à ce sujet Étienne Balibar, « Trois concepts de la politique : émancipation, transformation, civilité », article cité.

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

Violence, civilité, révolution

etc., ni de décortiquer certains débats spécialisés. Qu'est-ce que ce *déplacement du pourquoi au comment* de l'objet (la révolution)? *Une relation entre travail de connaissance, questions éthico-politiques, une démarche du travail des concepts* nous renseignent 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 et civique.

Pour (*entre*)voir la révolution en explorant les formes de violence extrême qui ont culminé au xx^e siècle, il faut certes avoir le courage de *s'étonner*⁵¹, pour *comprendre, juger* et affronter le réel de la destruction sans le dénier, selon les mots de Hannah Arendt⁵². Pour Balibar, cet étonnement, référent de base de la tradition de la philosophie gréco-occidentale – enrichie par l'analyse arendtienne de la compréhension et du jugement –, ne suffit pas. Pour lui, il s'agit, nous l'avons rappelé, de «révolutionner la révolution». Mais, dans cette perspective, il ne s'agit pas non plus de se contenter d'un déni de la violence, précise Étienne Balibar en

51. Voir à ce sujet: «[...] 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 *thau-mazein* (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». Voir «L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente», *Cahiers de philosophie*, n° 4, automne 1987, p. 25-26.

52. *Ibid.*

citant Derrida dans le livre *Violence et civilité*⁵³. Il ne s'agit pas non plus d'un choix utilitariste (la fin justifie les moyens), par sa réduction au pragmatisme (voir le débat entre Trotski et Dewey⁵⁴), ni même d'une position de contre-violence, comme on peut le trouver par exemple, après Tchernobyl, dans un texte d'Anders écrit en 1987 et réédité en 2014 dans le contexte du débat en Allemagne sur le nucléaire et de la présence militaire américaine en RFA. Étienne 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'antiviolence. Il s'agit par là essentiellement d'inscrire la puissance de la création politique et philosophique dans la mortalité, la finitude individuelle et collective, que j'interprète pour ma part en termes d'« utopie dystopique », comme je m'en explique dans un article détaillé⁵⁵. En bref, sa démarche ne s'inscrit donc pas dans les idéologies de la catastrophe qui prédisent l'apocalypse et qui effacent l'espoir derrière la peur, en une sorte d'anthropophobie⁵⁶, mais consiste à proposer une anthropologie de la création et de l'action, intégrant un questionnement renouvelé sur l'ontologie,

53. Dans la partie « Ouverture », Balibar met la citation suivante de Jacques Derrida en exergue: « La non-violence est en un sens la pire des violences », p. 7.

54. Léon Trotski, John Dewey, *Leur morale et la nôtre* (1939), La Découverte, Paris, 2014.

55. Marie-Claire Caloz-Tschopp, « Globalization, development, resistance of utopian dreams to the praxis of dystopian utopia », in Barnita Bagchi, *The Politics of the (Im)possible*, Sage, Londres, 2012, chap. XII.

56. Gérald Bronner, *La Planète des hommes. Réenchanter le risque*, PUF, Paris, 2014.

Violence, civilité, révolution

l'éthique politique de la liberté et de la responsabilité et ses limites. En résumé, en lisant Étienne 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. Avec d'autres, il suit un vaste parcours théorique, conduit des débats très divers, l'amenant, par des chemins tortueux, à transformer ses outils théoriques, sa démarche, en proposant un programme ambitieux pour les révolutionnaires du XXI^e siècle. En d'autres termes, il s'agit donc pour Étienne Balibar de questionner les situations politiques paradoxales, mais aussi de dépasser la méthode du paradoxe d'Arendt⁵⁷ en renouvelant la méthode dialectique : c'est ainsi que je comprends la perspective de *révolutionner la révolution*.

S'engager dans le questionnement de la tradition théorique de la révolution (marxisme et divers auteurs de la philosophie politique classique), ainsi que des expériences et pratiques révolutionnaires, implique donc de prendre en compte les ambivalences, les ambiguïtés, les dilemmes et les difficultés intrinsèques à la politique et au processus révolutionnaire⁵⁸

57. Voir à ce propos, Marie-Claire Caloz-Tschopp, « Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution au XX^e siècle », article cité.

58. Parmi elles, soulignons avec Arendt, par exemple, l'ambivalence de ces révolutionnaires russes qui admiraient la Révolution française tout en se soumettant à la « logique de l'histoire » : « Pour 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 un 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,

Révolutionner la révolution et la philosophie...

dans diverses situations historiques. Par exemple, une phénoménologie de la violence – une des démarches utilisées par Étienne Balibar – 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. De plus, il faut une motivation solide pour assumer un travail sur ses propres résistances (au sens de Freud), ses difficultés à *voir* la violence et le tragique de la politique, dont on est partie prenante, et ne pas dénier les conflits – avec soi-même, les institutions académiques, ses collègues, les militants politiques et même ses propres amis et amies.

La voie tragique de la violence guerrière totale et exterminatrice au XX^e siècle a été questionnée par de nombreux témoins et philosophes, notamment ceux qui ont connu le «privilège épistémologique

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» (*Essai sur la révolution, op. cit.*, p. 81). Arendt insiste également sur un autre problème, à propos cette fois de la révolution américaine: la difficulté rencontrée par certains révolutionnaires pour penser leur pratique, ce qu'a bien montré Anne Amiel dans un article lumineux. Voir Anne Amiel, «Expérience et conceptualisation (Hannah Arendt)...», article cité, p. 47-63.

Violence, civilité, révolution

de l'exil», comme l'exprime Enzo Traverso⁵⁹, par exemple Hannah Arendt, Walter Benjamin, Günther Anders, Theodor Adorno, Simone Weil, Raymond Aron, Zygmunt Bauman... Cependant, le problème de la coexistence entre guerre et révolution au xx^e siècle, mis en exergue par Arendt dans son *Essai sur la révolution*⁶⁰, est souvent banalisé et dénié, que ce soit par les tenants du capitalisme, des philosophes ou des acteurs et des tenants de la révolution hier et aujourd'hui. Et quand ce rapport est interrogé⁶¹, mis en question, c'est le plus souvent après coup. Dans ce livre, Ahmet Insel s'en explique à propos de trois cas de violence « jusqu'au bout » dans les luttes en Turquie et ailleurs. Or les faits montrent que les mots *violence* et *révolution* sont polysémiques. Pour Étienne Balibar, en devenant extrême, la violence met en cause la possibilité de la politique, de la philosophie et donc

59. Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997.

60. « Guerres et révolutions ont déterminé la physionomie du xx^e siècle, tout comme si les événements s'étaient hâtés de donner raison à la prédiction de Lénine. Et dans la mesure où elles s'écartent des idéologies du xix^e 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 », Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 9.

61. On pense à la révolutionnaire et théoricienne marxiste que fut Rosa Luxemburg. Étienne Balibar montre à propos de Lénine un des aspects de la question du rapport entre violence et révolution (dans ses interrogations sur l'imposition de la NEP..., mais pas sur la guerre civile, comme on peut le lire dans certains passages de *Violence et civilité*) en installant un débat imaginaire – il n'a pas eu lieu – entre Lénine et Gandhi. Voir Étienne Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*

Révolutionner la révolution et la philosophie...

de la révolution. Il faut donc *révolutionner la révolution, et avec elle la politique et la philosophie*. Alors, l'imbrication entre la violence devenue « extrême » et la politique au XXI^e siècle devient l'aporie centrale de la philosophie et de la révolution, dont le questionnement doit ouvrir de nouvelles voies pour la théorie et pour la pratique politique.

L'aporie de la violence dans l'histoire

Au sujet de la violence, soulignons d'emblée qu'il ne s'agit pas d'une *essence*, mais d'un *rapport*, d'une relation de pouvoir. Dès qu'il y a pouvoir, qu'il soit de l'ordre de la domination ou de l'action, il y a violence. Dans certaines circonstances, une possibilité de « violence extrême » existe dès lors que l'on se situe dans l'histoire, et plus particulièrement dans l'histoire de la modernité et son aboutissement dans la guerre « totale » au XX^e siècle. L'histoire du pouvoir comme celle des révolutions modernes nous montrent l'imbrication entre pouvoir, violence et révolution. À partir de là, le travail philosophique et politique qui s'attache à un tel objet, à un tel terrain, s'affronte à la fois aux exigences de la révolution qui ne peut échapper à la violence⁶², à la possible présence de l'inhumain dans l'humain, aux diverses formes de

62. Notons que s'il aborde directement la question du jacobinisme dans la Révolution française ainsi que du « jacobinisme russe », et dialogue notamment avec Lénine (celui de *L'État et la révolution*, notamment, mais aussi de la pratique politique de la guerre civile, de la NEP, des pressions extérieures sur la révolution, des conflits internes à la révolution, etc.), on ne trouve pas de référence au cheminement de Trotski, chef de l'armée dans la prise du pouvoir et la guerre civile, ni de questionnement de son utilitarisme en rapport à la violence.

Violence, civilité, révolution

« violence extrême », à la complexité des situations historiques qui met en cause les démarches et les outils théoriques, y compris ceux de la dialectique. S'inspirant de Max Weber, dans les dernières pages de son livre⁶³, Étienne Balibar caractérise cette forme de réflexion comme tragique⁶⁴.

De nombreuses expériences historiques, et plus généralement l'histoire de la modernité capitaliste, ont montré les limites et les dangers, pour la révolution elle-même, du déni de l'imbrication entre violence et révolution dans la tradition marxiste, voire de l'adoption d'une position utilitariste concernant la violence. La maxime « la fin justifie les moyens », dans sa généralité, peut renvoyer aussi bien à des régimes dictatoriaux qu'à la pensée de Trotski par exemple, et de bien d'autres révolutionnaires. Étienne Balibar montre que cette maxime est difficilement défendable non seulement d'un point de vue moral, mais aussi d'un point de vue philosophique et politique : elle met en cause la possibilité même de la politique⁶⁵. Il ne semble pas qu'on puisse la concevoir en termes de survie de la révolution, de l'imaginaire du projet révolutionnaire ou même du genre humain. D'autre part, la déclaration de guerre indique le rituel du déclenchement de la violence guerrière, mais ne suffit pas à cerner sa mécanique complexe, ni même à décrire ses transformations, les formes diffuses de la guerre

63. Il développe cette idée dans plusieurs lieux de son œuvre, en particulier dans le dernier chapitre de *Violence et civilité, op. cit.*, p. 383-417.

64. Pour une explication détaillée de cette importante notion, voir Marie-Claire Caloz-Tschopp, « Violence "extrême" et civilité "antiviolence" »..., article cité.

65. Voir à ce propos le dernier chapitre de *Violence et civilité, op. cit.*

actuelle, y compris – mais pas seulement – dans les différentes formes de guerre civile.

La position politique et théorique d'Étienne Balibar est étroitement liée à ces transformations historiques récentes de la violence. Elle s'est complexifiée en se confrontant à l'histoire du mouvement communiste, aux expériences politiques d'émancipation des dernières décennies (guerres civiles révolutionnaires, guerres anticoloniales, guerres anti-impérialistes) et plus généralement aux guerres de l'histoire du *xx^e* siècle et aux développements du capitalisme globalisé⁶⁶. Elle s'est enrichie, nous l'avons dit, dans de multiples débats avec des compagnons de route marxistes de sa génération et d'autres philosophes politiques, marxistes ou non, arrivés plus tard dans le débat politique : citons par exemple Toni Negri et Michael Hardt, Alain Badiou, Slavoj Žižek, Jacques Rancière, Immanuel Wallerstein, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, ainsi que David Harvey, Judith Butler, Jürgen Habermas, Robert Castel, etc. L'objet du questionnement concerne son rapport à la violence dans l'histoire du mouvement communiste français et international⁶⁷, et plus largement au terrain politique

66. Rappelons que Rosa Luxemburg, contrairement à Lénine, lie étroitement le capitalisme, l'impérialisme à la guerre.

67. On pense ici à la guerre civile en Russie notamment, au traitement des « ennemis » – supposés ou réels – des politiques imposées et aux « purges » (répression, prison, relégation, torture, exécutions, camps, etc.) mis en place par des gouvernements révolutionnaires se réclamant du socialisme ou du communisme (Russie, Chine, Cuba, etc.), ainsi qu'aux crimes contre l'humanité et au génocide au Cambodge, perpétrés au nom d'une révolution communiste. Rappelons par exemple que plusieurs hauts dirigeants de la révolution cambodgienne ont étudié en France, où ils étaient en lien étroit avec le Parti communiste français dans les années 1950, par exemple Khieu Samphân, récemment condamné pour crime contre l'humanité (août 2014).

Violence, civilité, révolution

et théorique de la violence révolutionnaire dans le mouvement communiste et à ce qu'il a appelé, bien des années après sa collaboration avec Althusser et son départ du Parti communiste français, la violence extrême. Dans la période de sa collaboration avec Althusser, Étienne Balibar se déclare en faveur de la révolution violente dans le processus de rupture révolutionnaire impliquant la destruction de l'État bourgeois.⁶⁸ Il ne s'agit pas d'une position passagère: durant un certain nombre d'années (sept ans au moins, jusqu'à *Sur la dictature du prolétariat*⁶⁹, en 1976), Étienne Balibar endosse une position en assumant les risques et la nécessité de la violence révolutionnaire. Il n'est pas possible d'effectuer ici une reconstruction fine et détaillée de ses positions à ce sujet, mais notons qu'elles sont en lien avec les débats à l'intérieur du Parti communiste, alors qu'ont lieu en France la guerre d'Algérie et bien d'autres guerres anticoloniales en Asie (guerre d'Indochine puis du

68. À l'époque de *Lire le Capital* et après le fameux VIII^e congrès du PCF, cohabitaient ainsi, 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*, n° 164, août 1972) la nécessité de la violence révolutionnaire et de la destruction de l'État bourgeois », Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, Gallimard, « Idées », Paris, 1974, p. 95-96.

69. Étienne Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, *op. cit.*

Viêtnam), et que se développent des processus révolutionnaires impliquant la violence dans plusieurs endroits du monde, dont l'Asie, l'Afrique (Congo) et l'Amérique latine (Cuba, Bolivie, Chili, Colombie, etc.).

Cependant, le fait évoqué par Jacques Rancière – qu'il convient donc de situer dans le contexte philosophique et politique précis de l'époque, de soumettre aussi à une analyse intertextuelle serrée (des collègues de la Rue d'Ulm, du Parti communiste de l'époque en lien avec la diffusion intercontinentale du débat) – ne résume pas le cheminement complexe d'Étienne Balibar dans les années 1960 et 1970 à propos de l'imbrication entre la violence et la révolution. C'est ce que montre par exemple un texte du philosophe rédigé quelques années plus tard à propos d'un discours de Robespierre⁷⁰, dans lequel il réinterprète à sa manière la fameuse formule de Robespierre: « Citoyens, voulez-vous une révolution sans révolution? » Plus récemment, dans une de ses conférences aux États-Unis⁷¹, il souligne qu'il avait inscrit cette citation en exergue d'un développement de son livre *Sur la dictature du prolétariat*, texte dans lequel il commente et discute Lénine, tout en précisant qu'il était précisément question des tentatives de Lénine pour « sortir de la terreur » à l'époque de la NEP. Il y précise également qu'à l'époque, il n'avait encore aucune connaissance de Carl Schmitt ni de Walter Benjamin. On voit que ces étapes du cheminement par rapport au Parti

70. « Réponse de Maximilien Robespierre à l'accusation de J.-B. Louvet », 5 novembre 1792.

71. « 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, à New York. Version française adaptée et corrigée, CIEPFC, Paris, 20 novembre 2012.

Violence, civilité, révolution

communiste, à Althusser, ne peuvent donc à elles seules rendre compte de la tournure que prend son questionnement philosophique sur la manière d'envisager la politique, la pratique philosophique, son rapport à la violence, ni l'exigence de *révolutionner la révolution* dans un contexte de capitalisme élargi avec de nouvelles formes d'affrontements d'empires. Ce questionnement se renforce en effet, dès 1983, avec la prise de distance avec le milieu philosophique français et le début des déplacements intercontinentaux, dont, trois mois par an, aux États-Unis pour son enseignement. Étienne Balibar y rencontre de nouvelles références théoriques, contacts, observations, terrains, dans le continent américain et d'autres continents où se croisent beaucoup d'exilés des pays du « Sud ». Enfin, la dernière période et les analyses de la violence extrême ne consistent pas, nous l'avons vu, à défendre une position de non-violence, mais à élaborer une autre voie pour penser les rapports entre violence et révolution.

En résumé, Balibar n'a pas découvert soudainement cette question, dont l'importance s'accroît dans son œuvre : la violence extrême est devenue un fait avéré, alors « que faire ? » et « comment s'en sortir ? », question qu'il emprunte à Kant en la transformant : « Que faire quand on ne peut pas s'en sortir ? » Si l'évolution de sa position est faite de déplacement dans la manière d'envisager la politique et la philosophie, ces changements ne procèdent pas par sauts brusques et radicaux, mais par l'élaboration laborieuse, tâtonnante, incertaine d'une démarche d'approfondissement et de complexification philosophique et politique. Elle concerne son questionnement de l'héritage marxiste et de la philosophie politique, mais aussi son analyse du siècle, de l'actualité et de sa propre démarche, et

Révolutionner la révolution et la philosophie...

notamment de la violence et du rapport au pouvoir propre au travail intellectuel, ainsi que du rôle de la philosophie et de ce qu'implique aujourd'hui le renouvellement de la dialectique et du courage de penser.

Une forme de courage tragique

Tentons de caractériser ce courage – à partir d'une observation de la démarche et de ses rapports à la construction de l'œuvre – que nous décelons chez Étienne Balibar, dans sa fidélité à un engagement qui se transforme et le fait de *tenir le fil du questionnement de la révolution* dans un contexte (en Europe au XX^e siècle en tout cas) de « violence extrême » et de ce que l'on peut nommer – sans que ces mots nous paraissent toutefois satisfaisants – des révolutions conservatrices, des contre-révolutions.

Le courage peut être repéré sous des formes diverses, comme on peut le voir ci-dessous. Soulignons d'emblée que la position de courage est radicalement éloignée de la notion de « maître » ou encore de vedette du cirque des médias. On sait combien Étienne Balibar se garde d'une telle posture pratiquée par certains philosophes et intellectuels.

Je pose la thèse, pour ma part, qu'elle peut être qualifiée de courage tragique d'un « héros » civique ordinaire, parmi des millions d'autres héros civiques ordinaires. En ce sens, elle intéresse à la fois une pratique particulière et d'autres pratiques en débat avec Balibar, qui n'est pas un maître, mais un héros ordinaire parmi d'autres héros ordinaires. L'usage du terme *héros* est tout d'abord un clin d'œil à Lénine, un des auteurs de référence de Balibar. Pour Lénine, le véritable héros était le parti des révolutionnaires professionnels

Violence, civilité, révolution

(essentiellement/exclusivement/d'abord des hommes) outillés par la théorie. Lénine 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.»⁷² Il ouvre aussi une interrogation sur l'élaboration féministe et démocratique, non guerrière, de la notion de héros. Ce terme m'intéresse lorsque Arendt le détache de son origine guerrière pour le lier à l'invention politique, dans le contexte actuel du rôle des femmes, des mouvements féministes dans les mouvements sociaux qui *révolutionnent la révolution*, par leur présence active, leur capacité de convertir la violence, leur élaboration de formes d'auto-organisation complètement nouvelles par rapport à la tradition des partis des XIX^e et XX^e siècles. On pourrait dire – j'y reviendrai en conclusion – que la centralité ou non des femmes, ces héroïnes actuelles, dans les mouvements révolutionnaires est un *critère discriminant* pour qualifier devant quel type de révolution on se trouve.

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 déplacements qui concernent la violence,

72. Jan-Werner Müller, *Difficile démocratie. Les idées politiques en Europe au XX^e siècle. 1918-1989*, Alma Éditions, Paris, 2013, p. 78.

la vérité, la justice et le courage quand on est intéressé à imaginer, à (re)penser, à interroger la révolution ? En quel sens la philosophie peut-elle participer à l'innovation politique, à la révolution permanente au sens de Rosa Luxemburg ou bien en d'autres sens ? Dans la complexité du monde actuel, il y a de nombreuses voies possibles. Les problèmes sont gigantesques.

Qu'est-ce donc que le courage de ce type de héros 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. 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 à la lâcheté qui font grandir imaginativement les difficultés pour mieux ensuite justifier nos abandons. »⁷³ 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. C'est la 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 », qui constitue la seconde des quatre vertus cardinales (sagesse, courage, tempérance, justice)⁷⁴. Elle est alors politique et liée à la guerre : c'est cette dernière qui définit ce courage qui peut être raisonné que défend Platon et cet étrange terme qu'il emploie : *thumologos*⁷⁵. Cependant, après

73. Françoise Proust, *De la résistance*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997, p. 56.

74. *Lachès*, 190d-193d ; *Protagoras*, 358b-359e.

75. « 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 patiente, à la fois irrépressible et retenue qui

Violence, civilité, révolution

le xx^e siècle, cette politique et ce courage raisonné de Platon ont subi un double déplacement.

D'une part, comme l'a montré Arendt dans *Qu'est-ce que la politique ?*, la politique ne peut plus être définie uniquement du côté de la domination, ce qui conduit notamment à banaliser la guerre, geste théorique qui n'est plus envisageable 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). Elle est définie par une autre forme de courage, la capacité de s'engager à agir en commun alors que nous sommes sans testament, et que la politique est fragile, tragique. Autrement dit, elle est le fait de héros ordinaires, qui ne sont pas des héros de guerre : des « héros civiques », dont la qualité est liée à la création politique dans la révolution permanente : ils sont anonymes, « évanouissants », comme l'écrit Balibar. Il n'est donc nul besoin d'être « un génie » pour être un héros civique, ni dans le travail philosophique ni dans d'autres fonctions. Le courage se déplace donc du héros guerrier vers le héros ordinaire, qui a la capacité de pâtir, d'agir et de « penser ce que nous faisons »⁷⁶, « en dehors de l'ordre » selon Hannah Arendt⁷⁷. Étienne Balibar, en prenant en compte la violence extrême, effectue le passage du héros guerrier au héros civique. Le courage implique de ne pas s'aveugler sur l'envers de l'action positive

combat son ennemi et lui résiste sans l'anéantir ou l'exterminer. »
Françoise Proust, *De la résistance*, *op. cit.*, p. 56.

76. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), Points, « Essais », Paris, 1995, p. 38.

77. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, tome I : *La Pensée*, PUF, Paris, 1981, p. 95.

au sens d'Arendt, de penser la violence extrême, la mort de masse. La philosophie, la dialectique sont appelées à se transformer radicalement.

Étienne Balibar n'est donc pas un héritier de la figure du héros guerrier grec affrontant la mort, à qui est conféré un statut d'immortel chez les mortels. Après le xx^e siècle, l'héroïsme du philosophe et d'autres héros ordinaires n'est pas – n'est 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, l'infinitude de l'action toujours ouverte. 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) trop souvent enfermée dans la causalité simple, le dogmatisme, la simplification, une des formes insidieuses de la violence, des affirmations péremptoires. Étienne Balibar montre l'exigence d'analyse du réel dérangeant pour lui faire face pas à pas et construire, 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 Marx⁷⁸).

À propos de l'articulation entre citoyenneté, « apartheid », impérialisme guerrier, Étienne Balibar développe une critique de l'humanisme abstrait et de l'universalité de la modernité bourgeoise pour se centrer tout au long de son œuvre sur l'analyse du capitalisme. La violence de la modernité capitaliste est extrême. Et le héros ordinaire, revendiquant le *droit d'avoir des droits* ne peut exister sans

78. Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, op. cit.; *La Philosophie de Marx*, op. cit.

son envers, la *superfluité humaine*, qui le conteste et le défie, et dans le rapport social dans lequel il est pris. Il se traduit notamment dans les différences anthropologiques assignant la normalité et l'identité comme conditions d'appartenance politique. Un tel dédoublement du citoyen-sujet produit un « mal-être » constitutif de la soumission et de l'insurrection. Dans son livre sur le citoyen-sujet⁷⁹, Étienne Balibar souligne qu'au XIX^e siècle, « l'événement par excellence est soit la guerre, soit la révolution (ou leur combinaison) ». Notons, sans pouvoir développer ce débat complexe ici, avec Étienne Balibar qu'avec la globalisation de l'impérialisme aux XX^e et XXI^e siècles, il devient difficile de parler simplement de « combinaison » de la guerre « totale » et de la « violence extrême ». La violence et son double visage décrit par Étienne Balibar : la violence ultra-objective et ultra-subjective prend une autre dimension, un autre sens. Elle s'étend et devient constitutive de la structure, du régime et du psychisme des citoyens-sujets qui sont mis devant l'horizon d'anéantissement. Pour penser et dire ce « mal-être » produit par 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 ; et redéfinir radicalement le travail philosophique et politique.

Certains traits qu'Étienne Balibar souligne dans ses lectures – les contradictions de Marx, les apories de Spinoza, les ambivalences de Descartes – nous renseignent sur les difficultés de méthode de la démarche philosophique. En critiquant une vision linéaire de l'histoire des idées, des faits, du temps, il

79. Étienne Balibar, *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, Paris, 2011, p. 13.

Révolutionner la révolution et la philosophie...

choisit un temps de précédences et d'après-coups en nous invitant à relire ainsi les textes philosophiques pour que de nouvelles questions puissent être formulées. C'est aussi ainsi qu'on peut comprendre son insistance sur les intraduisibles et les moments d'invention conceptuelle dans l'histoire de la philosophie⁸⁰. Il nous montre que la recherche de la vérité conjugée à celle de la justice – de l'égaliberté – exige une constance d'archiviste, de la ténacité, de la rigueur, de la prudence, et la capacité à s'arracher à un provincialisme, voire à un nationalisme ou au conformisme (post)-colonial et (post)-impérial. Elle requiert le courage de penser face à n'importe quelle autorité, et, comme l'écrit Balibar, le souci de ne pas perdre le fil de la révolution pour la révolutionner inlassablement.

Notons enfin qu'il y a de la ruse dans ce courage. Pour le sens commun, la ruse est un nom féminin, une forme de malice, d'habileté. 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, Étienne Balibar soit difficile à classer. Qualité ou déficit ? Je soutiens que c'est 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 pratiquent en toute inconscience ou cynisme en étant alors prisonniers de la violence guerrière et d'une logique de pouvoir de mort (y compris dans les débats philosophiques et les pratiques politiques). La ruse accompagnant le courage civique est une forme d'action

80. Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, op. cit., p. 21.

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, elle se conjugue classiquement avec la prudence qui, pour le philosophe s'appuyant sur Mao et Gandhi, requiert de ne pas acculer l'adversaire à l'anéantissement. Il faut plutôt rechercher la transformation du rapport de force, et viser « à orienter par avance les actions de l'adversaire »⁸¹. Le courage implique aussi des stratagèmes, des stratégies, des tactiques subtiles.

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 passions⁸². 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 cèdent devant la raison de l'Universel. La dialectique idéaliste hégélienne trouve ses limites face à une philosophie de l'histoire linéaire du temps et de l'espace, alors qu'avec Walter Benjamin, par exemple,

81. Voir Pierre Sauvêtre et Cécile Lavergne, « Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar », article cité.

82. « 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. » Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'histoire*, UGE, Paris, 1965, p. 129.

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 xx^e 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. Mais que vaut la ruse de l'esprit hégélienne dans l'histoire, l'optimisme de Marx face à une violence extrême qui est destruction et non progrès, se demande Étienne Balibar en lisant les philosophies tragiques d'Auschwitz et de Hiroshima (école de Francfort, Arendt, Benjamin, Anders...)? On en arrive à repenser radicalement le temps et l'espace pour repenser la philosophie de l'histoire et aussi la dialectique.

Au premier abord, l'expérience du pouvoir de la force, de la servitude, de l'oppression enseigne donc la ruse pour se soustraire à la domination dont la menace est redoutable et à laquelle il est impossible de consentir. Les luttes des esclaves, des Indiens s'affrontant aux *conquistadores*, des femmes⁸³, 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, de déplacements face à des adversaires qui exercent la domination sans états d'âme, banalisent la violence extrême et la guerre, et que l'on sait ne pas pouvoir convaincre. Dans le domaine de la philosophie, cela signifie par exemple le refus de certains débats avec

83. Nicole-Claude Mathieu, *L'Anatomie politique. Catégorisation et idéologie de sexe*, Côté Femmes, Paris, 1991. Dans ce livre, voir en particulier le chapitre « Quand céder n'est pas consentir ».

Violence, civilité, révolution

de vieux adversaires dont on connaît trop les stratagèmes, qui conduisent soit à une soumission impossible, soit à des impasses théoriques enferrées dans des logiques de mort, soit à banaliser la violence.

Le courage de civiliser la révolution et de civiliser la philosophie

Le courage et la ruse d'Étienne Balibar le conduisent à poursuivre l'examen d'une préoccupation inscrite à la fois dans l'histoire du communisme et des révolutions au sens large, et permettent une analyse critique des tragédies du XX^e siècle : penser le pouvoir et la violence en rapport avec la révolution et le communisme, alors entendu ni au sens du communisme d'État, ni à celui de la possession exclusive d'une avant-garde où le philosophe serait le maître, ni à celui de l'œuvre d'un parti chef et producteur de la révolution. Encore une fois, il est impossible dans sa perspective de faire de la politique et de la philosophie sans prendre en charge ce qu'il y a de tragique dans l'histoire des XIX^e et XX^e siècles, et sans examiner attentivement leur longue genèse, leurs traces actuelles, leurs suites possibles. La situation actuelle du monde ne rassure certes pas sur la possibilité de « s'en sortir » ; mais Étienne Balibar refuse le spectre eschatologique de la catastrophe qui hante aussi le discours révolutionnaire et contribue à enfermer la pensée dans l'impasse théorique et politique de la problématique de « la fin de l'histoire ». Le travail de citoyenneté insurrectionnel, au contraire, « vise à nommer, à faire voir intellectuellement la nécessité et le risque intrinsèquement associés 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 catastrophes⁸⁴. C'est ce que signifie la perspective de « civiliser la philosophie »⁸⁵ : avoir le courage d'« être dedans », d'affronter la violence, de penser sa complexité, sa tragédie, y compris quand la violence atteint des formes extrêmes. Cette démarche implique notamment que la philosophie examine ses propres formes de pratique de la violence : son positionnement et parfois son aval à l'égard de systèmes autoritaires ou dictatoriaux, des hiérarchies coloniales, ainsi que de l'élitisme de classe, de sexe, de race.

Un programme philosophique et politique courageux ne peut donc plus faire l'économie de la tragédie non seulement individuelle (mortalité) mais aussi collective (extermination de masse). La dialectique doit atteindre un nouveau degré de complexité dans ses outils, sa démarche. Après d'autres intellectuels (notamment Weber, Arendt, Weil...), Étienne Balibar affirme donc que la politique est tragique. Ainsi, il n'est pas question de dissocier, mais au contraire d'articuler le travail théorique de connaissance, l'ontologie, l'éthique et l'agir politique. Ce que l'on peut appeler l'« éthique politique » ne se réduit pas à une posture ingénue ni à une simple morale de circonstance : il ne s'agit ni d'une posture relativiste, utilitariste, pragmatique, ni de discours et d'idéaux absolutistes : par exemple, « plus jamais ça », la « non-

84. Étienne Balibar, *Violence et civilité, op. cit.*, p. 15-16.

85. Pour d'autres développements à ce sujet, voir l'ensemble des actes du colloque d'Istanbul disponibles en septembre 2015. Voir le site exil-ciph.com pour les informations complètes (menu « Raccourcis », puis « Turquie 2014 »).

Violence, civilité, révolution

violence» ou la radicalisation abstraite conduisant paradoxalement à la force plutôt qu'à la puissance, à la violence plutôt qu'à la puissance collective, comme il l'explique à Françoise Héritier⁸⁶. C'est notamment en raison de ces limites qu'Étienne Balibar ne s'inscrit pas dans ces positions. La possibilité de la révolution dépend de l'invention, progressive et incertaine, tâtonnante, d'une nouvelle articulation entre violence et politique, violence et révolution. Elle implique de concevoir autrement la dialectique entre violence extrême et antiviolence, qui n'est pas réductible à la contre-violence ou à la non-violence.

Du point de vue de la philosophie, Étienne Balibar apprend ainsi à pratiquer l'« inquiétude » (mot qu'il met entre parenthèses comme pour s'en distancer) du travail de penser sans assurance, en prenant le risque de toujours recommencer et complexifier ses positions, agir sans certitude de savoir où l'on va. « Un auteur n'écrit jamais deux fois le même texte. »⁸⁷ Sa philosophie engage à ajuster les exigences de la raison à la singularité historique des situations politiques, geste dont il a trouvé la source notamment dans l'œuvre de Spinoza, Gramsci et Luxemburg et qui lui a permis de renouveler sa lecture de Marx et sa compréhension de la révolution.

Révolutionner quelle révolution ?

Le mot « révolution » est aujourd'hui plus que jamais polysémique. Il s'inscrit dans des essais de reprise du

86. Voir Françoise Héritier (sous la direction de), *De la violence*, *op. cit.*

87. *La Philosophie de Marx*, *op. cit.*, p. 17.

débat sur la possibilité et les formes de la révolution après l'échec du communisme dans des expériences précises (Russie, Hongrie, Cuba, notamment). Il désigne aussi des expériences concrètes de tentative de fondation, de nouveaux commencements, d'événements sur de nombreuses places publiques de la planète, en Chine, au Brésil, en Bolivie, au Venezuela, en Équateur, en Afrique du Nord, en Turquie, en Tunisie, etc. Il est également employé dans la perspective de révolutions conservatrices, ultraconservatrices, voire fondamentalistes. La révolution est une expérience historique chaque fois inédite, qui appelle plus que tout autre phénomène politique un examen critique avec de nouvelles positions, de nouvelles démarches, de nouveaux outils, une nouvelle dialectique.

En guise de perspective critique, rappelons ici la réflexion insistante, entêtante, obsessionnelle d'Étienne Balibar concernant l'aporie de l'engagement et de la pratique politiques. Elle évoque la dialectique dans l'agir, non pas seulement une voie sans issue, mais une éthique politique de l'engagement dans l'action insurrectionnelle: «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.»⁸⁸ Le risque du pouvoir est toujours majeur, mais il est impossible d'y échapper dès lors qu'on s'engage à l'exercer pour construire un autre rapport possible au monde et le transformer radicalement.

88. Étienne Balibar, Entretien, *Le Nouvel Observateur*, 11 octobre 2011.

Violence, civilité, révolution

Dans le même entretien, à propos toujours de l'insurrection, Étienne Balibar interpelle ses vieux camarades en critiquant la réduction du caractère tragique de la révolution à l'opposition de l'insurrection et de la politique. Il rappelle ainsi l'idée selon laquelle « dès que l'insurrection se transforme en institution, c'est la trahison absolue », et renvoie à Jacques Rancière, pour qui la « politique » finit toujours en « police » ; à Alain Badiou, dont l'« événement » se dégrade en « simulacre » ; ou encore à Toni Negri, chez qui le pouvoir politique « constitué » écrase la masse « constituante ». Or pour Étienne Balibar cette opposition est une erreur, car « dans toute institution, il y a la possibilité d'une insurrection ». S'agit-il d'un simple désaccord politique concernant l'alternative classique entre *réformisme* et *révolution* ? lui demande encore le journaliste. Non, répond-il. Si le problème est au cœur du projet philosophique et politique d'Étienne 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 spécifique. *La Proposition de l'égaliberté* reprend ses principales thèses de philosophie politique. *Violence et civilité* développe une réflexion sur l'éthique politique à partir d'une réflexion sur la violence extrême et l'antiviolence. Et *Citoyen-sujet* se présente comme un essai d'« anthropologie philosophique, c'est-à-dire une compréhension globale de l'homme tel qu'il vit »⁸⁹. Le questionnement théorique et politique de la révolution est au cœur de ces trois ouvrages, et notamment de *Violence et civilité*, à partir duquel s'est élaboré cet ouvrage.

89. « 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.

Révolutionner la révolution et la philosophie...

La révolution doit-elle être considérée comme le sens de l'« hypothèse communiste »⁹⁰, comme une nouvelle « aspiration communiste »⁹¹ ou encore « une culture pour le futur » ? L'évaluation critique de l'histoire communiste (qu'il ait été d'État ou dans d'autres expériences historiques de guérilla, 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, anticolonialisme, anti-impérialisme, minorités, peuples⁹², guerre et paix, etc.) ne permettent pas de répondre de manière catégorique. Ce que propose Étienne Balibar, c'est de placer au centre de la longue liste d'interrogations suscitées par ces expériences historiques la question du rapport intrinsèque entre pouvoir, violence extrême et civilité⁹³. Il ne s'agit pas d'une catégorie de synthèse, mais de disjonction, qui sert à montrer ce qui manque, comme l'écrit André Tosel dans cet ouvrage. Cela n'empêche pas Étienne Balibar d'affirmer que le temps des révolutions n'est pas passé⁹⁴. Mais si la révolution doit, pour lui comme pour Luxemburg, être conçue comme *permanente*, elle se vit désormais dans le cadre d'une nouvelle situation tragique de la planète, impliquant un autre rapport au temps et à l'espace. Loin d'être un modèle unique, le concept doit donc être pluriel, inédit, expérimental. Il

90. Alain Badiou, *L'Hypothèse communiste*, Éditions Lignes, Paris, 2008.

91. André Tosel, *Plasticité humaine et communisme*, Nice, 2013.

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

93. La civilité est une catégorie non de synthèse, mais de disjonction servant à montrer ce qui manque, écrit André Tosel dans le chapitre 2 de ce livre.

94. *Violence et civilité*, *op. cit.*, p. 158.

Violence, civilité, révolution

n'est aucune garantie de pouvoir convertir la violence extrême en antiviolence. La question est ouverte, le risque est tragique et il est impossible de l'éluider.

On ne peut retracer ici les étapes du questionnement du concept de révolution dans l'ensemble de l'œuvre d'Étienne Balibar, et je me limite ici 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'antiviolence dans une pratique d'extension radicale de la citoyenneté, enrichie par sa transformation en civilité. Elle est inscrite dans l'égaliberté en intégrant dans l'approche du pouvoir l'apartheid généralisé, l'exterminisme, le mal-être du citoyen-sujet de la modernité capitaliste⁹⁵. Il prend en compte les critiques de Luxemburg à Lénine, et notamment le refus de la suspension des droits de l'homme et l'articulation entre spontanéisme et démocratie représentative.

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 guerre⁹⁶, de la finir. Elle n'est pas non plus assimilable à l'invention d'une

95. *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, op. cit.

96. «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» (témoignage d'un militaire communiste). Svetlana Alexievitch, *La Fin de l'homme rouge ou le temps du désenchantement*, Actes Sud, Paris, 2014, p. 19.

nouvelle utopie messianique, à des stratagèmes de tromperie ou à la peur de s'engager et de prendre des risques dans l'action. Mais si elle est devenue un phénomène politique central dans l'action, la théorie politique, c'est depuis que et dans la mesure où la qualité de la violence a radicalement changé. La condition humaine, l'époque, la situation contemporaine sont tragiques. Un tel dépassement et déplacement révolutionnaire, c'est-à-dire, pour Étienne Balibar, une telle conversion de la violence en civilité, appelle l'élaboration d'une nouvelle définition de la politique, d'une nouvelle théorie politique, théorie et pratique de la politique, et d'un renouvellement radical de la fonction, des outils et de la démarche de la philosophie. Or à cet égard, dans la philosophie contemporaine, le fil entre violence et révolution n'a pas été seulement « combiné », comme l'écrit Étienne Balibar, ce qui a été signalé plus haut. Il a en réalité été rompu⁹⁷. Un nouveau tissage dialectique se cherche aux limites de l'illimité, doit être inventé, et avec lui de nouvelles conceptions de la dialectique, de la révolution et de la violence, mais aussi de l'insurrection, de la guerre, de la civilité et du pouvoir. 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.

Parmi les voies tracées par Étienne Balibar dans cette direction, envisageons finalement la notion de « médiateur évanouissant », cet opérateur théorique

97. Marie-Claire Caloz-Tschopp, « Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution au XX^e siècle », article cité.

se déplaçant dans le temps et l'espace pour élargir la communication, et qui doit permettre de questionner et de déplacer le rapport du travail philosophique – mais aussi de la révolution – à la violence dans le pouvoir. Il le décrit comme une forme d'*impouvoir* du philosophe où s'ébauche un pouvoir collectif créateur de la politique :

« J'ai toujours été tenté de m'approprier la terminologie du médiateur évanouissant⁹⁸ que Fredric Jameson a tirée d'une méditation sur les analogies 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? »⁹⁹

Notons tout d'abord qu'il serait tentant de comparer cette figure au modèle léniniste de la révolution, travail qui dépasse le cadre de l'article. On peut

98. Brièvement, une telle attitude prônée par Balibar, qui l'emprunte au philosophe nord-américain Fredric 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 propos de l'hébreu, Shmuel Trigano, *Le Judaïsme et l'esprit du monde*, Grasset, Paris, 2011). 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.

99. Voir Pierre Sauvêtre et Cécile Lavergne, « Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar », article cité.

Révolutionner la révolution et la philosophie...

encore mettre en lien ce médiateur évanouissant avec certaines analyses critiques d'Edward Said¹⁰⁰, pour qui cette formule pourrait apparaître comme un retrait du terrain, ce qui n'est pourtant pas le cas de Balibar, dont on peut dire qu'il élargit ses terrains de pensée et d'action. Une telle figure du médiateur évanouissant implique que le travail philosophique accepte de changer de place dans les sociétés, les espaces et les temporalités, mais aussi qu'il change de langue, voire qu'il change de nom. Toujours dans le même article d'où est tirée sa citation sur le médiateur évanouissant, Étienne Balibar propose celui de communisme. Il doit alors aussi permettre de montrer 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 »¹⁰¹. Le courage tragique se traduit ainsi dans la figure en mouvement de la révolution permanente, indéfinie, ouverte, incertaine.

Figure évanescence du philosophe aux côtés de luttes invisibles qui ont beaucoup en commun avec le parcours, les recherches, les questions d'Étienne Balibar. La théorie et la pratique se rejoignent dans la recherche. Dans le domaine de la pratique politique, cela implique de créer du temps et de l'espace provisoire dans des luttes où le pouvoir est posé non comme un rapport, mais comme le mur de l'Un, des ultimatums, de la violence banalisée. L'exemple des places publiques de Gezi ou ailleurs, en Afrique du Nord, en Chine, etc., est la construction d'un espace public infiniment provisoire et toujours à inventer sous de multiples formes de résistance. L'exemple des luttes de requérants et de

100. Edward Said, *Conversations avec Tariq Ali*, Galaad Éditions, Paris, 2014.

101. Étienne Balibar, « Les questions du communisme », exposé cité.

Violence, civilité, révolution

mouvements sociaux actuels en Suisse est aussi intéressant à ce propos. Loin d'acculer le pouvoir dominant à s'enfermer dans un jusqu'au-boutisme conduisant à la violence, les requérants confinés dans des abris anti-atomiques qui crient «No bunker» à Genève, et d'autres menacés de renvoi qui occupent une église à Lausanne en s'expliquant: «Nous resterons ici tant que la sûreté des migrants ne sera pas garantie», sont à la recherche, comme Étienne Balibar, de voies, d'espaces, de temporalités possibles pour la vie et la sûreté en déplaçant la violence, alors que rien n'apparaît possible. Il n'y a pas de solution, mais cela précisément nous pousse à inventer de nouveaux paradigmes de la révolution, de nouvelles positions et démarches philosophiques pour penser et dire ce qui a lieu et qui est en devenir.

Questions pour continuer la recherche

Alors que se finit ce parcours, je propose de formuler quelques questions, en guise de piste pour des questionnements et recherches à venir.

La *première question* concerne la direction à venir du parcours effectué par Étienne Balibar à partir de l'expérience communiste et du marxisme, ainsi que ses efforts pour y engager des débats courageux et renouveler le questionnement théorique et politique autour de la violence extrême et de la civilité. En acceptant de tenir le fil de la révolution et de la violence extrême, il a franchi une étape importante, mais force est de constater qu'il n'a pas inventé un nouveau paradigme pour la philosophie politique. Il n'est certes pas seul à engager ce débat difficile – au-delà du rejet de Marx –, impliquant un travail de mémoire et de deuil qui n'a pas encore pris l'ampleur

souhaitable étant donné les défis contemporains. Une des pistes les plus fructueuses paraît constituée par le dialogue qu'il a engagé entre Lénine et Gandhi pour le début du XXI^e siècle, en ébauchant aussi des remarques sur Rosa Luxemburg qui mériteraient d'être approfondies sous l'angle de la réflexion sur la transformation de la guerre.

À cet égard, il nous semble qu'une mise en rapport systématique entre les analyses d'Étienne Balibar (qui quitte le Parti communiste français en 1981) et celles de Castoriadis (forcé à l'exil et qui quitte le Parti communiste grec en 1956) et du groupe Socialisme ou barbarie serait fructueuse. Elle pourrait porter prioritairement non tant sur leurs rapports au marxisme¹⁰² – étroitement lié au contexte des années 1950-1980 avec les questions internes de l'époque : le positivisme de Marx, le marxisme et la théorie révolutionnaire du point de vue du sens de la révolution, le déterminisme et la philosophie de l'histoire, les rapports entre partis et conseil, etc. – que sur les liens entre le projet d'anthropologie politique et l'ontologie politique chez ces deux auteurs. On pourrait ainsi mettre en dialogue leurs approches respectives de la révolution, de la création et de l'autonomie politique, de la démocratie « aux frontières », de la « civilité » (Balibar) et de la démocratie « radicale » (Castoriadis), de la puissance de l'imagination radicale – qui pourrait être mise

102. Pour Castoriadis, voir notamment Cornelius Castoriadis, « L'idée de révolution a-t-elle encore un sens ? », *Le Débat*, n° 38, novembre-décembre 1989, p. 213-234 ; « Les crises d'Althusser. De la langue de bois à la langue de caoutchouc », *Libre*, n° 4, novembre 1978 ; « Pourquoi je ne suis plus marxiste », *Une société à la dérive* (1974), Éditions du Seuil, Paris, 2005, p. 27-65 ; « Postface à "Recommencer la révolution" (1963, 1974) ». Il existe d'autres articles sur le sujet par d'autres auteurs (Claude Lefort, Edgar Morin...) dans les écrits de *Socialisme ou barbarie*.

Violence, civilité, révolution

en rapport aussi avec les analyses de Lénine sur la démocratie et la révolution –, du *conatus* de Spinoza et de sa place dans une théorie de la révolution, de la *Sittlichkeit* hégélienne et de son rapport à l'émergence de nouveaux mouvements sociaux, ainsi que des nouveaux défis politiques centraux du temps présent (l'écologie, les nouvelles guerres, le féminisme, etc.). D'un tel débat me paraissent pouvoir émerger des éléments importants pour l'élaboration d'un nouveau paradigme théorique en vue de continuer à *révolutionner la révolution*.

La *deuxième question* concerne les moyens du dépassement d'une dialectique déterministe pour saisir l'émergence des révolutions et les qualifier plutôt à la lumière de l'autonomie de la création politique, mais aussi les difficultés et les apories d'une telle démarche surtout en rapport à la violence extrême dont parle Balibar. Les expériences actuelles qui se réclament du concept de révolution sont, nous l'avons vu, multiples et profondément divergentes ; certaines d'entre elles ébranlent directement la tradition révolutionnaire classique. Les logiques guerrières d'empire qu'avaient commencé de montrer les guerres en Afghanistan et les guerres en Irak ces dernières années, celles qui se renouvellent aujourd'hui autour de l'État islamique, et bien d'autres processus politiques en cours, nous montrent que le rapport entre guerre et politique (et donc la question de la révolution) est toujours d'une grande actualité, même s'il n'implique pas forcément la référence explicite au libéralisme politique, au socialisme, au communisme, à la démocratie comme imaginaire et projet permanent. Il met en scène un autre rapport complexe entre expansion impériale, capitalisme, environnement, religion et politique, et remet en cause simultanément les acquis des révo-

lutions libérales, socialistes, communistes, anticoloniales, des luttes féministes, des peuples et des minorités sans État. Il est désormais question de nouveaux dangers et de nouvelles formes de guerres illimitées qui, si elles peuvent toujours *commencer*, pourraient éventuellement ne plus pouvoir *finir*.

La *troisième question* articule les questions de l'organisation révolutionnaire, des actrices et acteurs de la révolution et le projet de *révolutionner la révolution*. Dans la prise en compte de formes de pouvoir populaire constituant invisibilisées par les modèles révolutionnaires classiques¹⁰³ ainsi que de l'émergence des nouveaux mouvements sociaux sur le terrain des luttes (par exemple en Afghanistan, au Moyen-Orient, en Iran, en Turquie, dans les pays arabes et en particulier en Tunisie), les femmes et les rapports sociaux de sexe jouent un rôle que l'on pourrait qualifier d'avant-garde pour convertir la violence extrême en antiviolence, en civilité positive. Leur prise en compte est dès lors bien plus qu'un critère pour évaluer une révolution. Les rapports sociaux de sexe sont le lieu central de cristallisation politique d'une contradiction majeure, ils constituent un axe fondamental des politiques révolutionnaires de premier plan et redéfinissent le pouvoir, l'organisation, l'articulation entre les mouvements sociaux, les partis, les syndicats et les États. Les exemples sont très nombreux; mentionnons seulement le rôle fondamental des mouvements féministes dans les nouveaux mouvements sociaux, par exemple en Turquie, en Irak, en Afghanistan, en Tunisie, en Chine, etc. Ainsi, parmi les combattants kurdes en Irak, on trouve de nombreuses femmes,

103. Voir, par exemple, Gabriel Salazar, *En el nombre del Poder Popular Constituyente (Chile, siglo XXI)*, Lom Ediciones, Santiago, 2013.

Violence, civilité, révolution

qui montrent un visage différent de la révolution aux combattants djihadistes. Jusqu'à quel point les chercheurs, les philosophes politiques ont-ils intégré la place et le rôle des femmes et des féministes d'aujourd'hui ?¹⁰⁴ On constate que dans *Violence et civilité*, Étienne Balibar cite Rosa Luxemburg (sans reprendre cependant son travail sur l'impérialisme et la guerre), Hannah Arendt et Simone Weil, mais ne cite pas les nouvelles théories féministes matérialistes – qu'elles soient françaises, européennes ou américaines (à part Judith Butler) – et de la décolonisation.

La *quatrième question* concerne la démarche de penser, de décrire et d'écrire des faits et modalités de violence extrême ; qu'il s'agisse de ceux qui ont eu lieu au XX^e siècle, avec l'enchaînement des génocides (génocide colonial de Namibie, génocide arménien, juif, cambodgien, tzigane) et la mise en œuvre d'une pratique d'État organisant à grande échelle, selon les termes mêmes de l'État, l'*Endlösung* (« solution finale ») et la *Vernichtung* (« néantisation »). Karl Kraus, Victor Klemperer, Jean-Pierre Faye, notamment, nous ont rendus attentifs à l'importance des mots, de la rhétorique, de la propagande nazie et des difficultés spécifiques qu'ils posent, au-delà d'eux, pour le langage et la pensée. De telles réalités semblent échapper à une conceptualisation générale, globalisante ou habituelle, qui risquerait de réduire l'extrême gravité d'une invention historique d'extermination de masse à du déjà bien connu. Dès

104. J'évoquerai seulement deux exemples. En Afghanistan, un chercheur revient en disant qu'il a pu parler avec tout le monde. Mais il n'a pas interrogé une seule femme ! Et dans un voyage touristique au Pakistan en 2000, en trois semaines, je n'ai pu parler à aucune femme : elles étaient invisibles (sauf dans une vallée contrôlée par l'Aga Khan).

lors que la réalité est emprisonnée dans des schèmes inadéquats, elle devient abstraite, insaisissable, en fait essentialisée. Cela n'empêche cependant pas la nécessité de poursuivre le questionnement : de tels faits ont-ils un lien, et, si oui, de quelle sorte, avec la guerre « totale », ou 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 seconde moitié du XX^e siècle et éventuellement avec les nouvelles formes de guerre au XXI^e siècle ? Qu'est-ce que la philosophie peut réellement penser et 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, mais aussi du travail des historiens pour situer les faits précis et concrets (voir les travaux de Raul Hilberg pour le génocide arménien, et de Saul Friedländer pour le génocide juif)¹⁰⁵, de l'apport des sciences sociales, et parfois aussi de s'effacer devant des témoins et des artistes. Une phénoménologie de la violence extrême – fait de l'État, n'excluant pas les autres institutions et les acteurs politiques, y compris ceux de la révolution – exige d'ancrer l'analyse dans l'histoire précise, d'établir des typologies, de distinguer des cas spécifiques ; mais quel rapport doit-elle avoir avec les témoins et les acteurs ? Comment la philosophie peut-elle échapper à des formes de dénis insidieux à leur égard au nom de la théorie, d'une posture de maître et de maîtrise ? Le champ philosophique devrait se poser les mêmes questions concrètes que d'autres champs

105. Il faudrait une bibliographie complète et interdisciplinaire sur l'ensemble des génocides depuis la colonisation jusqu'à aujourd'hui, ce qui dépasse le cadre de ce texte.

Violence, civilité, révolution

de pratiques (la médecine, le droit, l'anthropologie, la science, les 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* voudrait être formulée au-delà du débat wébérien entre l'éthique de la conviction et de la responsabilité, qui montre ses limites face aux formes de violence extrême du xx^e siècle. Elle m'est inspirée par une certaine transversalité des débats autour de la portée politique de philosophes aussi différents que Heidegger¹⁰⁶, Schmitt, Marx (on pourrait bien entendu allonger la liste) et finalement de toute œuvre de philosophie politique et de sciences sociales (y compris juridique) pour penser la question de la révolution. Est-il encore possible aujourd'hui de se limiter à opposer la philosophie et la morale¹⁰⁷, d'accepter un tel dédoublement, pour évaluer des pratiques et des œuvres philosophiques, et aussi juridiques¹⁰⁸, qui ont joué un rôle majeur au xx^e siècle ? De quoi la philosophie se protège-t-elle en instaurant une opposition et

106. 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 d'internationalisation du débat qui ne porte plus seulement sur les positions de Heidegger (rectorat, inscription au parti nazi, etc.), mais sur l'analyse approfondie de sa philosophie et sur ce qui en résulte pour la pratique philosophique elle-même.

107. Voir à ce propos notamment le documentaire de Virginie Linhart et Benoît Peeters, *Derrida, le courage de la pensée* (Arte, France, 2014, 53 minutes).

108. François Rigaux, « L'histoire du droit international revue et corrigée par Carl Schmitt », texte cité.

Révolutionner la révolution et la philosophie...

un clivage si simplistes ? Pourquoi n'aurait-elle pas été aussi contaminée dans son imaginaire, ses démarches, ses positions, ses concepts, ses schèmes de pensée par l'invention impérialiste totalitaire ? Les philosophes seraient-ils maîtres de leurs pulsions et *a priori* idéologiques tandis que tous les humains en seraient les esclaves aveuglés ? En reprenant la vieille question de Platon du rapport entre ontologie et éthique, un choix philosophique courageux consisterait à repenser – non tant au prisme d'une éthique de la conviction qu'à celui d'une nouvelle éthique de la responsabilité face à la violence politique – le rapport de la philosophie comme recherche de vérité articulée à l'exigence d'un travail collectif avec les sciences sociales et avec les témoins.

Révolutionner la philosophie impliquerait alors le courage tragique d'assumer et d'explicitier les faits et discours de la violence extrême et de ne plus les dénier ni les banaliser, mais au contraire de les reformuler – non en termes binaires (philosophie et morale), mais en termes de *rapports de pouvoir historiques, matériels concrets, pluralistes et non binaires* (place, intérêts, pénétration d'idéologies, de passions, etc.), intégrant la complexité des rapports entre la pensée et l'action, entre l'ontologie sociale-historique et l'éthique politique de la responsabilité, et aussi entre la genèse et l'histoire des tragédies du XX^e siècle et les faits matériels du XXI^e siècle. Certains mouvements sociaux posent ces questions dans leurs pratiques concrètes et la construction de savoirs minoritaires. Pour échapper au danger d'abstraction, d'essentialisation¹⁰⁹, de naturalisation, il

109. Je pense ici à certains discours philosophiques actuels sur la migration qui plaquent des concepts abstraits sur des réalités complexes en ne s'attachant pas aux conditions matérielles concrètes de l'exercice du pouvoir des États sécuritaires

Violence, civilité, révolution

nous faut *voir et entendre* ce que ces mouvements cherchent à inventer après les tragédies du XX^e siècle et aussi traduire leurs pratiques intraduisibles dans les schémas dominants de la politique pour enrichir les questionnements de la philosophie politique, en une dialectique ouverte intégrant l'ontologie sociale-historique, l'épistémologie et l'éthique politique. Cette question concerne évidemment le projet d'ontologie et d'anthropologie politique de Balibar, mais aussi la manière dont on pourrait le prolonger, pour approfondir l'exigence d'une nouvelle philosophie politique de la connaissance et de la politique nécessaire au projet de révolutionner la révolution.

Conclusion: le passage du fini/infini au possible/impossible

Comment vivons-nous le présent et nous orientons-nous dans le futur? demande Arjun Appadurai.¹¹⁰ Dans l'inachevé, l'incomplétude et la complexité où se meut le *conatus* d'émancipation, répond Balibar, s'appuyant ici sur Spinoza¹¹¹. Rien n'est jamais fini. Rien n'est jamais fermé. Nous sommes appelés à imaginer que l'horizon incertain d'une philosophie du mur, des échelles aux frontières de l'Europe contient des possibles, des fissures dans les parois. Et qu'au-delà

(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, et aussi d'accorder une attention particulière aux théories minoritaires, ce qui entraîne une transformation radicale de la construction et de la division des savoirs... et de la pratique philosophique.

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

111. Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, *op. cit.*, p. 6.

il y a le mouvement de la mer, la vie, disait un jeune requérant dans un centre de détention, qui en était à sa cinquième tentative de passage.

Devant l'incertitude abyssale, la tragédie est de deux ordres : celle de la mortalité individuelle et celle de la mortalité de masse, qui engage la survie du genre humain et de la planète. La question de la finitude de l'action humaine face à la force illimitée et à la violence extrême est devenue un problème individuel et collectif du genre humain. Elle exige une nouvelle anthropologie politique, articulée à une éthique politique devenue le pivot de l'ensemble de la théorie et de la pratique philosophiques.

Comment, dans un tel cadre, sauvegarder le désir et s'orienter dans la pensée d'une révolution que l'on ne pourra nommer qu'*après coup*? Étienne Balibar propose une nouvelle manière d'envisager la finitude face à l'infinitude, la limite face à l'illimité de la violence extrême constitutive du pouvoir et donc aussi de la révolution, en déplaçant la catégorie métaphysique *fini/infini* vers celle du *possible/impossible*.

À partir de son travail, nous pouvons apprendre à voir qu'il est possible de prendre en charge l'aporie toujours ouverte au centre du travail intellectuel et civique de notre temps. Le courage tragique de *révolutionner la révolution et la philosophie* implique de prendre acte des inventions du pouvoir et de la guerre totale, de ne pas dénier l'existence de la violence extrême, pour mieux rompre avec la tradition guerrière du pouvoir, de la philosophie et de la révolution, pour imaginer à quelles voies nouvelles appelle la situation complexe du monde contemporain.

Il faudrait relire avec Étienne Balibar *L'Iliade et L'Odyssée*, d'Homère, *Guerre et Paix*, de Tolstoï, peut-

Violence, civilité, révolution

être aussi *La Supplication*¹¹² (sur Tchernobyl) et *La Fin de l'homme rouge ou le temps du désenchantement* de Svetlana Alexievitch¹¹³, *El Despertar de los Cuervos*, de Javier Rebolledo, sur le terrorisme d'État au Chili¹¹⁴, le rapport états-unien sur la torture de la CIA après le Patriot Act de 2001, entre 2002 et 2009, l'étude sociologique de Fals Borda¹¹⁵ sur la « guerre permanente », *Cent ans de solitude* de Garcia Márquez¹¹⁶ ou encore les romans colombiens des années 1980, et leurs histoires de paramilitaires, de drogue, de violence extrême dans les massacres de paysans. On pourrait relire aussi *L'Art français de la guerre*¹¹⁷, les ouvrages de science-fiction *no future*, *La Haine de la démocratie*¹¹⁸, qui va de pair avec la haine de la pensée. À partir de ces lectures et d'autres, on pourrait réinterroger la démocratie aux frontières de la démocratie, complexifier la haine, et peut-être retourner la force, la convertir en puissance, la traduire en révolution démocratique permanente.

En suivant le cheminement d'Étienne Balibar, on comprend qu'avec la démarche consistant à *révolutionner la révolution* inscrite dans un horizon tragique peut être rouverte la boîte de Pandore du problème de

112. Svetlana Alexievitch, *La Supplication*, J'ai lu, Paris, 1997.

113. Svetlana Alexievitch, *La Fin de l'homme rouge...*, *op. cit.*

114. Javier Rebolledo, *El Despertar de los Cuervos*, Ceibo Ediciones, Santiago, 2013.

115. Germán Guzmán Campos, Orlando Fals Borda, Eduardo Umaña Luna, *La Violencia en Colombia* (1962), Taurus, Bogotá, 2005.

116. Parmi les multiples éditions en de multiples langues de ce roman du siècle, Gabriel Garcia Márquez, *Cent ans de solitude*, Points, Paris, 1995.

117. Alexis Jenni, *L'Art français de la guerre*, Gallimard, Paris, 2011.

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

Révolutionner la révolution et la philosophie...

la responsabilité dans l'action politique, scientifique, philosophique. Pour lui, la révolution n'est pas un *trésor perdu*, comme l'exprimait Arendt dans *La Crise de la culture*.¹¹⁹ Ce n'est pas la fuite ni le retrait devant cette innovation politique qui peut être à la fois destructrice et créatrice. C'est la démarche d'analyse permanente, incertaine, des pratiques de pouvoir, dans laquelle tout être humain peut s'engager mais qui exige de ne pas dénier l'existence et la possibilité de la violence extrême. L'aporie et le risque, et donc la possibilité de la création politique, doivent subsister. Autour de ces formules : *révolutionner la révolution, révolutionner la philosophie*, pourrait se jouer la question de l'invention d'un nouvel imaginaire, de nouvelles possibilités d'agir, de nouveaux horizons pour la politique et la philosophie du présent, de l'avenir.

Genève, septembre 2014

119. Voir la préface de Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Gallimard, « Folio », Paris, 1972.



Chapitre 4

Quand l'identité victimaire renforce la violence et menace la civilité

Ahmet Insel

Je propose de questionner la violence dans la Turquie contemporaine en suivant, d'une part, les réflexions d'Étienne Balibar sur le rôle de la résistance de ceux d'en bas dans la démocratisation de l'État et, d'autre part, celles de Tülin Bumin¹ sur une approche stratégique de la paix alors qu'une pensée de la paix fait défaut aujourd'hui en Turquie, principalement au sujet du problème kurde. J'élargirai ce dernier aspect bien au-delà du problème kurde, dans la mesure où la question de la violence en Turquie concerne de nombreux autres problèmes de même nature. Dans ce texte, je n'interrogerai pas la violence de l'État, la violence des puissants. Mais je propose de poser quelques jalons de réflexion sur la violence dans la résistance, sur la violence de ceux d'en bas.

1. Philosophe, fondatrice du département de philosophie de l'université de Galatasaray à Istanbul.

Violence, civilité, révolution

Comme Étienne Balibar l'a rappelé, il n'y a jamais eu de démocratisation de l'État sans la résistance, sans la lutte, sans la poussée des forces d'en bas. J'aimerais toutefois formuler une question : ceux d'en bas, quand ils poussent, quand ils résistent, exercent-ils une contre-violence violente, non violente ou anti-violente – selon les trois caractéristiques analysées par Étienne Balibar dans son livre *Violence et civilité*? Dans quel contexte appréhendent-ils la violence? J'interroge donc la place de la violence dans la résistance.

Pour présenter la perspective de ce chapitre, on peut revenir à la question de la rencontre de Lénine et de Gandhi qu'Étienne Balibar soumet à notre réflexion dans *Violence et civilité*². Quand l'élément gandhien est intégré dans l'élément léninien sous le mode de l'action des purs, et deux fois purs en l'occurrence, quand cette intégration se fait sur ce mode d'une double pureté jusqu'au-boutiste, ne renforce-t-elle pas *in fine* une logique de violence encore plus extrême?

Je précise que mon point de vue ne sera pas philosophique, ni même celui de la philosophie politique. Je ne suis pas philosophe. Je l'aborde d'un point de vue politique, depuis mes actions de militant des droits de l'homme en Turquie. À partir de quelques cas concrets de violence dans la résistance, je m'efforce de vous transmettre mes interrogations concernant les rapports entre violence, politique et civilité en Turquie aujourd'hui.

2. Étienne Balibar, «Lénine et Gandhi : une rencontre manquée?», article cité.

Quand l'identité victimaire renforce la violence...

L'insurrection pour la dignité

Dans les premiers jours des événements du parc Gezi³, j'avais utilisé l'expression «quête de dignité» pour qualifier ce mouvement de résistance. L'événement cristallisé dans ce modeste parc public au cœur de la ville d'Istanbul et dans la place qui le jouxte, la place Taksim, lieu hautement symbolique de la mémoire des luttes des gauches turques, était une «insurrection pour la dignité».⁴ Cette qualification a rencontré un certain écho en Turquie par la suite, notamment dans le mouvement de Gezi lui-même. Je m'étais inspiré du mouvement des Indignados, ainsi que de l'appel de Stéphane Hessel⁵. Mais le mot «indigné» a été traduit en turc, lors de la publication de l'opuscule de Stéphane Hessel, par le mot *öfkeli*, qui évoque plutôt la colère. Certes, le mouvement de Gezi était l'expression d'une colère, mais celle-ci était alimentée aussi par une indignation, ce qui justifierait de qualifier ce mouvement avec le même vocabulaire que les mouvements espagnols ou que d'autres mouvements récents d'occupation de places publiques. Il y avait quelque chose de plus dans le mouvement de Gezi, notamment par rapport aux autres luttes

3. Le 28 mai 2013, quelques militants écologistes se sont mobilisés pour s'opposer à l'abattage des arbres du parc Gezi. Devant la violence policière contre les manifestants, une occupation de la place Taksim et du parc eut lieu pendant deux semaines et des manifestations de soutien s'organisèrent dans quasiment toutes les villes du pays jusqu'à la fin du mois de juin.

4. Ahmet Insel, « Haysiyet Ayaklanması », *Radikal*, 4 juin 2013, et « Ras le bol des caprices du Premier ministre! », *Le Monde*, 6 juin 2013.

5. Stéphane Hessel, *Indignez-vous!*, Indigène éditions, Montpellier, 2010.

Violence, civilité, révolution

sociales de l'histoire de la Turquie, et aussi quelque chose de moins que la colère quand elle s'exprime de manière violente.

Le moment Gezi a été une insurrection citoyenne, une insurrection d'individus touchés dans leur dignité citoyenne. Ils ont été touchés dans leur dignité non pas parce qu'ils étaient emprisonnés ou battus, mais parce qu'un père autoritaire voulait décider à leur place ce qu'ils devaient faire ou ne pas faire. Ce qu'ils devaient manger ou ne pas manger, boire ou fumer, comment s'habiller – surtout pour les femmes –, combien d'enfants mettre au monde, dans quel paysage et dans quel environnement urbain ils devaient vivre, etc. Et tout cela était exprimé avec une posture et un ton de père Fouettard. C'est bien la blessure de la dignité citoyenne face au père Fouettard qui était exprimée principalement dans l'épisode Gezi en juin 2013 à Istanbul et qui s'est rapidement propagée, avec une intensité variable, dans la quasi-totalité des villes de Turquie⁶. Être mis à l'écart avec dédain des décisions les concernant directement, comme la transformation d'un parc public en centre commercial, se sentir comme un surnuméraire dans son statut de citoyen... Il y avait dans cette insurrection strictement pacifique non seulement une réaction alimentée par la crainte des velléités du pouvoir d'intervenir sur les modes de vie de chacun – une crainte encore plus exacerbée dans la communauté alévie devant la montée d'un discours normatif, appartenant à l'islam sunnite dogmatique, dans la bouche du Premier ministre –, mais aussi plus précisément un ras-le-bol du droit que s'attribuait ce Premier

6. Pour une analyse détaillée du moment Gezi, voir Vincent Duclert, *Occupy Gezi. Un récit de résistance à Istanbul*, Demopolis, Paris, 2014.

Quand l'identité victimaire renforce la violence...

ministre de tout régenter, en se référant à la volonté nationale. Le moment Gezi a donc été une expression de la dignité citoyenne blessée de celles et ceux qui ne se reconnaissaient pas dans la norme de vie imposée par le pouvoir et qui réclamaient une participation à la chose publique. L'expression « insurrection pour la dignité » a été rapidement adoptée par une partie des participants aux protestations de Gezi.

Par la suite, je me suis interrogé sur le recours à ces termes en ce moment précis et non pas dans des luttes, des manifestations antérieures. Nous avons connu en Turquie une insurrection autrement plus importante par son ampleur, sa violence et ses conséquences: l'insurrection kurde organisée par le PKK (Parti des travailleurs du Kurdistan), dont la phase de lutte armée perdure depuis 1984. À côté de cette insurrection contre l'oppression de l'État, contre une violence physique et symbolique incommensurablement plus grande exercée par l'État, l'insurrection pour la dignité de Gezi restait bien modeste à tous points de vue, depuis le motif initial de l'insurrection et sa durée jusqu'au degré de violence des pratiques de l'État. Lors des événements de Gezi, qui ont duré un mois dans l'ensemble de la Turquie, il y a eu huit morts et une dizaine de blessés graves avec mutilations, principalement causées par l'usage de la force des agents de police. En revanche, depuis 1984, il y a eu un peu plus de trente mille morts en lien avec l'insurrection du PKK, dont la très grande majorité, environ vingt mille, parmi les membres de la guérilla. Cependant, malgré les vingt mille morts, je n'avais pas eu le réflexe ni le besoin d'utiliser le terme « dignité » pour qualifier l'insurrection du PKK. À ma connaissance, d'autres non plus ne l'avaient pas fait, y compris le mouvement PKK lui-même. Peut-être maintenant le

Violence, civilité, révolution

ferais-je, mais je pense que ne l'avoir pas fait jusque-là n'est pas anodin.

Je pense que le fait de n'avoir pas utilisé ce concept de dignité n'est pas lié seulement à un effet de mode. Je propose d'analyser brièvement, à travers trois cas de contre-violence d'en bas, pourquoi il apparaît difficile de recourir au concept de dignité pour les qualifier.

Trois cas de sacralisation de l'identité victimaire

Les trois cas que je vais analyser sont marqués chacun par des identités différentes, ethniques dans le cas kurde, ethno-religieux dans le cas arménien et sociopolitique dans le cas de l'organisation d'extrême gauche. Mais, au-delà de ces raisons premières de résistance qui sont bien diverses, tous les trois sont mus par un puissant sentiment d'avoir été victime du puissant, de l'État ou d'un autre groupe ethnique ou religieux. Et ce sentiment constitue le ressort principal de la résistance avec des intensités variables pour chacun des cas, il s'autonomise dans le temps et devient une identité à part entière qui, sous la forme d'identité victimaire, donne son sens et surtout la justification à l'action violente.

Le premier cas concerne le mouvement kurde en Turquie. Les Kurdes revendiquant la reconnaissance de leur identité ont subi une répression féroce après le coup d'État militaire de 1980, notamment dans la prison militaire de Diyarbakır. Dans d'autres prisons aussi la répression a été féroce contre les militants des mouvements de gauche, voire contre certains militants d'extrême droite. Néanmoins, dans la prison de Diyarbakır, la pratique de la torture se situait à une

Quand l'identité victimaire renforce la violence...

tout autre échelle. Elle visait à casser, détruire physiquement et psychologiquement l'humanité des prisonniers kurdes. Elle cherchait à anéantir totalement leur personnalité par une extrême violence. Il y a eu dans la jeunesse kurde une très grande réaction contre cette pratique d'annihilation. Le développement rapide de l'insurrection armée du PKK s'explique en grande partie comme une réaction suscitée par le recours à la violence extrême par l'État et par l'augmentation de plusieurs crans de sa négation de l'identité kurde (interdiction de parler kurde en lieu public, négation de l'existence d'une langue kurde, etc.).

Le PKK est apparu dans les années 1970 comme un groupuscule se situant dans la mouvance marxiste-léniniste, comme tant d'autres partis et groupes à l'époque. Il prônait la lutte armée et l'indépendance du Kurdistan. À l'origine, le PKK était une organisation qui recourait aux actions violentes surtout contre les membres des mouvements kurdes rivaux. Les fondateurs du PKK, dont Abdullah Öcalan, avaient adopté la lutte armée et les méthodes violentes qui l'accompagnent pour résister à la violence de l'État, donc comme une contre-violence mais aussi comme un moyen pour atteindre leur objectif politique, comme une « violence positive » en quelque sorte. Avaient-ils envisagé à l'époque de choisir une autre voie, celle de l'antiviolence qu'analyse Étienne Balibar ? Avaient-ils les moyens d'un tel choix et pouvaient-ils ainsi mieux atteindre leur objectif ?

Désormais, ces interrogations sont condamnées à rester éternellement ouvertes et sans réponses définitives. Les dirigeants du PKK se sont engagés dans une lutte de résistance armée avec toute sa panoplie de violence et de contre-violence. Au terme de trente années sanglantes, on peut dire aujourd'hui que le

Violence, civilité, révolution

PKK est en grande partie sorti victorieux de ce combat. Non pas du fait de l'acquisition de l'indépendance du Kurdistan de Turquie, objectif officiellement mis en sourdine depuis une dizaine d'années, mais du fait de l'obtention de la reconnaissance de l'identité kurde par l'État turc et par l'imposition de l'acteur kurde sur l'espace politique turc. Aujourd'hui, la reconnaissance de l'identité kurde est un acquis irréversible en Turquie, et le mouvement politique kurde, avec au centre la force du PKK, a gagné sa bataille. Devant ce résultat, il est en effet difficile de prédire ce qu'ils auraient pu obtenir en choisissant une autre voie, celle de l'antiviolence. Ils ont certes réussi une reconnaissance, mais sans obtenir leur objectif de départ – l'autonomie du Kurdistan – et en payant un coup humain énorme, surtout pour la jeunesse kurde. Néanmoins, on peut craindre que le résultat obtenu par le recours aux moyens violents imprime sa marque et ses caractéristiques sur le futur politique du Kurdistan turc. C'est une autre question à laquelle invite l'analyse de cette lutte au prisme des réflexions d'Étienne Balibar sur les rapports entre violence, politique et civilité, et qui ne peut être développée dans ce texte.

Revenons à notre questionnement de départ. Pourquoi n'avoir pas effectivement qualifié – ni même penser le faire – ce mouvement comme une insurrection pour la dignité ? Il me semble que c'est parce que les moyens de la lutte armée, la stratégie d'une contre-violence pouvant recourir à l'extrême violence, choisis et mis en œuvre, rendaient impossible la qualification de cette insurrection en termes d'insurrection de la dignité. À partir du moment où les dirigeants, les militants du PKK ont choisi la voie de la lutte armée, ils ont tué. Ils ont tué beaucoup de soldats et de Kurdes s'opposant à eux. Ils ont tué leurs propres militants

Quand l'identité victimaire renforce la violence...

jugés comme dissidents. Ils ont eu recours à des actions de terreur en posant des bombes qui ont tué des passants, des touristes dans des bus. Ils ont organisé des attentats-suicides et des suicides de protestation. Je pense qu'il y a un seuil, une limite dans la contre-violence de ceux d'en bas, dont le dépassement ne nous permet plus de voir dans ces actions l'expression d'une dignité bafouée.

Or c'est pourtant bien l'indignation que les Kurdes ou quelques Turcs exprimaient en s'engageant dans le PKK ou en soutenant les organisations politiques et syndicales légales qui forme la galaxie du mouvement politique kurde. Ils exprimaient une indignation vis-à-vis de la violence et de l'extrême violence qu'ils subissaient, mais ils exprimaient aussi de l'indignation devant l'indifférence à leur sort de la majorité sociologique de la Turquie. En effet, la très grande majorité des Turcs non seulement n'avait aucun lien de sympathie avec le mouvement PKK, mais encore n'exprimait aucune empathie avec les revendications kurdes, y compris pendant longtemps dans une partie importante de la gauche. Les Kurdes étaient dans l'indignation à double titre, vis-à-vis de l'État qui cherche à nier leur existence comme Kurdes et vis-à-vis de la société turque indifférente à leur malheur, à leurs blessures. Mais cette indignation ne pouvait être nommée ainsi parce que le mouvement politique kurde faisait en même temps l'apologie de la violence et parce que le PKK exerçait la violence. Certes, le PKK n'abandonnait pas totalement le terrain politique. Il ne s'engageait pas complètement dans la violence pure, mais il utilisait aussi parfois des moyens d'action visant à créer un climat de terreur au sein de la population et n'hésitait pas à recourir à l'extrême violence.

Violence, civilité, révolution

Je pense qu'il y avait une troisième raison qui empêchait de qualifier ce recours à la contre-violence comme l'expression d'une quête de dignité. Il y avait en effet aussi dans l'utilisation de la contre-violence une stratégie d'appareil. Le PKK comme parti politique organisait la contre-violence pour affermir son pouvoir sur son propre mouvement, sur sa propre base. En conséquence, la contre-violence exercée par le PKK ne se réduisait pas à la violence de ceux d'en bas. Elle était aussi une violence du pouvoir émergeant d'un parti. Par ailleurs, la justification du recours à la violence ne se faisait pas seulement par des propos tactiques, elle se réclamait de la légitimité intrinsèque du statut de l'opprimé. La violence était légitimée par la sacralisation de l'identité victimaire.

Le deuxième cas concerne la contre-violence arménienne. J'évoque brièvement ici la contre-violence arménienne en espérant que nous discuterons plus tard en Turquie et ailleurs, d'une manière moins passionnelle, de la violence de l'Asala (Armée secrète arménienne pour la libération de l'Arménie)⁷, quand dans notre pays et ailleurs nous aurons avancé sur la reconnaissance du génocide des Arméniens. Plus de cinquante ressortissants de Turquie, dont la très grande majorité faisait partie du personnel diplomatique, et seize ressortissants d'autres pays sont morts dans les attentats organisés par les militants de l'Asala entre 1975 et 1985. On ne peut passer sous silence cette contre-violence extrême.

7. L'Asala a été créée en 1975 à Beyrouth par des Arméniens de la diaspora avec comme objectif de combattre le travail des négationnistes du génocide arménien et de leur soutien. Elle aurait effectué quatre-vingt-quatre attentats jusqu'en 1985, date à laquelle son activité a pratiquement cessé.

Quand l'identité victimaire renforce la violence...

La violence de l'Asala visait principalement des diplomates turcs. La diplomatie turque était certes très active dans le travail de négation du génocide, mais concrètement les personnes qui étaient visées par la contre-violence de l'Asala n'avaient pas été des acteurs du génocide et la plupart n'étaient pas des acteurs directs du négationnisme. L'attentat de l'aéroport d'Orly perpétré par des militants de l'Asala en 1983 et qui a tué huit personnes en attente d'enregistrement devant le comptoir des Turkish Airlines a été l'apogée du basculement de la contre-violence en violence pure. Il me paraît donc difficile de qualifier l'action de l'Asala par le terme d'indignation même si, au fond, l'indignation devant le silence, devant l'indifférence et devant la négation du génocide des Arméniens a été probablement le motif déclencheur de ce mouvement. Mais l'Asala a aussi tué, beaucoup et aveuglé. Comment peut-on accoler à cette violence extrême, à cette violence pure, l'étiquette de la dignité, d'insurrection pour la dignité? L'Asala est née au Liban et faisait partie de cette mouvance révolutionnaire d'inspiration marxiste-léniniste, comme la plupart des organisations de libération nationale de la région à l'époque. Là aussi, la justification de l'action violente était recherchée par la sacralisation de l'identité victimaire, censée accorder à l'opprimé une légitimité intrinsèque et absolue dans tous ses actes.

Le troisième cas que j'expose ici concerne les grèves de la faim jusqu'à la mort. Nous avons connu ce type d'actions politiques en Allemagne avec les prisonniers de la Fraction armée rouge (Holger Meins meurt en 1974 en prison à la suite de grèves de la faim successives), et surtout en Grande-Bretagne, avec le décès à la suite d'une longue grève de la faim de Bobby Sands et de neuf militants de l'IRA (Armée républicaine

Violence, civilité, révolution

irlandaise) et de l'INLA (Armée de libération nationale irlandaise) en 1981. D'autres actions similaires ont eu lieu ailleurs, provoquant parfois la mort des détenus qui poursuivaient des grèves de la faim ou laissant des séquelles irréversibles liées notamment au syndrome de Wernicke-Korsakoff⁸.

Mais c'est dans les prisons de Turquie qu'ont eu lieu les mouvements de grève de la faim les plus massifs et les plus radicaux. Entre 1982 et 2002, plusieurs vagues de grève de la faim dans les prisons turques ont abouti au décès des grévistes. Les premiers mouvements ont commencé en 1982 dans la prison de Diyarbakır où quatre prisonniers membres du PKK ont trouvé la mort. D'autres vagues de grève de la faim ont eu lieu dans les prisons en 1984 (six décès), en 1996 (douze décès) et en 2000. Ce dernier mouvement de grève de la faim a duré un peu plus de trois ans et – fait unique à ma connaissance dans les annales de grève de la faim dans le monde – l'action était qualifiée dès le départ non pas comme une « grève de la faim », mais comme un « jeûne jusqu'à la mort » (*ölüm orucu*). Un nouveau jeûneur ou une nouvelle jeûneuse prenait la place de celui ou celle qui venait de décéder et, au total, soixante et une personnes sont mortes à l'issue de leur grève de la faim⁹. À ce chiffre, il faut ajouter encore trente prisonniers et deux gendarmes décédés lors d'une intervention militaire organisée conjointement

8. Le syndrome de Wernicke-Korsakoff est caractérisé par une atteinte de la mémoire à court terme accompagnée de confusion et de mutisme, de la paralysie des yeux et de manque de coordination, symptômes dus à une carence alimentaire aiguë, notamment en vitamine B1.

9. Dix personnes sont décédées en poursuivant leur grève après leur libération, sept parents de grévistes emprisonnés ont perdu la vie en poursuivant une grève de la faim par solidarité. Quarante-huit grévistes sont morts en prison.

Quand l'identité victimaire renforce la violence...

contre plusieurs prisons pour faire arrêter ces vagues de jeûne jusqu'à la mort en décembre 2000. Le « retour à la vie » était le nom officiel donné à cette opération de la gendarmerie ! Par ailleurs, environ six cents personnes souffraient du syndrome de Wernicke-Korsakoff en Turquie au milieu de la décennie 2000.

Les grèves de la faim jusqu'à la mort ont toujours été menées pour s'opposer au durcissement des règlements intérieurs dans les prisons, pour refuser l'obligation de porter une sorte d'uniforme de prisonnier, et contre les mauvais traitements, vexations, punitions, etc. Dans certains cas, les grévistes revendiquaient la reconnaissance de leur statut comme prisonnier de guerre. Le motif du mouvement de grève de la faim dans les prisons en 2000 était cependant un peu différent. Plusieurs organisations d'extrême gauche avaient participé à ce mouvement de grève de la faim pour s'opposer au projet de suppression des dortoirs de vingt à trente personnes dans les prisons et d'installation de cellules de deux personnes. Ce projet de modernisation était soutenu par l'Union européenne, mais, pour la plupart des organisations d'extrême gauche, il signifiait la perte, ou du moins l'affaiblissement du contrôle de l'organisation sur leurs militants emprisonnés. Les prisonniers craignaient aussi d'être trop isolés dans les cellules et d'être plus vulnérables face aux pressions de l'administration pénitentiaire. Parmi ces organisations, le DHKP-C (Parti-Front révolutionnaire de libération du peuple), connu aussi sous le sigle de Gauche révolutionnaire (Dev-Sol), était le plus engagé dans la lutte dans les prisons. La plupart des personnes décédées lors des jeûnes jusqu'à la mort de 2000-2003 étaient des militants ou des sympathisants de cette organisation. Elle avait fait de la grève de la faim jusqu'à la mort un outil très puissant de

mobilisation. Elle avait aussi probablement utilisé cette action pour resserrer ses rangs. Mais ce n'est pas sur cet aspect de l'action que je veux me pencher ici.

L'action de la grève de la faim jusqu'à la mort telle qu'elle a été organisée, avec un ou une militante prenant la place de la personne décédée, désarmait totalement les militants des droits de l'homme. Il s'agissait d'une stratégie de contre-violence pour rendre visibles les conditions jugées inacceptables du statut de prisonnier. Mais la contre-violence se transformait alors en ce qu'on pourrait appeler une autoviolence. Qu'est-ce qui est en jeu, et que faire quand la contre-violence se transforme en une auto-violence extrême non pas d'une seule personne, mais d'un groupe solidaire au point que chacun prend la place de celui qui vient de mourir pour mourir à son tour? Quand le frère ou la sœur du gréviste qui vient de décéder prend sa place pour mourir? Quand les parents des grévistes soutiennent, du moins en apparence, l'action jusqu'à la mort de leurs enfants et transforment leur maison en un lieu de pèlerinage? Et quand l'organisation refuse catégoriquement de négocier en présentant en un bloc indivisible sa liste de revendication? On entend dire souvent dans les mouvements de résistance que lorsqu'on ne bouge pas et que l'on va jusqu'au bout, on gagne. Dans ce cas concret, l'organisation était fermement décidée à ne pas bouger et à aller jusqu'au bout quoi qu'il arrive. Et elle est en effet allée jusqu'au bout et des morts ont succédé aux morts pendant des mois. Ce jusqu'au-boutisme, qui évoque la « guerre totale »¹⁰, n'est-il pas mal nommé puisqu'il n'a pas de fin possible?

10. Dans un livre publié en 1935 à Munich, Erich Ludendorff décrit « la guerre totale » (*der totale Krieg*); voir Erich Ludendorff, *La Guerre totale*, *op. cit.* Remarquons que Clausewitz avait

Quand l'identité victimaire renforce la violence...

Ces grèves de la faim jusqu'à la mort ont été présentées par Eylem Özkaya comme des dons faits par les militants à leur mouvement¹¹. Un don de la vie, un don terrible, un don empoisonné, car rendre ce don n'est possible qu'en offrant à son tour sa vie. Celui qui reçoit ce don ne peut le rendre que par sa mort. Cette contre-violence, qui prend la forme d'une autoviolence extrême, d'où provient-elle ? Il s'agit bien sûr de la convergence de plusieurs facteurs. Par exemple, l'ancrage alévi de cette organisation, et plus spécifiquement la martyrologie alévie, constitue probablement une dimension importante de ces actions. Le DHKP-C a aussi ses racines dans les organisations marxistes-léninistes poursuivant la lutte armée urbaine dans les années 1970. Il conserve encore aujourd'hui une image d'âge d'or de cette décennie. Mais, à côté de ces faits sociologiques, il y a une autre dimension d'ordre épistémologique. C'est l'emprise de la certitude absolue : la certitude absolue d'avoir raison, d'être dans son droit absolu indiscutable et donc d'être totalement dans le droit de ne pas bouger et d'aller jusqu'au bout, jusqu'à la mort. De ne pas céder, de ne pas reconnaître l'altérité, la dispute, la confrontation, l'erreur possible de ses propres positions et de ses appréciations. Dans cette radicalité extrême de la posture de résistant, on constate la liquidation totale de la politique et du politique. Ces militants se succédant dans la grève de la faim jusqu'à la mort ne liqui-

déjà évoqué les traits de la « guerre totale » sans limites qui s'est traduite dans les guerres du xx^e siècle, dès la Première Guerre mondiale.

11. Eylem Özkaya, *La Grève de la faim et le lien social: le cas des détenus de la gauche radicale turque (1978-2007)*, thèse de doctorat de science politique, université Paris-V, 2010, et « Se laisser mourir pour que l'autre puisse vivre », www.journaldumauss.net.

Violence, civilité, révolution

daient-ils pas à la fois l'espace et l'outil politique d'une manière encore plus radicale qu'un État totalitaire ?

Plus encore – ce qui explique aussi son inscription dans la longue durée –, ce type de violence extrême est d'une certaine manière commun à la société dans la mesure où peuvent y apparaître insupportables la division et la différence; sur le registre, en d'autres termes, de la sacralisation de l'Un. Quand d'un côté le puissant, le pouvoir et de l'autre ceux d'en bas ou d'en face, pétrifiés dans leur certitude respective d'avoir raison, ne bougent pas, que fait-on ? On évoque le rôle possible du tiers dans le problème de la reconnaissance par l'État turc et par la société turque du génocide des Arméniens¹². Lors des grèves de la faim de l'année 2000, il y a eu une tentative de constitution d'un tiers. Une vingtaine d'écrivains, de journalistes et d'universitaires ont essayé de jouer ce rôle sans être mandatés par aucune des parties. L'État a refusé d'écouter, de reconnaître ce groupe mais l'a laissé faire. Et le jour où les membres de ce groupe, étaient peut-être près d'atteindre leur but auprès des grévistes de la faim, il a déclenché la funeste opération du « retour à la vie ». L'État n'a pas bougé et il est allé jusqu'au bout aussi. Mais il faut aussi rappeler que l'organisation qui coordonnait ces grèves de la faim refusait également de reconnaître le rôle du tiers parce qu'elle n'y voyait que le recul et la perte de crédibilité et surtout la perte de capacité de mobilisation et de propagande sur des bases mortifères. Elle ne voulait pas non plus bouger. Les grévistes de la faim ne voulaient pas non plus bouger devant les sacro-saintes images des martyrs accrochées au mur. Comment s'en sortir ? Personne ne bouge, tous, enfermés dans une logique de

12. Evelyne de Mevius, *L'Éthique reconstructive à l'épreuve du conflit sur la reconnaissance du génocide des Arméniens*, Fondation Boghossian, Bruxelles, 2013, p. 111-121.

Quand l'identité victimaire renforce la violence...

mort, veulent aller jusqu'au bout. Comment se libérer de cette impasse ? Y a-t-il des stratégies de contournement, de déplacement, de report ? Quand il n'y a pas de pensée de la paix, quand tout est réduit à une vision stratégique de pouvoir, comment agir ? Devant la sacralisation de l'identité victimaire, comment introduire la négociation sans trahir, sans déprécier le don qu'ont fait de leur vie les « martyrs de la cause » ?

Violence et paradigme victimaire

Je proposerai quelques remarques de portée plus générale sur la violence contenue dans le paradigme victimaire. Elles concernent surtout les conséquences de la sacralisation victimaire qui apparaissent comme la production d'une contre-violence, mais se transforment parfois, sous l'emprise du jusqu'au-boutisme, en violence extrême. Le paradigme victimaire n'est pas simplement producteur d'une violence symbolique sous forme de rejet, de mépris et d'exclusion, il peut aussi être un moyen de légitimation de la violence objective par la diabolisation de l'adversaire. La guerre civile n'est plus dans ce cas un horizon très lointain. Dans le cycle de guerre civile généralisée ou larvée, la diabolisation de l'adversaire transformé en ennemi permet de s'attribuer le statut du sujet incarnant naturellement le Bien de par son statut de victime, si possible éternel. Elle permet en même temps d'auto-légitimer l'usage de la violence contre l'ennemi intérieur qui incarne d'autant plus le Mal absolu qu'il est proche.¹³ Le paradoxe de l'identité victimaire est

13. Dans l'introduction d'un ouvrage analysant les dynamiques sociales qui conduisent aux guerres civiles, Jean Hannoyer rappelle que « les pays où éclatent les conflits civils ne sont pas

Violence, civilité, révolution

d'annuler en grande partie la subjectivité du sujet, le rendant prisonnier de l'identité de son oppresseur réel ou imaginaire. Dès lors, le recours à la violence est souvent perçu comme le seul moyen pour se réapproprier cette subjectivité aliénée dans la clôture de l'Un.

Une des ressources importantes de la guerre civile est la sacralisation de l'identité victimaire. Cette sacralisation, en hypostasiant le statut de victime et en le transformant en un paradigme constitutif de l'imaginaire politique du sujet, produit un discours sur soi totalement hanté par l'Autre. Le potentiel de violence contenu dans cet imaginaire est d'autant plus fort que l'Autre est perçu comme une menace existentielle proche. Cette menace peut être réelle et immédiate, mais elle peut aussi exister dans la mémoire collective victimaire plus que dans les faits du présent. En tout cas, dans nombre de cas, elle est construite pour justifier le recours à la violence sous la justification d'une contre-violence. La sacralisation du « paradigme victimaire » est un processus

seulement victimes d'une histoire qui leur est extérieure» et propose de « penser la guerre civile au cœur des sociétés, là où se jouent les mécanismes qui produisent et nourrissent la violence comme ceux qui la préviennent ». En effet, la guerre civile, du fait que la violence y est dirigée contre le proche et par le proche, pose probablement dans ses dimensions les plus intimes le moment de la décivilisation décrit par Norbert Elias (voir Sabine Delzescaux, *Norbert Elias, civilisation et décivilisation*, L'Harmattan, Paris, 2003). La guerre civile est « une violence entre soi », transformant le voisin, le proche, celui qui partage une histoire et une culture en ennemi intérieur, et accouche souvent des formes les plus extrêmes de la violence. La sortie de cette violence, l'instauration durable de la paix civile, la réconciliation, précise Hannoyer depuis son lieu d'observation libanais, nécessitent la reconnaissance de cette dimension de la guerre civile qui est interne à la société. Voir Jean Hannoyer (sous la direction de), *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité*, Karthala, Paris, 1999, p. 9-10.

Quand l'identité victimaire renforce la violence...

contagieux. Il débouche sur son universalisation, qui remet en cause la possibilité de développer une mémoire et une identité communes au-delà du cercle fermé des identités victimaires. La sacralisation de l'identité victimaire est un facteur qui rend plus difficile la réalisation du programme politique d'émancipation. Elle ferme les chemins de la politique et enferme les porteurs de cette identité dans une posture agressive qui les conduit à percevoir toutes les menaces, même les plus mineures ou celles inventées ou fantasmées, comme des menaces existentielles nécessitant une riposte extrême et entretenant ainsi le cycle de la violence et de la contre-violence. De nombreuses trajectoires postcoloniales ont connu des épisodes plus ou moins longs de cycle de violence, voire de violence extrême dont le ressort principal, sans être unique, était la sacralisation de l'identité d'opprimé-victime.

La sacralisation du paradigme victimaire permet la justification de la violence comme une contre-violence quand le sujet continue à être dans la position d'opprimé. Mais dès lors que le statut de l'opprimé est sacralisé, il acquiert une existence autonome et perdure au-delà de l'oppression. Souvent, cette sacralisation de la figure de la victime fournit les ingrédients pour une guerre civile de « post-libération » ou « post-révolutionnaire ». C'est pourquoi il est nécessaire, comme le rappelle Étienne Balibar, que la masse de la société, avant même de pouvoir se libérer de la domination ou du pouvoir de ses oppresseurs, ou du moins simultanément, puisse se libérer de sa « servitude volontaire », ou vaincre la barbarie qui gît au cœur de la domination.

La dignité ne s'acquiert pas dans la domination ni non plus dans la violence. Elle s'invente dans l'insurrection de sujets s'arrachant à toutes les formes de

Violence, civilité, révolution

« désubjectivation », fussent-elles séduisantes, et qui luttent pour la liberté plus que pour le pouvoir.

Conclusion

Revenons-en pour conclure à la question de la dignité. Pourquoi n'ai-je pas eu le réflexe, il y a quatorze ans, de qualifier d'insurrection pour la dignité ces grèves de la faim qui se sont succédé jusqu'à la mort ? N'étaient-elles pas des actes mus par une authentique indignation, par une profonde quête de dignité ? Les protagonistes avaient évidemment le droit que leur action soit qualifiée comme l'expression d'une grande indignation, comme une insurrection pour la dignité. Mais je ne l'ai pas fait (je parle en mon nom), je ne sais pas si d'autres l'ont fait. Je constate qu'en revanche j'ai utilisé ce terme pour qualifier l'insurrection de Gezi, qui est un épiphénomène du point de vue de l'intensité tragique des faits évoqués. Le mouvement de Gezi avait adopté comme principe de ne pas s'opposer violemment depuis la position d'en bas et de refuser de prétendre à une raison absolue, à disposer d'un droit absolu. Le mouvement dans sa ligne dominante avait plutôt choisi de montrer le caractère risible du pouvoir. De montrer les lieux où le pouvoir est faible, où le pouvoir a peur. Et cette manière d'agir a été une première dans l'histoire des mouvements sociaux de la Turquie.

Je pense que le mouvement de Gezi avait appris quelque chose des événements tragiques du mouvement kurde. Ce dernier ne s'est pas investi massivement dans les protestations de Gezi. S'il l'avait fait, avec la violence refoulée qu'il porte en lui, il est probable que les événements de Gezi n'auraient pu

Quand l'identité victimaire renforce la violence...

durer que quelques jours. Les acteurs du mouvement de Gezi avaient appris surtout, par la branche féminine du mouvement kurde et plus généralement des mouvements féministes, que l'insurrection peut prendre d'autres formes. Ce qu'ils avaient compris avait changé considérablement leur univers d'action. Ils avaient appris que l'opposition violente, la contre-violence utilisant les moyens de la violence jusqu'à l'extrême, est une action masculine, paternaliste, patriarcale. Alors, tirer la langue au patriarcat publiquement fait autant mal au patriarcat que de lui donner des coups. Par des actions de contournement, on peut révéler l'arbitraire du pouvoir, mettre à nu son autoritarisme d'une manière plus radicale. D'ailleurs, pour la première fois dans un mouvement social de cette ampleur, avec l'occupation d'une place publique pendant une dizaine de jours, la participation féminine a été égale à celle des hommes en Turquie.

En effet, le mouvement de Gezi a tiré le tapis sous les pieds du gouvernement, comme l'ont d'ailleurs bien perçu dans ces termes dès le départ les conseillers du Premier ministre turc, et n'a pas donné de coups sur la tête du gouvernement. Il représente un acquis quant à la possibilité de se libérer de cette nasse de violence et de contre-violence qui nous entoure, il est une forme d'antiviolence qui remet en cause aussi la contre-violence alimentée par la sacralisation de l'identité victimaire. Il constitue une forme de cette civilité que les analyses philosophiques d'Étienne Balibar nous donnent à penser.

Istanbul, mai 2014

Table des matières

Avant-propos	7
Chapitre premier. Violence, politique, civilité, <i>par Étienne Balibar</i>	15
Des fins et des moyens	17
Violence et extrême violence	21
Retour sur la violence « ultra-objective »	26
De la violence « ultra-subjective »	31
État, violence et révolution	36
Le problème politique de la civilité	44
Chapitre 2. Étienne Balibar : parcours, révolutions, questions, <i>par André Tosel</i>	*9 51
La première élaboration théorique d'Étienne Balibar au sein de l'althussérisme (1965-1979)	52
Le tournant (1979-1992)	58
L'époque de la violence mondiale : de la citoyenneté à la civilité dans la révolution (1993-2015)	65
Aujourd'hui, quelles stratégies de la civilité ?	72
De la violence : quelques questions	79

Violence, civilité, révolution

Chapitre 3. Révolutionner la révolution
et la philosophie avec Étienne Balibar,

par Marie-Claire Caloz-Tschopp 93

Un contexte planétaire bouleversé 98

Ma lecture d'Étienne Balibar 102

Pour imaginer: relire des mythes 108

Un cheminement complexe 111

L'aporie de la violence dans l'histoire 121

Une forme de courage tragique 127

Le courage de civiliser la révolution
et de civiliser la philosophie 136

Révolutionner quelle révolution? 138

Questions pour continuer la recherche 146

Conclusion: le passage du fini/infini
au possible/impossible 154

Chapitre 4. Quand l'identité victimaire renforce
la violence et menace la civilité,

par Ahmet Insel 159

L'insurrection pour la dignité 161

Trois cas de sacralisation de l'identité victimaire 164

Violence et paradigme victimaire 175

Conclusion 178