

ETIENNE BALIBAR : LE COURAGE DE TENIR LE FIL DE LA REVOLUTION AUJOURD'HUI¹

Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP, CIPh, Genève-Paris

INTRODUCTION

Je me propose ici² d'explorer sa position que je qualifie provisoirement en terme de « tenir le fil de la révolution » dans un nouveau contexte historique et actuel de transformation de la politique, de la violence, de la guerre. En quoi, la position de Balibar est-elle courageuse, et que nous apprend-t-elle sur la révolution et sur le rapport entre politique et philosophie ? Y aurait-il chez Balibar une manière inventive de concevoir, pratiquer la philosophie en « tenant le fil » de la révolution qui nous informe à la fois sur la révolution et la philosophie ? Quels sont les enjeux de la position de Balibar, pour la politique, la philosophie en Europe et dans le monde ? Ces questions concernent la théorie du pouvoir (domination, action, insurrection, coup d'Etat, etc.), de la révolution et ce qui la soutient, la construction incessante d'une position qui déplace, refonde radicalement la pratique philosophique et politique.

Le présent travail s'inscrit dans un long travail de citoyenneté et académique universitaire, notamment dans le cadre du Groupe de Genève *Violence et droit d'asile en Europe* fondé en 1994 pour lequel Balibar (1994, 335-343) a écrit un texte important sur les frontières à méditer aujourd'hui³.

UN POSTULAT

En posant un lien entre position et révolution, il n'est pas dans mon propos de dégager une nouvelle *essence* de la révolution ou alors d'analyser une trajectoire particulière, de lire Balibar avant ou après Althusser, par exemple. Ni non plus de confiner Balibar dans une posture de romantisme révolutionnaire. Je postule, que sa préoccupation inscrite dans la genèse, la rupture, les tragédies du XXe siècle est de continuer à penser la révolution, ses conditions de possibilité, passées, présentes, futures liées aux conditions de possibilité de la politique et de la philosophie. Ce choix implique un travail sur les résistances objectives et subjectives à savoir (au sens de Freud) et donc de repérer des difficultés de notre époque et du travail philosophique intime, personnel, collectif.

Tenir le fil de la révolution, au bord de l'abîme du XXe siècle implique un courage matiné de prudence, de ruse, de constance, de fidélité. Il nous renseigne sur l'invention philosophique aujourd'hui. L'objet n'est pas forcément visible au premier regard. Il nous échappe. Suivant comment et où on en parle, où il se banalise, il disparaît. L'énigme est d'emblée sérieuse.

¹ Texte de l'intervention à la journée d'étude du CIPh de janvier 2014. Texte non publié dans les Actes de cette journée.

² La journée d'étude de Paris de janvier 2014 a précédé un colloque international dont j'ai assumé la direction en mai 2014 à Istanbul en présence de Balibar (voir exil-ciph.com). A Istanbul, j'ai travaillé la question de la « violence extrême » qui fait l'objet d'une publication dans les Actes.

³ Soulignons que depuis les années 1980, j'analyse avec d'autres les politiques d'immigration, du droit d'asile, la transformation de l'Etat et des services publics en Europe et cela depuis la Suisse qui est sous certains aspects un « laboratoire » de dispositifs, d'outils, de concepts, etc..

Pour dénouer l'énigme, transformons la question de la journée, *Pourquoi* Balibar en *Comment lire Balibar aujourd'hui* pour saisir ce qui l'intéresse, le passionne, le fait vivre, le fait poursuivre un questionnement inlassable autour de la révolution. Il ne s'agit donc pas de situer le travail et l'œuvre de Balibar dans l'histoire de la philosophie non linéaire ou encore de décrire la place du concept de révolution dans sa lecture de Marx, Hegel, Spinoza, Arendt, Schmitt, etc., ni de décortiquer certains débats. Qu'est-ce que ce *déplacement du pourquoi au comment*, nous renseigne sur la construction d'objets, sur des problèmes mis en lien avec des difficultés du travail philosophique, l'élaboration d'une position de recherche qui permet de ne pas « oublier » la révolution? Balibar montre qu'une telle lutte contre l'oubli, un travail de mémoire ancré aujourd'hui, en appelle à transformer notre manière de faire de la philosophie. Arendt a ouvert une voie à propos d'une nouvelle philosophie politique :

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

Pour *(entre)voir* la révolution en explorant les formes de violence extrême, il faut avoir le courage d'affronter le réel sans le dénier, le réduire, vivre, penser l'incertitude du non savoir, pratiquer l'errance avec le risque de se tromper, dans la nouveauté qu'elle contient. Réfléchir à la révolution ne passe pas par un déni, de la violence pour Balibar (2010, 17, citation de Derrida) ou alors par sa banalisation utilitariste. Nous allons voir comment, pour tenir le fil et dégager le spectre de la révolution, il construit une pratique du courage, de la prudence, de la ruse en évaluant la modernité capitaliste, l'incidence des formes de violence souvent extrêmes et ses effets incalculables, notamment sur la question de la révolution. Balibar contribue à l'invention d'un style renouvelé d'insurrection entre résistance et transgression, de création politique et philosophique, que j'inscrirai pour ma part dans un processus « d'utopie dys-topique » (Caloz-Tschopp, 2012). Pour le repérer, il faut donc nous éloigner des projecteurs médiatiques, creuser des résistances, des conflits à l'œuvre dans son travail philosophique et politique indiquant des difficultés à dégager.

L'approche choisie du lien indissociable entre le travail, la position et l'œuvre de Balibar sur la complexité du travail théorique et les difficultés rencontrées dès lors qu'est assumé le courage de « tenir le fil » de la révolution aujourd'hui, dans un contexte (en Europe en tout cas) de violence « extrême » et de contre-révolution. Qu'apprenons-nous sur le fait de ne pas s'avouer vaincu, impuissant dans le court moment de participation à l'aventure humaine? Qu'apprenons-nous sur les pièges, les ruses, les ambivalences, les ambiguïtés, les déplacements à propos de la vérité, de la justice et du courage quand on est intéressé à (re)penser, à vivre la révolution? En quel sens la philosophie peut être innovation, « révolution permanente » au sens de Rosa Luxembourg?

LE LABYRINTHE ET L'HADES

Deux mythes de la Grèce ancienne ouvrent l'horizon. J'emprunte le premier mythe du labyrinthe que j'emprunte à Castoriadis :

Penser n'est pas sortir de la caverne, ni remplacer l'incertitude des ombres par les contours tranchés des choses mêmes, la lueur vacillante d'une flamme par la lumière du vrai Soleil. C'est entrer dans le labyrinthe, plus exactement faire être et apparaître un labyrinthe alors que l'on aurait pu rester *étendu parmi les fleurs, faisant face au ciel*. C'est se perdre dans des galeries qui n'existent que parce que nous les creusons inlassablement, tourner en rond au fond d'un cul-de-sac dont l'accès s'est refermé derrière nos pas - jusqu'à ce que cette rotation ouvre, inexplicablement, des fissures praticables dans la paroi. Assurément, le mythe voulait signifier quelque chose d'important, lorsqu'il faisait du labyrinthe l'œuvre de Dédale, un homme. (Castoriadis, 1978, 7-8).

Le labyrinthe, son infinitude, est la voie de recherche de la vérité et de la justice.

L'incertitude des Grecs se complique quand on tisse le mythe de Dédale avec un autre mythe sur le Dieu des enfers : Euridice et Orphée. Orphée prend le risque d'aller en enfer pour chercher Euridice, en ressortir et la libérer de la mort. Il ne doit pas se retourner, ni céder à la séduction de l'enfer. Avec

d'autres, en acceptant de voir la violence extrême, le lien problématique entre violence et révolution, le « malêtre » du citoyen-sujet, Balibar est entré dans l'enfer du XXe siècle. Comment a-t-il pu en ressortir sans se retourner et (re)vivre, pratiquer la philosophie, rêver et lutter encore de citoyenneté et de révolution? Il n'a pas suffi, qu'il ne soit pas un « saint », image négative (je ne suis pas...) que Mandela a utilisée pour expliquer qu'il était un homme comme tout le monde.

En résumé, si Balibar est remarquable, au sens où sa présence par son travail, son oeuvre méritent d'être remarquées, c'est parce qu'il est entré dans le labyrinthe et s'est aussi affronté à l'enfer du XXe siècle en lui résistant, en pratiquant un travail de connaissance exigeant, vaste, complexe, en ne lui cédant pas, nourri par la prudence, la ruse, la constance que donne la longue pratique de la philosophie de la politique, sur la question la plus difficile peut-être, à part celle de la justice, – celle de la violence, de la vie et de la mort –, quand elle prend le visage de la « cruauté », de l'exterminisme de masse, tout en tenant d'une main ferme le fil de la révolution. Quel fil de quelle révolution a-t-il tenu ? Que nous apprend-t-il alors sur le courage inscrit dans l'histoire d'aujourd'hui ?

QUELLE REVOLUTION ?

Que devient la révolution après la modernité capitaliste, le XXe siècle, la violence, la cruauté dans ses formes ultra-subjectives (délires d'identité, extermination, violence) et ultra-objectives (surexploitation capitaliste, production et élimination de la vie comme déchet), dans un apartheid généralisé avec des manques, des lacunes du droit, des destruction d'institutions, des idéologies haineuses?

La révolution est-elle une « hypothèse communiste » (Badiou, 2008), une nouvelle « aspiration communiste » (Tosel 2013 ? Pour Balibar la révolution est une pratique d'extension radicale de la citoyenneté inscrite dans ce qu'il appelle *l'égaliberté* en intégrant dans l'approche du pouvoir, l'apartheid généralisé, l'exterminisme, le « malêtre » du citoyen-sujet de la modernité (Balibar, 2011).

Continuer le travail philosophique dans l'incertitude, tenir le fil de la révolution est un exercice difficile. La révolution a une longue tradition (pauvres, prolétaires, révolutions libérales, antiesclavagistes, mouvement ouvrier, décolonisation, féminisme, etc.). Elle est une question brûlante au 18^e, au 19^e, au tournant du XXe siècle. Avec l'impérialisme, la révolution a été associée, comme le montre Luxemburg et Arendt à la guerre « totale » et à la violence extrême qui a continué dans les guerres coloniales. Le fil entre violence et révolution n'a pas été seulement « combiné » comme l'écrit Balibar (2001), il a été *rompu* (Caloz-Tschopp, 2011b, 77-99). C'est une contrainte fondamentale pour situer les objets (révolution, guerre, pouvoir, citoyenneté) dans la réflexion sur la politique et la philosophie. Elle pose l'exigence de repenser radicalement le pouvoir et la philosophie politique. « ... il ne faut pas manquer de noter que le seul fait que révolutions et guerres sont les unes et les autres inconcevables hors du domaine de la violence suffit à les séparer de tous les autres phénomènes politiques » (Arendt 1963). Le problème peut être illustré par trois exemples : la transformation du rapport capital-travail (Tosel) ; la civilisation des « humains superflus » (Arendt) ; la magnitude des problèmes écologiques et la survie de la planète.

Avec en arrière-fond, le mouvement incertain entre révolutions et contre-révolutions arabes et ailleurs, les débats avec des philosophes médiatisés, la scène de Balibar est le monde d'aujourd'hui en assumant solitude et incertitude exigeant d'intégrer la complexité. Le mot *révolution* apparaît chez lui dans des articles, contributions à des livres, ses livres, mais pas dans les titres de ses livres parus. En se limitant à ce que montrent la liste de publications et aussi Internet, on constate qu'il n'est pas un spécialiste du concept. L'historien Audoin-Rouzeau a montré à propos de la guerre de 1914-1918, que chez la plupart des intellectuels qui y ont pourtant participé, on ne trouve pas une ligne sur la guerre dans leur œuvre. Un os pour la recherche historique qui s'oriente du côté du deuil, de la mémoire en revisitant les grandes guerres exterminatrices. Quel mécanisme à la fois de société et de la (des)subjectivation empêcherait que l'on imagine, parle, pense des liens entre guerre et révolution et ses effets sur la révolution? Dans ce sens, qu'est-ce qui empêcherait Balibar d'écrire un livre dont le titre porterait explicitement sur la révolution, les liens entre guerre et révolution? Les raisons sont certes multiples, variées. Mais qu'est-ce qui résiste à ce

que puisse se penser la « révolution » aujourd'hui ? L'Europe n'est pas le meilleur lieu d'observation. Balibar nous invite à nous déplacer, complexifier la question, nous méfier des préjugés, de la mode, etc. pour avancer.

Dans toute interprétation, il existe un danger réel : « tuer » une œuvre, banaliser ce qu'elle tente de faire en la classant dans une histoire linéaire, officielle de la philosophie, les tiroirs du savoir dominant, des débats usés. Recouvrir le fil insurrectionnel qu'elle contient. Balibar serait alors, par exemple, un althussérien inconditionnel, un philosophe « marxiste » ou alors un philosophe « français ».

Il suffit de parcourir des couches de débats avant et depuis, le Manifeste communiste de Marx et Engels, autour de 1917 pour prendre la mesure de la diversité des questionnements autour de l'œuvre de Marx. Depuis *Les aventures de la dialectique* de Merleau-Ponty et l'ouvrage de Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, la réorientation du marxisme dans les années 1920-1930 sous le quadruple effet de la guerre, de la révolution russe, de la montée des fascismes et de la division des partis socialistes et communistes, est considérée comme un moment axial de la pensée critique européenne », écrit Michaël Löwy⁴. Les lectures sont multiples. Balibar explore Marx par de multiples chemins, y compris le « moment messianique de Marx » (Balibar, 2011, 243-265). Malgré la chute du mur, nous manquons encore de distance historique pour explorer la richesse, la complexité, les limites, les potentialités du marxisme et des marxismes. Avons-nous seulement les moyens intellectuels, culturels de lire les textes de Marx pour les comprendre ? Balibar s'inscrit dans ce contexte sans qu'il puisse y être réduit.

Dans le contexte français, Balibar pourrait-il faire partie de la philosophie « française », au sens, par exemple, de Pierre Macherey (2013), qui montre que faire de la philosophie c'est prendre partie autour de « la forme républicaine d'organisation de la vie collective » ? On mesure, combien ces deux mises en boîte successives (on pourrait en citer d'autres), portent avec elles un nombre incalculable de problèmes liées à l'histoire du marxisme, des révolutions (libérales, du mouvement ouvrier, féministe, anti-coloniales, etc.), de la République, en pointant un objet souterrain qui résiste à disparaître – celui de la révolution - tout en effaçant des questions sur la révolution que pose Balibar dans son œuvre.

On mesure aussi que son œuvre de passeur non seulement entre la France et les Etats-Unis, mais entre les « nords » et les « suds » de la planète y compris quand ils se passent dans les multiples marges de ces sociétés, Balibar est un formidable passeur entre pays, continents, milieux académiques et milieux de la citoyenneté, générations, multiples cercles de débats, traditions philosophiques visibles et invisibles. Cette multiplicité d'identités croisées, ce cosmopolitisme des savoirs et des pratiques implique un travail constant de traduction pour pouvoir situer ce qu'il dit, à qui, comment et par quelles voies il le dit en dégageant les enjeux philosophiques et politiques.

Ce fait nous oblige aussi à repérer les habitudes institutionnelles des relations internationales où la philosophie a été un produit colonial, et elle est aujourd'hui un produit (post)-colonial voire impérial, un capital, un savoir exportable (quels philosophes « français » circulent et desquels parle-t-on ou alors ne parle-t-on pas ?). Il nous oblige à redessiner la carte de circulation des œuvres philosophiques « françaises » dans le monde non seulement à partir des institutions mais depuis la circulation et la lecture souterraines des œuvres. Dans la réception foisonnante de l'œuvre de Balibar, il nous faut dégager une réception différenciée dans les rapports de pouvoir autour des frontières, des circuits universitaires et indépendants. Il faudrait aussi parler de l'articulation entre l'oral et l'écrit dans le travail philosophique. Il faudrait une recherche approfondie des modes, des conditions d'énonciation, de circulation, de réception, de ses travaux selon des époques précises, délimiter des questionnements spécifiques selon les moments et les endroits. Ces questions nous aident à repérer le travail sur la révolution qui traverse l'œuvre. Ils nous conduisent à revoir la question des frontières et de la violence et de la guerre en transformation. Ils nous montrent l'urgence d'un déplacement épistémologique, temporel, spatial, physique. On ne lit pas Balibar en 1970, aujourd'hui, en Amérique latine, en Turquie, en France, en Suisse de la même manière.

⁴ *Actuel Marx*, no. 54, 205.

LE COURAGE D'UN HEROS CIVIQUE

Pour le sens commun, le courage est une vertu du cœur. Pour Descartes (1953, art. 171) c'est une passion du corps proche de la générosité. F. Proust s'inspirant de Spinoza, l'associe à la résistance qui est « acte, conduite, geste ». Elle implique le passage de la colère au courage. « Avoir du courage, c'est ne jamais faiblir, tenir ferme sur la voie choisie et ne céder ni au doute ou à l'irrésolution ni à la peur ou la lâcheté qui font grandir imaginativement les difficultés pour mieux ensuite justifier nos abandons » (Proust, 1997, 56). C'est l'ardeur, l'énergie, l'endurance devant le danger, la souffrance. Il est associé à la capacité d'agir, l'héroïsme, l'intrépidité, l'audace (Petit Robert). Vertu des stoïciens, Achille, Hector. Pour Platon, c'est « la force de l'âme face aux dangers extérieurs et la patience dans les épreuves ». Dans la tradition occidentale, le courage est la seconde des quatre vertus cardinales (sagesse, courage, tempérance, justice)⁵. C'est la vertu des vertus pour affronter les dangers encourus auxquels se mesure l'homme, pas forcément à la mesure de son héroïsme qui ne le sauve pas du danger majeur : la mort. Pour Platon, la vertu est politique, elle est liée à la guerre (le *thumos* raisonné du guerrier). La guerre définit le pouvoir qui peut être raisonné, *thumologos*⁶. Après le XXe siècle, en ce début de XXIe siècle, après l'expérience de la guerre « totale » d'anéantissement, la politique et le « courage raisonné » subissent un double déplacement.

Pour Arendt, qui s'interroge, *Qu'est-ce que la politique ?* la politique ne peut plus être définie uniquement du côté de la domination en banalisant la guerre après l'expérience de la guerre « totale » (les tranchées, Dresde, Auschwitz, Hiroshima). Le pouvoir impliquant le risque de la liberté, le courage est la capacité d'agir en commun alors que nous sommes « sans testament ». Elle est le fait de héros ordinaires. De héros civiques. Le courage se déplace du héros guerrier, vers le héros ordinaire, qui a la capacité de pâtir et d'agir et de « penser ce que nous faisons »⁷ « en dehors de l'ordre » (Arendt, 1981, 95) tout en transformant radicalement la raison et non dans le fait de faire la guerre, qui pour la philosophie politique classique définit le courage. « Ne recommençons pas la guerre de Troie », écrit S. Weil (1989, 49). Après l'expérience, l'anéantissement, sa longue genèse, ses suites, le courage n'est plus *thumologos*, courage raisonné, parlé. Balibar, doit prendre en compte la violence extrême, le « malêtre » du citoyen-sujet, pour que soit opéré le passage du héros guerrier au héros civique. Le risque de guerre « totale » est abyssal, même si la guerre prend d'autres visages, ne se déroule plus sur les champs de bataille et les tranchées en ce début de XXIe siècle. Le courage implique de ne pas s'aveugler sur l'envers de l'action positive au sens d'Arendt, de ne pas céder à la violence extrême, à la mort de masse. La raison elle-même – la philosophie, la philosophie de la politique – est appelée à se transformer radicalement.

Balibar n'est pas un héritier du héros guerrier grec affrontant la mort, à qui est conféré un statut d'immortel chez les mortels. Après le XXe siècle, son courage n'est pas guerrier. Le nouveau visage du courage conjugue chez Balibar la ruse, la prudence, la lucidité et l'endurance, l'intégration de l'incertitude du non savoir, de la complexité dans le travail philosophique, le savoir. Dans son époque, un travail sur sa propre condition de mortalité, de finitude. On pourrait dire, selon la formule d'Arendt, qu'il est un héros ordinaire, un héros civique, une sorte de lanceur d'alerte lucide, incisif, sur les dangers de la pensée utilitariste, du dogmatisme, de la simplification, une des formes insidieuses de la violence, des affirmations péremptoires, les multiples dénis et banalisations de la violence⁸, sur l'exigence d'analyse du réel dérangeant pour lui faire face pas à pas et tenir une position ouverte dans des essais de synthèse dialectique successifs en élargissant le questionnement (on pense ici à ses deux petits livres sur Spinoza et Marx).

⁵ Lachès, 190d-193d ; Protagoras, 358b-359e.

⁶ « Cet étrange mixte du *thumos*, qui est un *thumologos*, « puissance à la fois calculée et incalculée, à la fois sauvage et calme, à la fois impatiente et patientes, à la fois irrépressible et retenue qui combat son ennemi et lui résiste sans l'anéantir ou l'exterminer » (Proust, 1997, 63-64).

⁷ Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Points-essais, 1995, 38.

⁸ Pensons à son texte sur la violence des intellectuels, à ses débats avec Alain Badiou.

A propos de l'articulation entre citoyenneté, apartheid, impérialisme guerrier, Balibar développe une critique de l'humanisme et de l'universalité de la modernité bourgeoise. Le citoyen-sujet revendiquant le « droit aux droits » ne peut exister sans son envers, qui le conteste, le défie. Il est installé dans un rapport social et son envers, qui prend la forme de « différences anthropologiques » assignant la normalité et l'identité comme conditions d'appartenance. La violence de la modernité bourgeoise est « extrême ». Un tel dédoublement du citoyen-sujet produit un « malêtre » constitutif de la soumission et de l'insurrection. On peut se demander si la structure psychique du « malêtre » décrit à propos du citoyen-sujet ne s'étend pas dans l'autre face de la violence de la modernité bourgeoise radicalisée des logiques de la différence accompagnant l'impérialisme guerrier. Dans son livre sur le citoyen-sujet (2011, 13), Balibar souligne qu'au XIXe siècle, « l'événement pas excellence est, soit la guerre, soit la révolution (ou plutôt leur combinaison) ». Quand l'impérialisme devient global, la guerre « totale », la violence « extrême » au XXe siècle et ses traces au XXIe siècle, il devient difficile de parler de « combinaison ». La violence et le « malêtre » prennent une autre dimension, un autre sens. Ils s'étendent, deviennent constitutifs de la structure, du système, du régime et du psychisme des citoyens-sujets devant l'horizon d'anéantissement. Au malêtre intraduisible quand il rencontre la violence extrême en soi et à l'extérieur, il faut alors trouver un autre mot, inventer un autre concept, trouver une autre logique dialectique. Redéfinir le travail philosophique et politique.

Certains traits que Balibar souligne dans ses lectures - les contradictions de Marx, les apories de Spinoza, les ambivalences de Descartes - nous renseignent sur le mouvement de pensée, les difficultés de méthode. Il critique par ailleurs une vision linéaire de l'histoire des idées, du temps et son choix d'un temps de « précédence », « d'après coup » en nous invitant à relire ainsi les textes philosophiques pour que de nouvelles questions puissent être formulées. Il parle des « intraduisibles », moments d'invention conceptuelle (Balibar, 2001, 21). Il ne prétend pas avoir trouvé la philosophie qui règle les interrogations fondamentales, dont celle de la vérité. Il nous montre que la recherche de la vérité conjugée à celle de la justice - de l'égalité - est constante, que la philosophie est praticable, qu'elle exige constance d'archiviste, ténacité, rigueur, ruse, prudence, décentration, capacité à s'arracher à un provincialisme, voire à un nationalisme ou même à un conformisme (post)-colonial et (post)-impérial étroit. En l'observant, on voit se dégager pas à pas le courage de penser, la tendance à accentuer les exigences, le souci de ne pas perdre le fil de la révolution pour la (re)penser inlassablement. La révolution reste une question vivante pour autant que la penser, en transformant le travail de penser, reste une pratique en chantier.

Si j'ai appris quelque chose de Balibar, c'est qu'il a bien identifié « l'inquiétude » (mot qu'il met entre parenthèse comme pour s'en distancer) du travail de penser sans assurance, toujours en train de recommencer. « Un auteur n'écrit jamais deux fois le même texte » (Balibar, 2001, 17). C'est aussi sa capacité à ajuster les exigences de la raison à la singularité historique des situations dont on imagine qu'il a trouvé la source dans l'œuvre de Spinoza (2013). C'est encore sa capacité à identifier, affronter le malêtre de la modernité capitaliste, l'incertitude et son choix constant de laisser ouverte la porte du non savoir sur la révolution quand est déliée l'évidence du lien imbriqué entre violence et révolution. En bref, je dirais que la lecture de ses textes montre à l'œuvre le souci d'articuler les problèmes, les complexifier, les traduire, inventer des dispositifs de conversion de la violence où la philosophie a une place particulière.

En synthèse, avoir le courage de tenir le fil de la révolution pour (re)penser les redoutables questions qu'elle pose aujourd'hui en ce début du XXIe siècle, préoccupation que l'on trouve dans ses travaux, c'est pour Balibar comme pour Arendt s'inspirant de Montesquieu avant lui dans un autre contexte et avec d'autres références, savoir que nos outils, nos catégories de la tradition sont anachroniques par rapport à la magnitude des questionnements hérités d'une rupture historique majeure (modernité capitaliste, XXe siècle). Nous sommes appelés à travailler dans le noir. En résumé, pour Balibar, c'est engager un travail de compréhension sur les dénis des dangers de la violence « extrême », un travail critique sur une position utilitariste de la violence, sans nier sa présence et en s'affrontant à ses formes extrêmes pour les convertir en anti-violence (Balibar 2011). Le mot lui-même « d'anti-violence » indique la recherche d'une dialectique encore tributaire d'un mode de penser appelé à se déplacer, à se réinventer, à problématiser *la position* par

l'intégration du lien entre capitalisme et la rupture du XXe siècle dans le travail philosophique. Il n'est pas étonnant que le courage puisse se décrire chez Balibar, par un mélange d'exigence de déplacement, de lucidité, de travail approfondi, d'endurance, de ruse et de prudence en aucun cas assimilable à la peur. Un tel dépassement/déplacement appelle une nouvelle définition de la politique, à une nouvelle théorie politique, un renouvellement de la praxis philosophique, notamment par un nouvel « internationalisme » du travail philosophique par le bas et qui soit élargi (thème, démarche, but).

CONCLUSION

Comment vivons-nous le présent et nous orientons-nous dans le futur de demande Appadurai (2013) ? Il s'invente dans l'inachevé, l'incomplétude, la complexité où se meut le « conatus d'émancipation » répond Balibar (2001, 6). Dans la violence extrême, le « malêtre » du citoyen-sujet, on découvre leur envers qui sont le nouveau visage du pouvoir où s'invente, se construit la révolution, écrit-il. Devant l'incertitude abyssale, où la mortalité n'est plus seulement individuelle mais devient le sort possible de l'ensemble des humains. Double tragédie : mortalité individuelle, mortalité de masse. Comment, dans un tel cadre nous orientons-nous, sauvegardons-nous la « capacité à aspirer » à la révolution ? Balibar dégage une nouvelle manière d'envisager la limite face à l'illimité de la violence : penser en terme de possibilité/impossibilité, ce qui a été abordé à Istanbul⁹. A partir de son travail, nous apprenons à dégager des difficultés (ambivalences, ambiguïtés, difficultés du travail intellectuel, citoyen aujourd'hui) de notre temps.

A la fin du XXe siècle, on assiste à un tournant à propos des intellectuels. Nous vivons dans un contexte où domine un « mouvement global de dé-radicalisation ». (Löwy, p. 214, *Actuel Marx* à propos de Traverso), voire d'intellectuels organiques des classes dirigeantes. Nous faisons l'expérience du poids d'un Etat hiérarchique, bureaucratique pesant sur la politique de la recherche en tension avec les logiques de dérégulation imposées par la globalisation de la formation et de la recherche universitaire. Hiérarchie et autoritarisme sont des mots-clés parlants. Mais nous voyons aussi émerger une génération de mouvements sociaux qui déplacent une nouvelles fois les interrogations sur la politique et la philosophie.

Le courage d'assumer le fait de « tenir le fil de la révolution » implique de prendre acte de l'invention de la « guerre totale » après une longue gestation, de rompre avec la tradition guerrière du pouvoir, de la politique et de la révolution sans dénier l'existence de la violence allant aux extrêmes, de mettre en cause le conformisme dominant, pour pouvoir imaginer à quelles radicalités nouvelles nous appelle la situation complexe, imprévisible du monde d'aujourd'hui, les envers de la violence et du citoyen-sujet et la confusion entre guerre et pouvoir. On imagine Balibar lisant L'Illiade et l'Odyssée, puis relisant l'Odyssée, puis relisant l'Illiade, après s'être plongé dans *Guerre et Paix* de Tolstoï. On constate qu'il lit Simone Weil lisant l'Illiade. Politique et guerre vont de pair. Le défi est de les distinguer, de les séparer (?) sans dénier leur existence en déplaçant notre regard sur la révolution, en réinventant la praxis philosophique « d'anti-violence ». Haine de la pensée et haine de la démocratie vont de pair. Complexifier alors la haine. La retourner, la convertir, la traduire. Complexité le travail de penser.

Pour Balibar, assumer la position de s'affronter au malêtre du citoyen-sujet de la modernité, à la violence « extrême » pour (re)penser le pouvoir, la révolution aujourd'hui, implique une position de déplacement du travail théorique, intégrant une radicale finitude individuelle et collective pour trouver une nouvelle articulation entre pouvoir, action, penser, guerre. Son apport est fondamental pour repenser le pouvoir, desessentialiser, désidéologiser la révolution en renouvelant le travail philosophique et politique. Sa position est une pratique du courage pour ruser avec la violence du Même en ne déniait pas son envers obscur, de construire pas à pas, provisoirement, une nouvelle théorie politique articulant le pouvoir, le savoir, l'objectif et le subjectif, incluant une interrogation radicalisée sur la place immanente des humains de passage sur la planète. En inventant, en tenant une position d'interrogation radicale, il tient en main, à sa manière, le fil de la révolution. Sa position théorique, épistémologique, d'éthique politique, philosophique

⁹ Voir les Actes du colloque d'Istanbul dans la revue *Rue Descartes* no. 85-86.

n'est pas facile à comprendre, à intégrer. Son courage, avec d'autres, est d'avoir pris acte d'une rupture, d'avoir délier la guerre et la révolution, en ne déniait pas la révolution, ni son radical déplacement, ni son imprévisibilité, ni ses nouvelles questions.

Eléments bibliographiques

- Appadurai, Arjan, *Condition de l'homme global*, Paris, Payot, 2013.
- Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Points-poche, 1995.
- ° *La vie de l'esprit. La pensée*, I, Paris, PUF, 1981, 95.
- ° *Essai sur la révolution*, Paris, Tel-Gallimard, 1963.
- ° « L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente », *Cahiers de philosophie*, no. 4, automne, 1987, 25-26.
- Badiou Alain, « L'hypothèse communiste », Paris, *Lignes*, 2008.
- Balibar Etienne, « Qu'est-ce qu'une frontière ? », Caloz-Tschopp Marie-Claire, Clévenot Axel, Tschopp Maria-Pia, *Asile – Violence – Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*, co-éd. Université de Genève, *Groupe de Genève, Violence et Droit d'asile en Europe*, Genève, 1994.
- ° *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.
- ° « Le moment messianique de Marx », *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, 243-265.
- ° « Les hommes, les armées, les peuples : Tolstoï et le sujet de la guerre », *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, p.295-315.
- ° *Violence et civilité. Waelle Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.
- ° *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2001.
- ° *La crainte des masses. Politique avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.
- ° *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.
- Caloz-Tschopp M.Cl., Veloso Bermedo T. (dir.), *Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet. Exilio, Apropiacion, Violencia* (vol. I, 460 p.), *Racismo/Sexismo, Esencializacion/naturalizacion, Consentimiento* (vol. II, 415 p.), Concepcion, Chili, ed. Escarapage, 2012b.
- ° Caloz-Tschopp Marie-Claire, « Globalization, development, resistance of utopian dreams to the *praxis* of dystopian utopia », in Bagchi Barnita, *The Politics of the Impossible*, ed. SAGE (Delhi, London, Thousand Oaks, chap. XII, 2012.
- ° *Colère, Courage et Création politique. La théorie politique en action*, Paris, l'Harmattan, 2011.
- ° « Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution au XXe siècle », in Stéfanie Prezioso, David Chevrolet (éds), *L'heure des brasiers. Violence et révolution au 20e siècle*, Lausanne, Ed. d'En Bas, 2011b, p. 77-99.
- Castoriadis C., *Quelle démocratie*, tome 1 et 2, Paris, éd. du Sandre, 2013.
- ° Tome 1: Recommencer la révolution, 1963, 155-163 ; Poste-face à « Recommencer la révolution, 1963, 1974, et lettre, 155-163 ; La praxis et les racines du projet révolutionnaire, 1965, 217-249.
- ° « Préface, in *Les carrefours du labyrinthe*, pp. 7-8, Seuil, Paris, 1978.
- ° *Thucydide, la force et le droit*, Paris, Seuil, 2011.
- Descartes, *Les Passions de l'âme*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1953, art. 171.
- George Suzanne, *Cette fois en finir avec la démocratie. Le rapport Lugano II*, Paris, éd. du Seuil, 2012.
- Guillaumin Colette, « Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées », in *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté femmes, 1992, p. 239.
- Felli Romain, « No limits ? », *Le Courrier*, 28.11.2013.
- Mbembe Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.
- ° *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013 (2010).
- Nigam Aditya, « Marxisme, modernité et politique d'émancipation en Inde », *Actuel Marx*, no. 54, 2013, 185-199.
- Narissetti Innaiah (ed.), *M.N. Roy : Radical Humanist. Selected Writings*, N.Y.-, Prometheus Books, 2004.
- Nigam Aditya, *After Utopie : Modernity, Socialism, and the Postcolony*, New Dehli, Anmal, 2010.
- Ogilvie Bertrand, *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*, Paris, l'Harmattan, 2012.
- Prashad Vijay, *Las naciones pobres. Una posible historia global del Sur*, Peninsula, Barcelona, 2013.
- Proust François, *De la résistance*, Paris, Cerf, 1997.

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

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

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

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