

Champs*Politiques*
&contreChamps

Petar BOJANIĆ et
Guillaume SIBERTIN-BLANC (dir.)

De la terreur à l'extrême-violence

EuroPhilosophie
Institut za filozofiju i društvenu teoriju



Le présent ouvrage est édité par EuroPhilosophie
et par l'Institut za filozofiju i društvenu teoriju de Belgrade

Collection Champs&contreChamps
dirigée par
Livio Boni et Guillaume Sibertin-Blanc

Petar Bojanić et Guillaume Sibertin-Blanc (dir.), *De la terreur à
l'extrême violence*, Toulouse, Editions EuroPhilosophie, Belgrade,
Institut de Philosophie et de Théorie Sociale,
coll. Champs&contreChamps, 2014.

© Toulouse 2014, Editions EuroPhilosophie
5 Allées Antonio Machado, 31058 Toulouse
Site : www.books.openedition.org

ISBN 978-86-82417-63-7

Illustration de couverture : Installation de Yannis Gaïtis

© Loretta Gaïtis

**DE LA TERREUR
À L'EXTRÊME-VIOLENCE**

sous la direction de
Petar Bojanić et Guillaume Sibertin-Blanc

CHAMPS&contreCHAMPS
EuroPhilosophie / Institut de Philosophie et
de Théorie Sociale

AVANT-PROPOS

« La violence, dans l'unification de son signifiant et dans la distribution de ses manifestations, dans la communication de ses mécanismes ou la différenciation de ses effets, demeure au centre des préoccupations de la pensée politique. La philosophie politique moderne l'a posée comme l'état premier à partir duquel, et face auquel devaient être déterminées les conditions de la vie collective sous une institution civile ; la violence devenait un moment paradoxalement constitutif, toujours déjà présumé comme cela même qu'il fallait refouler, tenir à distance, ou civiliser, pour rendre possible son autre, État, Société, ou Liberté. La philosophie contemporaine ne cesse d'être convoquée par des situations et des conjonctures qui nous obligent à réinterroger les significations politiques de la violence à partir de ses seuils "impolitiques", et à réexaminer les partages topiques que l'on supposait permettre de fixer des bornes à la violence en différenciant les économies, ou de garantir sa consistance politique en dialectisant les oppositions des contre-violences, et les transformations institutionnelles et subjectives correspondantes : les partages du privé et du public, du physique et du symbolique, du social et de l'étatique, du droit et de la police, du national et de l'international, du religieux et du laïc, etc.

En revenant aussi bien sur les textes de nos différentes traditions philosophiques que sur les conjonctures passées et présente qui en convoquent le réexamen critique, ce sont ces zones impolitiques, d'indiscernabilité ou d'indécidabilité, que nous proposons de soumettre à nouveau à la réflexion collective, lorsque l'institution de la violence (sa codification, sa symbolisation, sa régulation) se heurte à de l'in-instituable, ou lorsque la politisation de la violence bascule dans son contraire et tend à "libérer" une violence intraitable. »

C'est sous ces lignes d'appel qu'ont été prononcées les communications, dont on trouvera ici rassemblés les textes, lors du

colloque international « De la terreur à l'extrême violence » réalisé du 8 au 10 décembre 2011 à l'Institut de Philosophie et de Théorie Sociale de Belgrade, avec le soutien du Centre d'Éthique, de Droit et de Philosophie Appliquée, de l'association EuroPhilosophie et de l'Institut Français de Serbie. Il s'agissait dans l'esprit de ses organisateurs de réactiver, à quelque quinze années de distance, les questionnements ouverts par le colloque « Violence politique » qui s'était déroulé en 1994 à Cerisy-La-Salle¹. La conjoncture sur les continents européen et africain en provoquait inévitablement l'urgence, mais les reliait aussi à un ensemble de problèmes coextensifs à l'histoire moderne, à ses formes politiques et économiques, aux oppressions et aux luttes auxquelles elles donnent lieu, et aux instruments théoriques forgés pour en penser les dynamiques. Le fait que la conjoncture présente – différente à beaucoup d'égards, la même à bien d'autres – fasse insister la question de la violence impolitisable, ou de ses limites intensives par définition impossibles à « maîtriser » théoriquement, mais tout aussi impossibles à contourner dans les structures et les expériences collectives de notre temps, suffisait à justifier que nous y revenions, en confrontant nos manières de recevoir et de faire travailler, au croisement de la philosophie politique, de l'histoire, de la sociologie critique ou de l'anthropologie du monde contemporain, les hypothèses d'Étienne Balibar sur « l'extrême violence ».

¹ Les actes en ont été publiés par Bertrand Ogilvie et Étienne Balibar dans la revue *Lignes*, n° 25, mai 1995.

De la terreur à l'extrême-violence

Le passage de la terreur à l'extrême-violence est un processus complexe qui s'inscrit dans une logique de radicalisation. Cette radicalisation est alimentée par des facteurs sociaux, politiques et culturels. Elle conduit à une déshumanisation des victimes et à une perte de toute limite morale. L'extrême-violence est le résultat ultime de cette radicalisation, où la violence devient un acte de foi et un moyen de purification.

La terreur, en tant que telle, vise à instaurer un climat de peur et de crainte. Elle est souvent utilisée comme un outil de contrôle social et de répression. Cependant, lorsque la terreur est prolongée et intensifiée, elle peut mener à l'extrême-violence. Cette violence est caractérisée par une absence de pitié et de compassion, et par une volonté de détruire tout ce qui est perçu comme un obstacle à l'objectif poursuivi.

Le processus de radicalisation est souvent alimenté par des discours idéologiques qui promettent un monde meilleur à travers la violence. Ces discours sont souvent basés sur des croyances religieuses ou politiques extrêmes. Ils encouragent les individus à se dévouer à une cause supérieure, même au prix de leur vie. Cette radicalisation est souvent facilitée par des groupes ou des organisations qui offrent un cadre de référence et un soutien à leurs membres.

En conclusion, le passage de la terreur à l'extrême-violence est un processus qui s'inscrit dans une logique de radicalisation. Cette radicalisation est alimentée par des facteurs sociaux, politiques et culturels. Elle conduit à une déshumanisation des victimes et à une perte de toute limite morale. L'extrême-violence est le résultat ultime de cette radicalisation, où la violence devient un acte de foi et un moyen de purification.

NAISSANCE D'UN MONDE SANS MAÎTRE ?

APRÈS L'EMPIRE, LES MARCHÉS

ÉTIENNE BALIBAR

- I -

Dix ans après les attentats du 11 septembre 2001 et le cours nouveau qu'ils ont précipité, c'est comme si nous vivions dans un nouveau monde¹. Quelque chose d'irréversible a eu lieu : mais quoi, exactement ? Un événement imprévisible a déroulé ses conséquences, révélant des « logiques » et des « structures » dont nous n'avions aucune conscience, nous obligeant à penser autrement l'histoire dont nous sommes les acteurs. Et pourtant, comme l'avouent les meilleurs observateurs, la situation dans laquelle nous nous trouvons est en un sens plus énigmatique et plus imprévisible encore. C'est en ce sens large qu'elle peut être nommée « crise », et pas seulement en raison des fluctuations de la conjoncture économique, qui pourtant lui appartiennent organiquement. Peut-être une des raisons de notre perplexité vient-elle de ce que le sens même

¹ La première partie de cet essai a paru dans *Libération* (n° spécial « 11 septembre » du 8 septembre 2011). L'ensemble a été complété et corrigé pour servir de Conférence inaugurale au colloque international « De la terreur à l'extrême violence », 8 au 10 décembre 2011, Institut de Philosophie et de Théorie Sociale, Belgrade, prononcée le Jeudi 8 décembre 2011 à 18 heures dans la grande salle de la Bibliothèque nationale de Serbie.

de l'événement ne se manifeste qu'après coup. Derechef, il nous faut interroger ses causes, ses effets, sa valeur de symptôme.

Nous ne pouvons poser ces questions que d'une place déterminée : en l'occurrence « l'Europe », si tant est que ce nom couvre une réalité, une subjectivité uniques. Ce qui est sûr, c'est que l'Europe n'est pas simplement *en dehors* de l'Amérique. Mais les miroirs qu'elle lui tend ont leur propre courbure. D'Égypte, ou de Chine, ou du Chili (où l'on se souvient encore d'un autre 11 septembre, celui de 1973), ce sont d'autres profils qui surgiraient. N'oublions donc pas qui nous sommes, en même temps que nous recherchons le maximum d'universalité pour formuler ce qui, maintenant, importe : quelle « morale » tirer de dix ans d'affrontement entre « l'hyperpuissance » issue de la fin de la Guerre Froide et le plus agressif des terrorismes postmodernes, « déterritorialisés » (alors que son créateur, Oussama Bin Laden, vient d'être abattu dans l'indifférence générale, ou du moins sans que personne y voie un nouvel événement décisif) ? Quelles conséquences la réaction américaine (le *contre-terrorisme*, dans tous les sens du terme) aura-t-elle entraînées pour les distributions de la puissance ? Quelle transition vers une nouvelle configuration du monde (un nouveau *Nomos de la terre*, dirait-on en termes schmittiens) aura-t-elle à la fois révélée et accélérée, ou infléchie ? Et s'il est vrai que cette nouvelle configuration traduit un « déclin » de l'hégémonie américaine (bien que lent, inégal selon ses composantes), est-ce qu'un tel déclin préfigure l'ascension d'une ou plusieurs nouvelles « puissances globales », et lesquelles ? Ou bien ce qu'il faut envisager est-il la cristallisation d'un nouveau type de domination, essentiellement post-étatique, correspondant en partie à ce que Negri et Hardt avaient appelé « empire », et dont la réalité concrète coïnciderait avec l'universalité du marché et de sa gouvernance, dont tous les États ne sont que les instruments ? On voit que, du point de vue philosophique, ce qui est en jeu n'est rien de moins qu'une remise en question de la souveraineté, et du rapport qu'elle entretient avec la mondialité ou la mondialisation.

Mais reprenons du début. La sauvagerie de l'attaque du 11 septembre a stupéfait les Américains (des États-Unis). Non seulement en raison de sa violence propre (quantitativement moindre que d'autres, mais symboliquement dévastatrice), mais parce qu'elle les cueillait dans l'illusion presque généralisée d'une « fin de l'histoire » : ce qui voulait dire à la fois l'instauration virtuelle à l'échelle planétaire de la « démocratie libérale », sans adversaire depuis l'effondrement du système soviétique, et la substitution des logiques économiques aux affrontements politico-militaires. Il est désormais admis que l'administration américaine de l'époque (Bush), dominée par les néo-conservateurs, ne s'est aucunement préoccupée d'interpréter l'agression du 11 septembre comme symptôme (même déformé) des résistances à son hégémonie, moins encore d'y lire un contrecoup pervers des moyens dont les États-Unis s'étaient servis pour « gagner » la guerre froide (en particulier l'instrumentalisation de l'islamisme international en Afghanistan). En revanche, pour des raisons qui alliaient l'idéologie d'une partie de sa classe dirigeante (obscurément consciente de la montée des concurrents, et persuadée qu'une victoire militaire lui permettrait de rétablir sa situation d'un seul coup) avec la perception réaliste de l'importance stratégique du Moyen Orient et de son pétrole, elle a voulu *saisir l'occasion* de créer une « situation d'exception », dans laquelle les États et les peuples (voire les simples individus) du monde entier se trouveraient contraints de se répartir entre « amis » et « ennemis ». Et ce qu'on voit aujourd'hui, c'est que cette prétention de souveraineté universelle – peut-être sans précédent, ce qui est aussi un symptôme des effets de la mondialisation – a complètement échoué. De sorte que, la crise financière aidant, les États-Unis se retrouvent *plus affaiblis* sur la scène géopolitique mondiale qu'ils ne l'auraient sans doute été en vertu des seules tendances « systémiques » – avec des effets moraux et politiques intérieurs et extérieurs qui sont dramatiques. Le changement d'orientation de l'administration (Obama remplaçant Bush) visiblement ne suffit pas à redresser la barre.

Un tel désastre n'était-il pas prévisible ? Pour un Kissinger ou un Brzezinski, peut-être, mais pour un Rumsfeld, un Wolfowitz ou un Cheney, qui illustrent jusqu'à la caricature un certain « délire de la rationalité », engendré par *un des aspects* de la culture américaine. Mais laissant la psychologie de côté, et tenant pour acquises les explications marxistes ou néo-marxistes du *War on Terror*, soit en tant que stratégie de retardement du déclin dans le système-monde capitaliste, soit en tant que moyen d'accélérer la mise en place d'une police mondiale des dissidences et des violences « subalternes », adaptée aux besoins du néo-libéralisme, je voudrais encore insister sur une autre dimension, proprement *théocratique*, de la réaction américaine aux attentats. Ce qui implique aussi qu'il y ait eu entre l'ambition d'Al Qaeda et celle de la Maison Blanche comme un phénomène mimétique de défi et de surenchère (et donc, en un sens, de *reconnaissance*). Cette dimension n'est pas la moins surprenante, compte tenu de l'énorme disproportion des forces réelles entre les deux adversaires. Ou plutôt, puisque toute reconnaissance (ainsi que l'avait expliqué Althusser) n'est que l'effet d'une *méconnaissance* encore plus profonde, elle nous « dit » quelque chose, obscurément, de l'inadéquation des instruments intellectuels dont chacun disposait pour percevoir la nature de l'autre dans son référentiel propre (et du même coup elle nous questionne quant à nos propres lunettes interprétatives). Je pense qu'elle ne se confond ni avec le fond messianique du nationalisme américain, qui d'ailleurs ne lui appartient pas en propre (c'est-à-dire la conviction, périodiquement réaffirmée et officialisée, de la *Manifest Destiny*, qui charge les États-Unis d'éclairer le monde et de le libérer, fût-ce par la force), ni avec l'influence variable (aujourd'hui en hausse) des courants fondamentalistes religieux dans la société et la politique américaines (même si, bien entendu, cette influence joue à plein dans le déni de réalité et l'obsession de discipliner la nation américaine elle-même). Mais elle se voit en toute clarté dans ce qui, doublant les calculs stratégiques, a caractérisé au premier chef les intentions de la guerre d'Irak (et dont il est si difficile aujourd'hui aux États-Unis de s'extraire) : ce qu'on a appelé le nouvel « unilatéralisme ». En réalité

il s'agissait bel et bien de faire reconnaître une transcendance par rapport à l'ordre politique « commun », de se situer non seulement *au-dessus des autres nations*¹, mais même *au-dessus de ce qui*, théoriquement, « gouverne » les nations : les règles du droit international, et par conséquent l'autorité des organisations chargées de le faire respecter, au premier chef les Nations-Unies. Réduire l'ONU à une fonction subalterne était l'objectif oblique, mais fondamental, de l'invasion de l'Irak, Colin Powell dût-il y perdre son honneur de militaire et de diplomate. Tout ceci, en vue du « bien », naturellement, mais débouchant sur cette sorte de *jihad inversé* que fut (et demeure ?), à bien des égards, le *War on Terror*.

L'élection d'Obama en 2008² a montré que les Américains, dans leur majorité, avaient compris au moins en partie quelle impasse, grosse de catastrophes, représentait cette politique imaginaire (qui se paye très cher matériellement, et qui a coûté encore plus cher, humainement, à ceux qu'elle a visés : pour commencer, le peuple irakien). Mais ce qui s'est passé depuis illustre deux choses : il est certes possible d'interrompre une aventure autodestructrice (ou comme disait Derrida, « auto-immunitaire ») ; mais il se peut aussi que cette interruption intervienne *trop tard* pour que les conséquences de l'événement soient intégralement réversibles. Obama et son équipe ont tenté d'en revenir à une certaine combinaison traditionnelle (qu'on peut dire « rooseveltienne ») de politique sociale et de « leadership » international, en l'adaptant aux nouveaux rapports de forces dans le monde de l'après-Guerre Froide. Ils ne sont en rien comparables moralement et politiquement à leurs prédécesseurs. Il n'empêche que, dans toute une série de domaines interdépendants – qu'il s'agisse de la poursuite des guerres engagées, donc du niveau des dépenses militaires, ou des modèles de « régulation » du capitalisme financier – ils s'avèrent incapables de

¹ Ce qui est une tradition : les États-Unis n'ont jamais pensé que les règles qu'ils cherchaient à imposer à d'autres, par exemple en matière de contrôle des armements, dussent s'appliquer à eux-mêmes.

² Suivie de sa réélection en 2012, qui ne modifie pas, me semble-t-il, l'essentiel de ce diagnostic [note de 2013].

renverser le cours de la politique Bush et d'en effacer les traces (ce qui impliquerait aussi, il est vrai, de remettre en cause une longue série d'orientations prises auparavant, dont Bush n'avait fait que précipiter les conclusions). Les observateurs politiques les plus modérés, aux États-Unis même, en ont conclu qu'Obama est désormais un président *impuissant* à impulser une politique autonome, quelles que soient ses intentions ou ses qualités personnelles. C'est ici, bien entendu, que « la crise » vient tout surdéterminer : mais la crise elle-même, pour une part, est impossible à maîtriser parce que les dix dernières années ont ruiné l'autorité politique internationale des États-Unis, et fait exploser leur endettement.

La question se pose alors : le monde dans lequel nous sommes entrés, dix ans après le 11 septembre, est-il un monde « sans souverain », c'est-à-dire à la fois sans maître (serait-il transitoire), sans orientation (serait-elle négative), sans autorité (serait-elle contestable) ? Tout dépend du sens que l'on donne à ce terme de « souveraineté », ou plus exactement tout dépend de la façon dont on analyse l'interaction des rapports de puissance (économique, mais aussi militaire, culturelle) et des rapports symboliques (qui se cristallisent depuis des siècles dans la représentation de la souveraineté). Aucune des deux dimensions, bien entendu, ne peut exister indépendamment de l'autre : pour prétendre à la souveraineté, il faut exercer la puissance, et pour prétendre à la souveraineté universelle, il faut disposer d'une *surpuissance*. Mais inversement la puissance de dominer s'enracine, intérieurement et extérieurement, dans la représentation de la souveraineté. Or je crois que celle-ci, au terme de ses dernières vicissitudes, est destinée à *décliner* elle aussi, bien que non peut-être sans violentes réactions de « défense » : que ce soit au niveau local, celui des nationalismes, ou au niveau global, celui du *nomos* de la terre. Les États-Unis, en réalité, si hégémonique que fût leur position dans le « système-monde », n'ont jamais exercé qu'une *quasi-souveraineté*, dont n'approcheront aucun des candidats à leur succession dans la position de puissance économiquement (voire militairement) dominante, en particulier la Chine. Mais d'autre

part le marché (ou plus exactement le marché financier global – dont les « jugements » font aujourd'hui découvrir leur impuissance à tous les États du monde, y compris les États-Unis et a fortiori les États européens) ne représente qu'une *pseudo-souveraineté* : à la fois parce que ses « décisions » ne sont jamais que la résultante des rapports de forces entre différents types d'acteurs institutionnels (dont les États eux-mêmes, mais aussi les banques, les spéculateurs, les consommateurs pris en masse) qui ne forment pas un « sujet », et parce que ses fluctuations, contrairement au discours du libéralisme, ne sont en tant que telles susceptibles d'aucune régulation autonome. Le roi est donc nu, ou plutôt il n'y a plus de roi. C'est aussi cela qu'au prix de violentes convulsions, dont nous ne sommes pas sortis, auront démontré les dix années écoulées depuis l'effondrement des *Twin Towers* de Manhattan.

- II -

La souveraineté est évidemment une notion contradictoire : mais c'est aussi une notion vivant de ses propres contradictions, qui lui confèrent en permanence un caractère antinomique. Je voudrais maintenant essayer de commencer à justifier la thèse d'une « fin de la souveraineté » : non pas *telle ou telle* souveraineté, mais la souveraineté *comme telle*, ce qui ne veut dire ni qu'elle ne se survivra pas très longtemps comme un fantôme, ou comme un « effet » idéologique, j'y reviens dans un instant, ni que sa dissolution conduise en quoi que ce soit à un monde « meilleur » que celui dont elle organisait les rapports de pouvoir sur un plan symbolique. Pour cela je commence par rappeler quelques caractéristiques « antinomiques » de la souveraineté *étatique* moderne (qui nous fournit le modèle d'après lequel nous en étudions les vicissitudes), puis je me retourne vers la « pseudo-souveraineté » du marché.

Il me semble qu'on peut regrouper les caractéristiques antinomiques de la souveraineté classique sous trois chefs

principaux, étroitement interdépendants, qui concernent respectivement son universalité, son fondement « populaire », et son rapport à la guerre, en utilisant une tradition de philosophie politique qui, malgré les différences de contexte et d'orientation, court de Bodin à Schmitt. Le premier point notable, c'est le fait qu'une souveraineté étatique – portée par un État déterminé qui en constitue le centre – n'en comporte pas moins une prétention à l'absolu qui dépasse toujours ses propres limites, territoriales ou constitutionnelles. En quelque sorte, elle doit pour se soutenir apparaître comme « plus grande que soi ». Historiquement (à l'époque moderne) cela veut dire qu'elle ne peut être vraiment soutenue que par des États qui sont aussi des « empires » (souvent des empires coloniaux ou territoriaux, mais pas exclusivement) – ou alors revendiquée *contre des empires*, au titre d'une « indépendance » par rapport à eux, ce qui veut dire que la puissance qu'elle concentre est au moins momentanément égale à celle d'un empire. Suivant les modalités et le degré de puissance de cet impérialisme (ou anti-impérialisme), elle apparaît donc comme plus ou moins « réelle ». Mais ces modalités sont extrêmement variées. Nous venons de voir que les États-Unis ont fondé sur l'histoire de leur hégémonie et les modalités de son renforcement au XX^e siècle (une certaine combinaison de puissance militaire, de supériorité économique et de *soft power*) une prétention de souveraineté universelle qui s'est effondrée après le 11 septembre 2011. De son côté l'Union Européenne (héritière en particulier des *empires coloniaux* de ses nations constitutives) a cherché dans la forme d'une hégémonie continentale ou régionale le *substitut d'un empire* garantissant une souveraineté commune ou partagée dont il n'est pas certain que, faute de base étatique capable de tenir en respect les « exigences » des marchés financiers, elle puisse aller au-delà d'une virtualité. On est probablement en train d'observer le déclin des prétentions impériales des États (mais il reste à observer ce qu'il en sera des puissances « émergentes » du XXI^e siècle, en particulier la

Chine qui a elle-même une très longue tradition nationale et impériale)¹.

Plus décisive et plus complexe est la question du fondement populaire de la souveraineté. En un autre lieu, j'avais qualifié de « saut périlleux » pour la représentation de la souveraineté l'émergence des États-nations, dont la légitimité (depuis les « révolutions bourgeoises ») provient de l'*auto-détermination* des peuples historiques, puisqu'elle fait descendre la source de la souveraineté d'un point transcendant, situé au-dessus de la communauté des sujets, au sein de la communauté elle-même, donnant symboliquement à la souveraineté les caractéristiques d'une puissance immanente au peuple lui-même, ou d'un pouvoir constituant, dont l'État n'est que l'expression ou l'incarnation². Cette transformation joue un rôle fondamental (qui ne relève pas simplement de la *fiction*) dans la capacité de l'État à surmonter les limitations que lui imposent, soit les conflits idéologiques au sein de la société, soit la nécessité économique de rassembler les ressources financières nécessaires au développement de sa puissance militaire ou administrative. Mais d'un autre côté elle comporte en permanence un risque de délégitimation des pouvoirs établis ou de subversion des formes de gouvernement. D'un côté en effet l'État qui se présente comme représentant du peuple souverain peut mettre fin aux guerres de religion, instituer une religion d'État, ou plus généralement une

¹ À la relecture, je compliquerai cette formulation, ce qui veut dire aussi que je la placerai en attente d'une refonte : la « forme empire » dont les variantes sont nombreuses, comporte néanmoins toujours une dimension de « colonisation intérieure » autant qu'extérieure, ce qui veut dire qu'elle travaille à la réduction du pluralisme communautaire (dont fait partie la diversité ethnique, religieuse, etc.) par assujettissement ou refoulement et non par reconnaissance égalitaire. En ce sens on peut soutenir effectivement qu'il y a toujours de l'impérialisme, au sens large, dans le nationalisme, même lorsqu'il se constitue contre une domination impériale qu'il rejette.

² É. Balibar, « Prolégomènes à la souveraineté », dans *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001.

forme de religion civile fondée sur la tolérance (qu'on peut appeler « laïcité » dans la tradition française) qui lui permet de s'élever lui-même au-dessus des luttes de partis fondées sur les croyances (du moins les croyances religieuses traditionnelles). Et il peut *légitimer l'impôt* comme une « contribution » directe ou indirecte des citoyens à leur propre sécurité, leur propre éducation, leur propre administration, comme autant de « services publics » dont lui-même n'est que l'organisateur central et l'intermédiaire. Mais de l'autre côté, au lieu que sa légitimité soit mesurée au regard d'une instance idéale comme la volonté divine, elle est désormais mesurée en permanence (au moins potentiellement) à la façon dont il s'acquitte de sa fonction de représentation des intérêts collectifs. L'État souverain demeure donc exposé en permanence à l'insurrection du « pouvoir constituant » (dont certaines constitutions révolutionnaires vont jusqu'à faire un « droit à l'insurrection »). Cette possibilité entre en contradiction avec la prétention de la puissance étatique d'être *lui-même* le pouvoir suprême, ou d'exprimer l'unité et la volonté générale du peuple (*Ich, der Staat, bin das Volk*, lui fera dire allégoriquement Nietzsche¹). La contradiction est généralement résolue par le fait que l'État, à peine reconnue sa capacité de représenter le peuple, « décompose » celui-ci en un corps social fait de multiples classes ou subdivisions, et au bout du compte en individus qui deviennent les « sujets » de son administration (non pas, par conséquent, une « multitude » pré-étatique indifférenciée ou insaisissable, mais au contraire un système d'identification et d'interpellation des individus d'après leurs fonctions et leurs appartenances sociales). Disons, dans la terminologie de Rousseau, que le souverain a pour « sujets » ses propres membres, mais c'est à l'État d'en assurer la reconnaissance et l'assujettissement *en leur propre nom*. Ce point s'avèrera très important quand nous nous demanderons, dans un instant, si l'on retrouve une telle capacité « double », à la fois de *représentation du tout* et d'*interpellation des*

¹ « Moi l'État, je suis le Peuple », dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Première partie, chapitre 22 (« La nouvelle idole »).

individus, donc un tel processus de légitimation, lorsque le pouvoir hégémonique passe de l'État aux marchés et à la finance globale.

Enfin la troisième caractéristique (combinant les effets des deux précédentes) d'une souveraineté étatique nationale, qui exprime elle aussi une « contradiction », c'est le fait que les souverainetés sont toujours inscrites dans une *concurrence* des souverainetés, entre plusieurs unités politiques, plusieurs États dont les prétentions et la puissance se limitent mutuellement. Cette concurrence limite les prétentions impériales des États, mais elle ne les abolit pas, puisque dans la configuration classique décrite par Schmitt sous le nom de *Ius publicum Europaeum* et connue aussi sous le nom d'« ordre westphalien », les États sont des métropoles impériales engagées dans un « partage du monde » instable, constamment remis en question. En même temps elle est intensifiée par le fait que les États souverains sont des « nations », se présentent comme les représentants des peuples les uns en face des autres, dans la paix ou dans la guerre. Mais c'est surtout dans la guerre, lorsque celle-ci devient tendanciellement une « guerre totale », comme ce fut le cas au XX^e siècle, donc lorsqu'elle confère à l'antagonisme une modalité d'extrême violence, que cette représentation peut se présenter comme une fusion de l'État et de la nation, ou une véritable incarnation de la nation dans l'État. Répétons-le, toutes ces caractéristiques contradictoires, grosses d'évolutions et de conflits, ne *détruisent* pas la souveraineté, elles en forment plutôt le contenu historique concret, au croisement du droit, de la puissance (économique, militaire) et de la projection imaginaire.

Que pouvons-nous en tirer pour analyser une situation dans laquelle, en apparence au moins, les États (y compris les plus puissants d'entre eux) voient les marques de la souveraineté leur échapper au profit d'une instance anonyme et en partie occulte, qu'on peut appeler le *Global Financial Market* (GFM) ? Je développerai essentiellement la thèse suivante : le *Global Financial Market* vient en effet occuper *dans la représentation* (et dans la conscience, pour ne pas dire dans l'obsession, des citoyens des différents États, ou de l'espace « transnational » qui s'étend entre eux

et acquiert une consistance de plus en plus grande) une place qui est homologue à la souveraineté, mais qui *ne peut* exactement coïncider avec elle (ou n'en reprend les fonctions que de façon *négative*, parce qu'elle en *prive* de fait les « souverains » politiques). Cela tient essentiellement à ce que le GFM reprend à son compte le « surplus de puissance » qui double les États d'une dimension impériale, tout en soumettant à ses propres normes les rapports entre les États (la souveraineté « extérieure ») et même les rapports entre les États et leurs peuples ou populations (la souveraineté « intérieure »). Dans cet accaparement il manque cependant la dimension proprement politique, aussi bien au sens représentatif qu'au sens du conflit social constitutif – du moins aussi longtemps que les résistances ou les transgressions du nouvel ordre mondial ne se cristallisent pas en actions collectives susceptibles d'affecter ou de transformer ses lois de fonctionnement. Mais d'un autre côté, si de telles actions se cristallisaient (par exemple à partir des mouvements d'opinion « anti- » ou « alter-mondialisateurs » qui se font jour ici ou là, ou encore d'une réaction de défense des États eux-mêmes sous une forme « post-souveraine », ou du développement de contradictions économiques inhérentes à la mondialisation financière, ou de tout cela à la fois), alors c'est la figure même de l'hégémonie du GFM qui deviendrait méconnaissable. C'est pourquoi j'ai parlé de *pseudo-souveraineté* plutôt que de souveraineté.

Mais il faut d'abord donner une précision de terminologie. Bien qu'il procède historiquement et morphologiquement de leur développement, ce que j'appelle ici (avec d'autres) le GFM n'est réductible ni au « marché » (en tant que forme de circulation des marchandises, des capitaux, de la force de travail), ni à la « monnaie » (en tant que réalisation politique de l'équivalent général instituée par les États, ou certains d'entre eux, dont elle constitue précisément l'une des « marques de souveraineté » principales), ni même au « capitalisme financier ». Sauf si l'on précise que celui-ci a désormais pris tendanciellement le contrôle de l'ensemble des opérations industrielles (et plus généralement « productives » ou « utiles »), pour leur imposer une loi d'accumulation qui n'est plus

celle du « taux moyen de profit » augmenté d'un intérêt ou d'une rente, mais celle du transfert spéculatif des placements ou investissements en fonction du « profit maximal instantané »¹. Le propre du GFM, c'est d'abord de « liquéfier » au maximum les titres de propriété (en utilisant pour cela les techniques de communication interconnectant les différents marchés et les techniques financières permettant de « dériver » des produits immédiatement négociables des placements à long terme), ce qui entraîne la possibilité d'investir ou de désinvestir des capitaux dans un temps minimal, en se libérant des contraintes d'immobilisation imposées par les machines, par la qualification de la main d'œuvre, par le besoin d'accéder à des marchés « protégés », etc., pour aller aux placements où les taux de profit sont momentanément les plus hauts : essentiellement les spéculations sur les produits financiers eux-mêmes, dans ce que certains économistes (Orléan et Aglietta) appellent *l'auto-référentialité*, mais aussi les nouvelles technologies, ou les « terres vierges » de l'agriculture, des matières premières, de la « protection » de l'environnement. C'est ensuite d'*organiser le capitalisme* à partir des possibilités nouvelles qu'offre la liquidité et donc la généralisation du crédit : possibilités de transférer les capitaux d'une branche économique à une autre ou d'un territoire à un autre, en « fusionnant » les activités des différents types de banques, celles des « fonds de placement » qui drainent l'épargne des individus ou des collectivités, et celles des « holdings » financiers propriétaires des entreprises : ce que Marx avait appelé par anticipation un « communisme du capital » (ou « dans les limites du capitalisme ») dont la conséquence est, paradoxalement, non pas une efficacité productive accrue, mais une instabilité croissante de l'économie, à la merci des bulles spéculatives.

¹ Je suis ici en partie au moins les indications de Maurizio Lazzarato (*La Fabrique de l'homme endetté*, Editions Amsterdam, 2011) ainsi que de Frédéric Lordon (*Jusqu'à quand ? Pour en finir avec les crises financières*, Paris, Editions Liber, 2008) et d'André Orléan (*L'Empire de la valeur. Refonder l'économie*, Paris, Le Seuil, 2011).

Enfin et surtout, le propre du GFM, c'est d'incorporer le fonctionnement de l'État à leur circuit spéculatif par l'intermédiaire de ses propres fonctions monétaires et budgétaires. De telle sorte que l'État n'est plus le « régulateur » des opérations financières directement par l'intermédiaire d'une législation qui impose des limites à la circulation des capitaux, ou indirectement par la gestion de l'émission monétaire et la fixation des taux d'intérêts. Il devient lui-même l'une des sources et l'un des « moments » décisifs de l'accumulation des capitaux. La crise actuelle, d'abord aux États-Unis, puis dans la zone euro, a mis en évidence le rôle déterminant joué à cet égard par *l'endettement structurel des États*, dont les ressources quotidiennes sont désormais entièrement dépendantes des possibilités d'emprunt sur les marchés, donc de la façon dont ceux-ci, à travers leurs « agences de notations », évaluent la solvabilité des trésors publics et estiment le rapport entre le risque et la rentabilité des prêts qui leur sont consentis par des opérateurs privés, comme ils le feraient pour n'importe quelle entreprise de taille « globale ». C'est donc l'équivalent d'une « privatisation » des États dans le cadre d'une « économie de la dette » généralisée (Lazzarato), mais c'est aussi l'utilisation spéculative du fait que les États centralisent les ressources financières les plus considérables (à travers l'impôt et l'émission monétaire) et « consomment » ou « dépensent » des sommes considérables (à travers leurs investissements productifs, leurs budgets de fonctionnement ou leurs services publics et sociaux). Les États passent ainsi d'une position de contrôle, même relatif, même (et peut-être surtout) au service des intérêts d'une *classe* capitaliste ou « bourgeoise », ou si l'on veut de *sujet*, à une position d'*objet* ou de *domaine* exploitable pour des opérations concurrentielles dont les « sujets », ou les agents, sont essentiellement les opérateurs transnationaux de l'économie financière. Les États sont mis en relation les uns avec les autres par des moyens qui ne sont plus essentiellement ceux de la « puissance » politique, militaire, culturelle, ou même de la rivalité impérialiste, mais ceux de la rentabilité comparative de leurs « titres » (le fameux *spread* des taux d'emprunt), et avec eux bien entendu ce qui est mis

en concurrence – au risque de la faillite – ce sont leurs populations et l'ensemble de leurs ressources. Et cette relation tend de plus en plus à supplanter celles que codifient le droit international et les institutions qui se fondent sur lui (l'ONU passe au second plan, le FMI et l'OMC passent au premier plan).

On touche ici au point crucial qui produit ce que j'ai appelé *l'effet de souveraineté* en tant qu'effet « négatif » dans le champ de la représentation. Pour le comprendre il faut revenir à ce qui forme traditionnellement le critère de l'élévation d'un sujet politique (monarque, et surtout État-nation) à la souveraineté, à savoir le fait qu'il édicte ses propres lois, de façon « indépendante » (même si la réalité de cette indépendance varie considérablement suivant la puissance des souverains nominaux), ou encore le fait que son autorité est « absolue » (*ab legibus solutus*, « au-dessus des lois » qui lui servent à organiser sa propre souveraineté). *Au-dessus du souverain il n'y a rien sur terre* qui puisse le contraindre ou, comme disait Hobbes, lui inspirer la crainte. Mais ce n'est plus le cas pour les États aujourd'hui (y compris l'État le plus puissant, celui des USA, en dépit de l'utilisation qu'il peut faire de son quasi-monopole d'émission de la « monnaie mondiale », dont on sait qu'il le place d'ailleurs de plus en plus, par l'effet pervers de la dette, à la merci de ses propres créanciers). Au-dessus des politiques, et parfois de l'existence même des États (qui dépend de la continuité de leur budget), il y a désormais la « toute-puissance » des marchés financiers sur laquelle ils n'ont pas de prise (en dépit de toutes les stratégies destinées à les séduire ou à les « rassurer »). Les vicissitudes actuelles de l'euro en donnent une illustration aveuglante. On voit donc se former une représentation essentiellement *négative*, je le répète, qui fait que le « tout puissant » de la politique traditionnelle (le *Léviathan* ou « dieu mortel » décrit par Hobbes) devient (relativement) *impuissant* au regard d'une puissance anonyme et multipolaire aux intentions insondables (ce qui entraîne en outre des effets psychologiques collectifs dévastateurs pour la légitimité des États et de leurs gouvernements). Et c'est cette puissance anonyme, celle du GFM, qui *apparaît* dès lors comme

« souveraine », en ce sens que « rien n'existe qui serait au-dessus d'elle », ou qui pourrait la limiter. Mais cette situation appelle encore trois remarques au moins.

La première, qui renforce l'effet de souveraineté, c'est le fait que les mécanismes de crédit ou l'économie de la dette affectent simultanément à la fois les États et les sujets ou acteurs sociaux (individuels, collectifs). Tous sont endettés, et fondamentalement ils le sont auprès des mêmes institutions bancaires ou par l'intermédiaire des mêmes marchés. Les États (ou le « souverain » traditionnel) se trouvent ainsi privés, de façon croissante, de la capacité d'individualiser leurs sujets, de contrôler ou de protéger leur existence quotidienne, et les sujets deviennent les sujets du marché financier par qui transitent leurs revenus, leurs assurances, leurs possibilités de consommation, d'éducation, etc., dont les fluctuations sont susceptibles de les faire vivre ou de les réduire à la misère, beaucoup plus qu'ils ne sont les sujets de l'État, même s'il est vrai que leur existence légale dépend toujours des États et de leurs services. Cependant cette mutation des formes de l'assujettissement ne s'accompagne d'aucune instance de représentation collective des sujets : il y a une « multitude » de sujets en rapport avec la puissance du GMF, mais celle-ci ne les « représente » pas collectivement, elle ne procède d'aucune délégation de pouvoir et ne fait l'objet d'aucune limitation, pas même celle d'un rapport de forces.

La seconde remarque, c'est le fait que l'impuissance du tout-puissant résulte paradoxalement d'une « décision » qu'il prend lui-même (ou qu'il a prise lui-même progressivement, et dont les effets apparaissent de plus en plus difficilement réversibles). Le recours massif des États à l'emprunt pour financer leur propre fonctionnement, leurs services sociaux, leurs investissements de recherche scientifique ou d'infrastructures, est l'envers d'une politique fiscale systématique d'allègement de l'impôt sur les principales fortunes privées et les mouvements de capitaux : présentée par la doctrine néo-libérale comme la condition *sine qua non* de la compétitivité entre les territoires et de la croissance, cette politique est certes influencée par des décisions économiques, mais

relève de l'initiative des États (ou de leur soumission à certains intérêts de classes plutôt que d'autres, dans le rapport de forces permanent qui se joue à la fois à l'intérieur et à l'extérieur des frontières territoriales). Les États demeurent quantitativement et qualitativement (essentiellement par leur « monopole juridique ») des acteurs déterminants du « mécanisme global » auquel ils se soumettent, aux côtés de toute sorte d'acteurs ou d'opérateurs privés, et ils auraient théoriquement la possibilité de l'infléchir (par des politiques de « protection » et de « régulation »), surtout s'ils s'associaient de façon transnationale pour imposer, en particulier, la considération de certains impératifs extra-économiques (au sens de la rentabilité immédiate : par exemple les impératifs de protection de l'environnement), ou s'ils imposaient des règles juridiques aux opérations spéculatives (à commencer par celle de leur transparence), et s'ils avaient systématiquement recours à la légitimité supplémentaire que donnent les mobilisations populaires et le soutien de l'opinion publique. *L'effet de souveraineté anti-politique*, dont bénéficient les opérateurs qui constituent à eux tous le GFM, est donc, toujours négativement, le résultat paradoxal *de la politique* qui depuis l'intérieur de l'État abolit (ou limite sévèrement) le pouvoir politique et le pouvoir de la politique.

Ce qui me conduit à la troisième remarque : l'hégémonie du GFM entraîne une profonde mutation de la politique, et du rapport entre les instances « économiques » et « politiques » de la vie sociale. Elle apparaît à beaucoup d'égards, non pas comme une « euthanasie du rentier » telle que la souhaitait Keynes (qui défendait lui-même un concept « souverain » de la puissance des États, même dans le cadre d'une coopération internationale économique et monétaire), mais comme une « euthanasie de la politique ». Cette euthanasie ne se fait pas tant par la disparition des instances politiques institutionnelles que par leur « fusion » avec des instances économiques obéissant à la logique du circuit financier (en particulier au niveau supranational, et l'on voit en ce moment que même des constructions essentiellement « politiques » comme

l'Union Européenne en viennent à fonctionner suivant des logiques purement comptables et financières).

On est tenté de ressusciter ici des catégories qui avaient été avancées en leurs temps par des théoriciens marxistes, plus ou moins marginalisés par les débats politiques, comme celle de « l'ultra-impérialisme » (Kautsky), ou même celle du « capitalisme monopoliste d'État »... Mais surtout on observe que la *distinction* relative des sphères économique et politique de l'action sociale, impliquant la possibilité pour chacune d'entre elles de mobiliser des acteurs (et des formes d'action) spécifiques et d'agir l'une sur l'autre, ne correspond qu'à une certaine phase de l'histoire du capitalisme, dans laquelle précisément l'État (comme État-nation) s'est *autonomisé*, à la fois pour remplir une fonction de « médiation » entre les intérêts de classe, et une fonction d'organisation des conditions générales de la concurrence. Ce n'est plus du tout le cas dans la période d'hégémonie du capitalisme financier et d'économie de la dette dans laquelle nous sommes entrés, non pas parce que, de façon totalitaire, les États auraient entrepris de contrôler le détail des opérations productives et des conditions de l'emploi des forces de travail, mais au contraire parce que, de façon utilitaire, ils se soumettent eux-mêmes intégralement aux critères de la rentabilité financière. Mais cette réunification de la base et de la superstructure se fait au profit d'une neutralisation des fonctions proprement politiques de l'État (et des conflits dont elles sont l'objet, plus ou moins bien exprimés par les mécanismes représentatifs), qu'exprime bien la notion désormais généralisée de la « gouvernance » : elle commence aux deux extrémités de l'activité sociale, par le micropouvoir des entreprises, des lignes de crédit et des administrations, et par le macropouvoir des rapports planétaires entre les économies nationales concurrentes, pour pénétrer à partir de là dans la gestion quotidienne des relations entre les populations et les institutions, depuis la sécurité jusqu'à l'éducation ou au fonctionnement des services publics, qui se trouvent radicalement dépolitisés.

Le langage qui décrit cette montée de la gouvernance au détriment de la politique est généralement celui de la « civilisation des mœurs » ou de la gestion rationnelle des conflits sociaux, mais la réalité est bien souvent – dans les sociétés du « Nord » comme du « Sud » – la prolifération des formes de l'extrême violence à grande ou petite échelle. Ce qui me conduit à évoquer rapidement, en guise de conclusion ou plutôt d'ouverture finale, le rapport qu'entretient cette mutation historique dont nous sommes les témoins et les agents, avec la transformation des fonctions et des effets politiques de la violence.

- III -

Dans un ouvrage paru il y a un an sous le titre *Violence et Civilité* (mais il s'agit pour l'essentiel de la rédaction longtemps différée de mes conférences Wellek de 1996), j'ai proposé une distinction entre deux formes de « cruauté », c'est-à-dire d'extrême violence observable dans l'histoire, que j'ai appelées respectivement une cruauté « ultra-objective » et une cruauté « ultra-subjective »¹. J'ai surtout essayé de montrer comment on peut repérer leurs interférences, le « passage » de l'une dans l'autre qui caractérise singulièrement les formes contemporaines de la violence « planétaire », au moyen d'une sorte de « topique ». Il s'agit de penser à la fois l'essentielle hétérogénéité des formes de l'extrême violence, irréductibles à un seul modèle d'action ou d'institution (et de débordement ou de subversion de l'institution), et le fait qu'on ne réussira jamais, précisément, à cantonner aucune d'entre elles dans une « sphère » fermée sur elle-même, en parlant d'une violence purement politique et d'une violence purement économique, ou d'une violence intentionnelle et d'une violence structurelle, surtout à partir du moment où on s'intéresse au *franchissement des seuils* qui

¹ É. Balibar, *Violence et Civilité. Les Wellek Library Lectures et autres essais*, Paris, Galilée, 2010.

marquent le passage de la violence « ordinaire » à la violence « extrême ».

Le critère (nécessairement imprécis, toujours contingent, observable après-coup, dans le déroulement des effets plutôt que dans l'assignation des causes) que je retenais pour caractériser ce seuil qualitatif était constitué en particulier par *l'anéantissement des possibilités de résistance*, qui est évidemment une notion problématique. Je voudrais aujourd'hui maintenir l'usage de telles distinctions, essentiellement heuristiques, pour servir à l'analyse de la transition entre le régime de la souveraineté étatique, même et surtout s'il relève pour une part essentielle de la fiction juridique et de l'imaginaire des sujets politiques, et un régime de pseudo-souveraineté dont le quasi-sujet serait constitué par l'anonymat du *Global Financial Market*. On pourrait, me semble-t-il, s'accorder sur le fait que l'extrême violence associée dès l'origine à la représentation de la souveraineté¹, est essentiellement de type « ultra-subjectif ». Cela tient d'abord au fait que le souverain qui se légitime par son « monopole de la violence organisée » et l'utilise de façon *préventive* (comme une contre-violence, et notamment une violence contre-révolutionnaire, pour prévenir les résistances et les transgressions de son ordre politique), se représente lui-même comme un sujet, bien que de nature exceptionnelle et irréductible aux subjectivités courantes, « civiles ». Carl Schmitt ne cessait à juste titre d'insister que le fait que seul un tel *sujet* peut effectivement « décider sur l'état d'exception ». Et cela tient ensuite au fait que les ressorts psychosociologiques mis en mouvement par le déchaînement de la violence d'État, surtout à l'âge moderne des souverainetés populaires (ou des États-nations) sont essentiellement des passions collectives identitaires (et notamment xénophobes, mais aussi sécuritaires, théologiques ou idéologiques, etc.). On a vu dans ce que j'ai appelé plus haut le « mimétisme » du *jihad* islamique et du *War*

¹ Soit qu'elle la déchaîne de façon incontrôlable, soit qu'elle la retienne ou l'utilise à des fins de domination politique et de « conservation » du droit, comme le proposait Walter Benjamin dans son fameux essai de 1921, *Zur Kritik der Gewalt*.

on *Terror* américain une illustration presque parfaite de cette violence ultra-subjective, sous réserve d'identifier avec soin (c'est-à-dire avec réalisme, sobriété) les moments et les lieux où le seuil de l'extrême, l'anéantissement de la résistance est effectivement franchi (ainsi Guantanamo). Mais l'hégémonie du capital financier et ce qu'on a appelé la financiarisation du monde à l'époque du néolibéralisme (qui commence après la crise de 1973 et prend sa forme définitive au début des années 80, avec le triomphe des *Reaganomics* et de la politique thatchérienne en Angleterre, pour s'étendre à l'ensemble de la planète après la chute des régimes « socialistes » et l'ouverture des pays ex-socialistes à la concurrence capitaliste) relève plutôt, à l'évidence, de la « violence ultra-objective ».

On peut s'aider ici de la description donnée par David Harvey dans son ouvrage *The New Imperialism*, où, développant des analyses de Rosa Luxemburg, il procède à une actualisation de ce que j'avais appelé pour ma part dans *Violence et Civilité* « l'hypothèse coloniale généralisée » : celle qui veut que, après la fin du cycle colonial proprement dit, les méthodes de l'accumulation primitive destinées à précariser la force de travail et à la ramener au seuil de subsistance (donc souvent au-dessous) soient mises en œuvre désormais sous la forme d'un processus de *destruction systématique* des protections sociales et des mécanismes de sécurité collective acquis (avant tout dans les pays du « Nord ») par les luttes de classes des XIX^e et XX^e siècles. Un tel processus entre dans le cadre de ce que Harvey appelle *accumulation by dispossession* (qu'on pourrait traduire par « accumulation-spoliation »), où figurent aussi les différentes formes – extrêmement destructives – d'ouverture de nouveaux territoires à l'exploitation sauvage des ressources naturelles, directement contrôlées aujourd'hui par les opérateurs financiers les plus concentrés et les plus agressifs¹. Et il rejoint la question de la « loi de population » propre au capitalisme financier planétarisé, qui ne comporte pas seulement comme le voulait Marx la recréation permanente d'un volant de chômage et d'une « armée

¹ David Harvey, *The New Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

industrielle de réserve » pour faire pression sur les salaires, mais une véritable « production de l'homme jetable », dont la force de travail est usée sans économie ni capacité de reproduction, ou bien est éliminée comme superflue au gré des cycles d'activité et de récession, en mettant à profit toute sorte de modalités « naturelles » ou « institutionnelles », comme le montrent depuis des années Bertrand Ogilvie, Alessandro Dal Lago, Sandro Mezzadra, et d'autres chercheurs¹.

Cette élimination et cette précarisation se développent bien entendu dans le monde « sous-développé » (devenu un monde de développement sauvage de la nouvelle division mondiale du travail, où les ouvriers et employés sont privés de toutes les garanties naguère conquises par les prolétaires du Nord après la révolution industrielle du XIX^e siècle). Mais elles se développent aussi dans le monde « développé » (et l'ancien monde socialiste) sous une forme qui nous intéresse ici particulièrement, parce qu'elle procède du même mécanisme que j'ai défini comme production de l'effet de souveraineté. Sauf qu'ici on n'a pas affaire seulement à une représentation imaginaire, mais à ses effets les plus matériels et les plus quotidiens. Ils fonctionnent comme une sorte de *double bind*, dont la résolution éventuelle – pour l'instant bloquée – contient toutes les potentialités d'évolution des rapports entre l'économie et la politique (ou de « repolitisation de l'économie ») dans la période à venir. D'un côté, la soumission de l'État (qui s'était construit comme un État « national social » dans les pays du Nord et notamment en Europe occidentale) aux exigences de rentabilité financière du marché et son assujettissement aux mécanismes de la dette « infinie », entraînent le démantèlement des services sociaux, la précarisation des individus (ou, comme dit Robert Castel, leur « désaffiliation »)². Et cette précarisation ne les ramène pas purement et simplement à une situation de pauvreté, mais les prive des *moyens*

¹ Bertrand Ogilvie, *L'Homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, Editions Amsterdam, 2012.

² Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard 1995.

sociaux de l'autonomie individuelle, progressivement élaborés par l'institution de l'État social sous l'effet des luttes de classes. Quand cette précarisation se combine avec la surexploitation des nouvelles formes d'organisation du travail « rationalisées » par l'informatique, ce qui est justement l'objectif à atteindre pour la rentabilité maximum, on atteint des niveaux sans précédent de *souffrance sociale*, aussi bien du côté de l'emploi que du côté du non-emploi³.

Mais d'autre part ce démantèlement comporte un effet pervers sur la possibilité même des résistances. Et pour l'instant il n'y a pas véritablement de moyen collectif de le neutraliser (sauf des révoltes sporadiques, ce qui pourtant n'est pas rien). Non seulement, en effet, le pseudo-souverain qu'est le GMF, dont la logique se tient « en retrait » des manifestations de l'insécurité sociale et des politiques par lesquelles l'État protecteur se transforme en État destructeur, ou défait systématiquement les protections qu'il est censé garantir, n'est pas véritablement accessible à la contestation (sauf peut-être symboliquement : « Occupy Wall Street »). Mais surtout les travailleurs exploités et généralement l'ensemble de « ceux d'en bas », formant le peuple au sens politique et insurrectionnel du terme, a perdu la capacité de se défendre lui-même : celle-ci a été transférée à des institutions étatiques (ou para-étatiques, comme les appareils politiques et syndicaux « représentatifs ») qui justement lui font aujourd'hui défaut, ou travaillent contre ses intérêts. Les défenses des sujets sont donc tournées, c'est-à-dire prises à revers, ou elles sont *retournées* contre leur fonction initiale, ou elles sont démantelées. De même que la souveraineté étatique se transforme en quasi-souveraineté du GFM, de même l'anéantissement ou l'affaiblissement extrême des capacités de résistance se transforme en une modalité de « servitude volontaire »... involontaire, c'est-à-dire essentiellement une servitude par défaut, dont le caractère extrêmement violent se manifeste en particulier dans des pratiques d'autodestruction de la volonté individuelle, ou dans le basculement vers les idéologies xénophobes. Nous savons cependant, par d'autres

³ Emmanuel Renault, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie, et politique*, Paris, La Découverte, 2008.

exemples historiques, que ces situations de désespoir sont aussi extraordinairement fragiles et potentiellement réversibles. Je vous demanderai la permission, en ouvrant maintenant les travaux de notre colloque, de terminer sur cette note pessimiste *sous condition*, donc offerte à la discussion, à la rectification, et s'il le faut à la réfutation.

LA VIOLENCE ENTRE CONTRADICTION
(« *Il y a violence et violence !* ») ET
TAUTOLOGIE (« *La violence est la
violence !* »)

DE LAS CASAS À GROSSMAN

NESTOR CAPDEVILA

Les violences que l'on juge les plus grandes semblent porter en elles-mêmes leur propre condamnation. Le rapport que nous entretenons avec elles est malheureusement plus complexe car, d'un autre côté, il nous arrive d'éprouver le besoin d'une réconciliation. Lorsqu'on parle de ces violences, on pense parfois à celles que les Européens ont exercées sur les non-Européens. Ce sentiment est originel et trouve son expression exemplaire dans l'effroi de la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* (1550) de Bartolomé de Las Casas. La conquête de l'Amérique est, d'après le dominicain, le plus grand crime depuis la mort du Christ, et même, en un sens, sa répétition¹. Dans le cas de Las Casas la description de la violence est indissolublement une condamnation sans appel. Or cette violence impérialiste a la particularité de pouvoir être acceptée

¹ Ce jugement n'est bien sûr pas isolé, comme le montre ce texte cité par Marx : « Les actes de barbarie et les infâmes atrocités des races soi-disant chrétiennes, dans les régions du monde et à l'encontre de tous les peuples qu'elles ont pu soumettre à leur joug, n'ont leur pareil dans aucune ère de l'histoire universelle, chez aucune race, si sauvage, si inculte, si impitoyable et cynique qu'elle fût » (Howitt in K. Marx, *Le Capital*, I, Paris, Editions sociales, 1983, p. 844).

même quand elle est perçue comme d'un très haut niveau. Elle offre ainsi un exemple de rapport ambivalent à la violence. Je propose d'examiner les ressources que la victoire trouve dans le christianisme, la dialectique, le naturalisme et le réalisme et qui permettent au progressiste de résister à la tentation « lascasienne » d'une condamnation sans appel, d'accepter, malgré tout, cette violence et de se réconcilier, tant bien que mal, avec elle.

Las Casas s'est converti en 1514 à la cause des Indiens à la suite de la lecture de ces versets de l'Écclésiastique qui condamne l'offrande sacrificielle : « L'offrande de celui qui commet l'iniquité est souillée ; les dons des impies ne sont pas agréables à Dieu. Le Très-Haut n'agrée pas les offrandes des hommes injustes [...]. Celui qui offre un sacrifice tiré de la substance du pauvre agit comme s'il sacrifiait un fils en présence de son père. Une maigre nourriture, c'est la vie des pauvres. Les en priver, c'est commettre un meurtre ». La critique de la conquête et de la destruction des Indes développée par la suite dénonce un gigantesque sacrifice humain. Justifier la conquête comme un moyen pour réaliser les fins divines, c'est devenir un « faux » chrétien, ne pas servir Dieu, mais un faux dieu, une idole, l'or. Sous des apparences chrétiennes, l'interdit du sacrifice humain que le chrétien prétend supprimer en Amérique est violé. Un « vrai » prince chrétien devrait donc être prêt à renoncer à la conversion et à l'empire si aucune autre voie n'est disponible pour les obtenir. Il reproduirait alors à son échelle le geste de Las Casas qui en 1514 a libéré ses Indiens gagnés par ses services spirituels lors de la conquête. Cette libération a été également l'amorce de son combat pour une politique impériale alternative et « véritablement » chrétienne car strictement pacifique. Les religieux doivent d'abord convertir les idolâtres sans aucun soutien militaire, puis les amener à reconnaître Charles Quint comme leur empereur. Le seul sacrifice tolérable serait celui de religieux qui meurent en martyres.

La difficulté de cette critique, fondée sur les principes du droit naturel et la reconnaissance de la souveraineté et de la propriété à tous les hommes en tant qu'hommes, est d'accepter la supériorité absolue de son objectif officiel : la conversion des idolâtres.

L'argument du principal adversaire de Las Casas, Sepúlveda, est de présenter la guerre comme un moyen de supprimer les obstacles qui s'opposent à la prédication. Condamner la conquête, c'est tolérer, pour un temps indéfini, voire défendre, ce que l'on condamne : l'idolâtrie. Les fautes des idolâtres contre la loi naturelle sont tellement graves que, conformément à l'exemple biblique, les barbares pourraient être punis par leur destruction. Cette violence extrême ne doit pas être exercée car la positivité de la conversion prime sur la négativité du châtement. Sepúlveda admet que des abus ont été commis et il approuve la législation humanitaire de la couronne. Mais les conquistadores qui risquent leur vie pour l'Eglise et le roi doivent être récompensés par la disposition du travail des Indiens. Les morts qui en résultent sont le prix à payer pour un bien infiniment plus grand, la suppression de l'idolâtrie et la conversion d'un monde. La guerre ainsi conduite est une mesure charitable en comparaison de ce qu'il était légitime de faire. La non-violence prônée par Las Casas équivaut en fait, comme le note Sepúlveda, à renoncer aux fins chrétiennes et à tolérer l'idolâtrie, avec son cortège d'abominations dont le fleuron est le sacrifice humain accompagné d'anthropophagie. Las Casas n'est-il pas à peu près convaincu que la violence de la conquête a été telle que l'issue pacifique dont il rêve est désormais impossible ? Mais le plus grand paradoxe de la critique de la conquête comme sacrifice humain est de rationaliser et justifier également le sacrifice humain des païens. Elle soutient qu'il est illégitime de faire la guerre aux Indiens pour sauver les innocents sacrifiés aux idoles parce que le sacrifice est en accord avec la loi naturelle aux yeux d'une raison non éclairée par la foi. Cette fois, le sacrifice humain est vu au miroir du christianisme. Il est justifié dans la mesure où quelque chose en lui ne relève pas de la violence. Il exprime, dans les limites de la nature, l'amour de Dieu auquel le christianisme donne surnaturellement sa perfection en dépassant le sacrifice humain grâce à l'auto-sacrifice de Jésus¹.

¹ Sur toutes ces questions, voir N. Capdevila, « Impérialisme, empire et destruction », in B. de Las Casas, *La controverse entre Las Casas et Sepúlveda*, Paris, Vrin, 2007 ; et *Las Casas : une politique de*

Malgré leur opposition, les deux adversaires croient en l'incompatibilité du progrès et de la violence. Cette thèse est évidemment plus visible dans le pacifisme de Las Casas. Mais pour Sepúlveda, la conquête n'est pas un sacrifice parce qu'elle est « réellement » chrétienne. On peut même aller plus loin et soutenir que, à proprement parler, elle n'est même pas une violence. La soumission du barbare au civilisé, conformément à la thèse aristotélicienne de la servitude naturelle, est simplement l'ordre de la nature. La punition des violations du droit naturel et des rebelles qui ne reconnaissent pas le vœu de la nature sont des mesures de rétablissement de cet ordre. La violence, c'est l'idolâtrie et la résistance à la volonté de Dieu qui inversent l'ordre de la nature et les excès des conquistadores, regrettables, mais difficilement évitables. On peut dire que les philosophies de l'histoire de Kant, Hegel et Marx ont tenté de surmonter cette opposition entre violence et progrès.

Hegel dirait que Las Casas appartient à cette catégorie d'individus qui condamnent les actions intéressées et même criminelles des grands hommes et résistent « par conviction éthique » et « noblesse morale, à ce que le progrès de l'Idée de l'Esprit rendait nécessaire »¹. Sepúlveda paraît plus moderne. Il est un progressiste qui veut absolument le triomphe de la civilisation. Hegel dirait qu'il a compris que Cortès était un Jules César ou un Napoléon. Il est cependant un hégélien imparfait car il estime que l'action du conquistador est parfaitement juste. Or le problème pour le philosophe est de comprendre comment les actes égoïstes et même criminels des grands hommes « sont convertis dans un ordre supérieur » qui réalise les fins de l'esprit².

l'humanité. L'homme et l'empire de la foi, Paris, Editions du Cerf, 1998.

¹ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, tr. fr. K. Papaioannou, Paris, Plon/UGE, 1965, p. 201.

² *Ibid.*, pp. 201-202. « Sur le concept de conversion », É. Balibar, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010, pp. 49-98.

Hegel voit d'abord comme le dominicain une terrifiante accumulation de violences et ressent également une douleur inconsolable. Mais le propre de la raison est de « voir » autre chose « dans la naissance et la mort » : « l'œuvre que produit le travail universel du genre humain »¹. Le sacrifice est une modalité du progrès spirituel². Le particulier qui sacrifie tout à son intérêt particulier est lui-même sacrifié à l'universel³. À la différence de Las Casas, le sacrifice a finalement un sens positif parce qu'il réalise véritablement la fin spirituelle. La dialectique semble être ainsi en mesure d'intégrer la violence qui faisait obstacle au progrès. La philosophie de l'histoire tente de nous convaincre de la nécessité d'adopter ce point de vue : « Cependant dans la mesure où l'histoire nous apparaît comme l'autel où ont été sacrifiés le bonheur des peuples, la sagesse des États et la vertu des individus, la question se pose nécessairement de savoir *pour qui, à quelle fin* ces immenses sacrifices ont été accomplis »⁴. Le terme que Kostas Papaioannou traduit par « autel », correspondant à *Altar*, est *Schlachtbank*, qui signifie ordinairement l'étal du boucher⁵. Myriam Bienenstock et Norbert Waszek le traduisent par abattoir⁶. Quand on se place du point de vue de la conquête de l'Amérique, les mots « étal » ou « abattoir » évoquent évidemment la critique de Las Casas de la conquête comme un sacrifice humain idolâtre. La conquête est perçue au miroir des temples aztèques où le conquistador ne voit

¹ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 68.

² *Ibid.*, p. 150.

³ *Ibid.*, p. 108, 129, 130.

⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁵ É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, pp. 79-80.

⁶ « Mais même quand nous considérons l'histoire comme cet abattoir auquel sont conduits, pour y être sacrifiés, le bonheur des peuples et la sagesse des États et la vertu des individus, la question naît dans la pensée, nécessairement : à qui, à quelle fin ultime ces sacrifices des plus monstrueux sont-ils apportés » (Hegel, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Librairie générale française, 2011, p. 65).

qu'une régression inhumaine et bestiale culminant dans le moment cannibale¹. Mais ce point de vue n'est pas celui du philosophe. Hegel veut montrer que même ceux qui ne voient dans l'histoire qu'une boucherie sont amenés à se poser la question de sa fin et à dépasser ce point de vue empirique. C'est sans doute pourquoi Papaioannou, anticipant le pas en direction du point de vue de la raison, a été séduit par « autel ». Nous pressentons le moment de la réconciliation par l'évocation du lieu où l'homme s'unit au sacré. Le mot « sacrifice » garde tout de même une connotation « lascasienne ». Le philosophe est saisi par l'effroi à la vue d'événements tellement monstrueux que sa croyance en la domination de la raison est en péril. Mais il combat ce sentiment. Quand il atteint le moment de la conversion, il a héroïquement surmonté sa faiblesse. La tentation « lascasienne » est définitivement vaincue.

Que voit la raison dans la conquête de l'Amérique. Elle voit d'abord que des millions d'Indiens ont été exterminés. Que voit-elle ensuite dans cette destruction ? La civilisation du Mexique et du Pérou, dit Hegel, « était une civilisation entièrement naturelle et qui devait, par conséquent, s'effondrer au premier contact avec l'Esprit. L'Amérique s'est toujours montrée, et se montre encore impuissante aussi bien du point de vue physique que du point de vue moral. Depuis que les Européens ont abordé en Amérique, les indigènes ont disparu peu à peu, au souffle de l'activité européenne. Même chez les animaux, on rencontre la même infériorité qui se remarque chez les hommes »². La destruction est l'effet d'un choc, ce qui se produit lorsque l'esprit rencontre la nature. Hegel n'ignore pas que les Indiens ont été soumis à un travail épuisant, destructeur, mais il ajoute aussitôt : « Il faut lire dans les récits de voyage, de quelle douceur, de quelle obséquiosité rampante ils font preuve envers un Créole et, plus encore, envers un Européen. Il se passera encore beaucoup de temps avant que les Européens réussissent à leur

¹ Voir Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, Barcelona, Planeta, 1992 ; Hernan Cortés, *Cartas de relación de la conquista de México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.

² G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 232.

inculquer un peu d'amour-propre »¹. Le regard perçant de la raison voit dans les mauvais traitements une preuve de l'infériorité physique et surtout morale de l'Indien. Il est une sorte d'« enfant inconscient » difficilement éduicable dont la faiblesse est telle qu'il a fallu importer des Noirs qui, aux yeux de la raison, sont déjà bien bas². Même l'accomplissement des fonctions les plus naturelles demande la tutelle européenne : « Je me souviens d'avoir lu qu'un ecclésiastique faisait sonner à minuit une cloche pour les rappeler à l'accomplissement de leurs devoirs conjugaux, car, livrés à leur propre initiative, même cela ne leur serait pas venu à l'esprit. Ces pressions ont justement eu pour effet immédiat de réveiller des besoins qui sont en général les stimulants de l'activité humaine »³.

A priori, ces textes peuvent être interprétés en termes de sacrifice puisqu'ils décrivent une étape du progrès de l'esprit. Mais est-ce absolument nécessaire ? L'idée de sacrifice combine deux idées, la présence du mal, de la déraison, de l'iniquité et des passions d'un côté, et celle du bien, de la sagesse, de la vertu, du bonheur, de l'autre. S'il n'y a que du bien, une concurrence, ou plutôt une émulation dans la sagesse ou la vertu, il est inutile d'introduire l'idée de sacrifice. Mais il en va de même s'il n'y a que du mal, si l'histoire n'est qu'un pur enfer. Il y a du sacrifice parce que les produits du génie humain sont détruits pour accéder à une figure supérieure par des actions dont les motivations sont basses.

Dans le cas de l'Amérique, il y a de la destruction. Quand il est question d'extermination et de mauvais traitements, le lecteur entend probablement « les lamentations sans nom des individus »⁴ et déduit que des vies et un bonheur ont été sacrifiés. Mais Hegel n'a manifestement pas l'intention d'attirer l'attention sur ce point. C'est pourquoi son argumentation s'oriente vers une autre forme de réconciliation avec la violence. La théodicée est nécessaire, dit-il,

¹ *Ibid.*, p. 233.

² *Ibid.*, p. 234.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 102.

pour nous faire comprendre « comment ce qui a été le plus noble et le plus beau a été sacrifié sur l'autel de l'histoire »¹. Or il n'y a en Amérique que de la laideur et de l'infériorité naturelle. Nous voyons seulement l'impuissance vaincue par la force, des êtres inférieurs qui s'effondrent devant les Européens. On se demande même s'il y a des crimes à convertir. L'Amérique pourrait être privée de la positivité minimale requise par l'idée de sacrifice.

Pris isolément, ces textes n'ont évidemment aucune originalité. Leur banalité et leurs préjugés suggèrent tout de même que ce qui a été perçu comme un holocauste, et que Hegel présente comme une extermination, échappe à sa dialectique, soit parce qu'elle n'a pas été conçue pour penser cette violence, soit parce que celle-ci lui résiste. Dans la première hypothèse, Hegel ne voit pas quelque chose de suffisamment dramatique pour mobiliser sa conceptualisation la plus sophistiquée. Après tout, l'histoire universelle est celle de l'Europe. Dans la seconde, on peut penser que la raison éprouve le besoin de mettre en œuvre un autre type de justification pour se réconcilier avec une violence aux marges de l'historicité. En parlant des Indiens d'Amérique du Nord, Hegel écrit : « Ces peuples de constitution faible tendent à disparaître au contact de peuples civilisés, de plus haute culture »². Ils sont, dit-il encore, emportés par « le souffle de l'activité européenne »³.

La violence disparaît sous la figure de la rencontre malheureuse. Cette thèse « naturaliste » est assez répandue pour rationaliser la violence impérialiste. Dans un texte légèrement postérieur à celui de Hegel, Tocqueville développe un providentialisme eurocentrique où les Indiens sont condamnés à disparaître sous le coup d'une fatalité naturelle ou providentielle, dans une sorte de suicide ou d'auto-génocide⁴. Des Américains, déplorant la destruction, se disculpent en

¹ *Ibid.*, p. 68.

² *Ibid.*, p. 232.

³ *Ibid.*

⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, A, 1, *Oeuvres II*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 28. Pour plus de détails, voir N. Capdevila, *Tocqueville et les frontières de la*

pensant qu'elle procède directement de la nature, et s'approprient avec bonne conscience le bien tant convoité, la terre. L'euphémisation par la naturalisation rend superflues les idées de conversion et de sacrifice. Le soleil est-il criminel quand il fait fondre la neige ? Celle-ci est-elle sacrifiée ? Tocqueville ne croit pas toujours à cette triste et réconfortante histoire. Il dénonce aussi la violence et l'hypocrisie des Américains et reconnaît la justice des revendications des Indiens. Cela n'entraîne pas pour autant une condamnation au sens de Las Casas. D'autres formes de réconciliation avec la violence impérialiste sont disponibles. On peut simplement détourner le regard de la sauvagerie pour contempler avec admiration les œuvres de la civilisation¹, ou considérer, comme le fait Tocqueville à propos de la colonisation de l'Algérie, qu'elle est une nécessité imposée par la concurrence entre les puissances européennes pour le partage du monde.

Ce réalisme, voire ce cynisme, nous font apparemment sortir des spéculations providentialiste, dialectique ou naturaliste. Il nous en donne probablement le fondement. Hegel nous invite à voir dans la violence autre chose qu'elle. Dans ces événements atroces, « nous ne voulons voir que des *moyens* au service de ce que nous affirmons être la destination substantielle, la fin ultime absolue ou, ce qui revient au même, le véritable *résultat* de l'histoire universelle »². Las Casas ne voit que le chien du conquistador ; il croit que le résultat de la conquête n'est que la destruction. Il faut s'efforcer de voir dans le chien un moyen et considérer que la destruction n'est pas la « vraie » fin du processus. « La raison, dit encore Hegel, ne peut pas s'éterniser auprès des blessures infligées aux individus »³. Las Casas s'arrête et ne voit que les corps suppliciés, mais il faut avancer, aller au-delà, et considérer la « vraie » fin. Finalement, il faut, comme

démocratie, Paris, PUF, 2007 ; « Impérialisme, empire et destruction », *op. cit.*, pp. 121-123.

¹ A. de Tocqueville, *Lettres choisies. Souvenirs (1814-1859)*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 209-210 et 259.

² G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 103.

³ *Ibid.*, p. 68.

Tocqueville, diriger le regard dans la bonne direction. Qu'il s'agisse de l'ordre supérieur ou du bel hôtel où Tocqueville écrit à sa mère, le penseur, à la différence de l'Indien dévoré par un chien, trouve, à côté ou au-delà, un monde où vivre heureusement. Comme il est créé par la victoire, cela veut dire, très prosaïquement, que le penseur peut changer la direction de son regard parce qu'il appartient au camp des vainqueurs. La différence avec Las Casas est que, dans son cas, un vainqueur refuse de penser en vainqueur. Il apparaît ainsi que la dialectique de la violence, même la plus grande, est de donner, quand elle est victorieuse, le surcroît de force nécessaire pour surmonter l'effroi qu'elle suscite chez le vainqueur.

Hegel et Tocqueville sont de grands conservateurs qui pensent naturellement en vainqueurs. C'est pourquoi de tous les philosophes de l'histoire celui qui se rapproche le plus de Las Casas est Marx. Le prolétaire occupe chez lui la même place que l'Indien et le « martyrologue des producteurs » du livre I du *Capital* est l'équivalent, peut-être unique dans la grande tradition philosophique, de la *Brevisima*. Les remarques précédentes font néanmoins prendre conscience d'une possible limite de cette comparaison. Les violences exercées hors d'Europe peuvent-elles avoir la même valeur que celles exercées en Europe ?

Alors que Marx combat le capital en Europe, il justifie la colonisation destructrice de l'Inde par le capital anglais. La violence de ce despotisme pousse à la condamnation. Il faut faire un effort pour résister à ce mouvement « lascasien ». Exprimant ses propres sentiments, ou ceux du lecteur, il combat l'horreur du spectacle de notre violence par la représentation de celle de la barbarie : « Or, si pénible qu'il soit pour le sentiment humain » de voir cette destruction, « nous ne devons pas pour autant oublier que sous leur apparence inoffensive, ces idylliques communautés villageoises » étaient la base du despotisme oriental¹. Pensons à la stagnation de l'Inde, aux sacrifices humains, aux castes, à l'esclavage, à l'adoration inhumaine de la vache ! On peut ici parler de conversion

¹ K. Marx, *Œuvres*, t. IV, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 719.

de la violence. Mais y a-t-il sacrifice ? Marx accepte apparemment un sacrifice, mais il le fait quand il comprend que le négatif l'emporte sur le positif, autrement dit quand il n'y a pas réellement quelque chose qui mérite d'être sacrifié. C'est simplement le despotisme qui est détruit. Il résiste également de manière dialectique à la tentation « lascasienne » : « Quand nous tournons nos regards vers l'Inde, [...] les effets dévastateurs de l'industrie anglaise sont palpables et bouleversants. Mais il convient de ne pas oublier qu'ils ne sont que les résultats organiques de tout le système de production tel qu'il est aujourd'hui constitué »¹. Quand nous résistons à l'émotion que provoque le spectacle de la destruction en comprenant qu'elle est le résultat du mode de production capitaliste qui domine nos propres sociétés, nous retrouvons la voie dialectique : les Anglais sont les instruments inconscients de l'histoire. Cette fois, il est facile de parler de sacrifice car le capital concentre le négatif. Le recours à la dialectique est apparemment une nouvelle fois « anti-lascasien ». Mais à la différence de Hegel, Marx en fait un usage « prospectif » qui révolutionne l'idée de progrès. Avec la révolution, « le progrès humain cessera de ressembler à cette hideuse idole païenne qui ne voulait boire le nectar que dans le crâne de ses victimes »². L'histoire est donc bien un sacrifice humain idolâtre. À la différence de Las Casas, Marx est prêt à payer ce prix, ou plutôt à le faire payer par ses victimes, parce que le sacrifice va s'auto-dépasser³. Le progrès non-sacrificiel que Las Casas opposait à la conquête n'est pas une alternative présente mais future rendue possible par le sacrifice. Il fallait donc accepter la conquête !

Hegel, Tocqueville ou Marx éprouvent une tentation « lascasienne »⁴ à laquelle ils résistent grâce à la dialectique, au

¹ *Ibid.*, p. 735.

² *Ibid.*, p. 736.

³ Sur ce dépassement, sur le sacrifice du sacrifice, voir J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1990. Mais nous voyons que ce sacrifice occidental, selon Nancy, a été accompagné du sacrifice « ancien ».

⁴ On pourrait ajouter Kant. Chez lui, cette tentation est plus grande. La critique de l'impérialisme est très ferme dans son exposé du droit

naturalisme ou au réalisme cynique. Bien que tous voient une destruction et une extermination dans la conquête de l'Amérique, ils trouvent des moyens théoriques pour se réconcilier avec cette violence extrême. La thématique du sacrifice est celle qui exprime le mieux la tension entre la tentation « lascasienne » causée par l'effroi du spectacle de la violence et la réconciliation finale avec elle. Mais la crise de l'idée de progrès rend cette position problématique. Les hégéliens d'aujourd'hui, par exemple, partagent difficilement l'héroïque sérénité de leur maître. Avec Auschwitz, dit l'un d'eux, « nous sommes là face au "plus grand malheur", à une scission trop forte pour pouvoir être réconciliée, assimilée par le Concept »¹. La philosophie hégélienne de l'histoire doit être actualisée. Les principes de la liberté, de la faisabilité, de l'intelligibilité et de l'historicité restent constitutifs. Mais il faut donner un sens régulateur à celui de la réconciliation et introduire un principe de destructibilité². L'« hégélien » est alors capable de résister à la tentation « adornienne ». À la dialectique hégélienne, Adorno oppose une dialectique sans réconciliation qui fonde une conception pessimiste, voire catastrophiste, de l'histoire : « [...] l'éternité de l'horreur se manifeste bien dans le fait que chacune de ses formes nouvelles dépasse en horreur la précédente. Ce qui perdure, ce n'est pas une quantité invariable de souffrance, mais la progression de celle-ci vers l'enfer : tel est le sens de la théorie de l'intensification des antagonismes »³. La destruction des Indes est pour Las Casas ce qu'Auschwitz est pour Adorno. Si Adorno acceptait cette analogie, il

cosmopolitique. Mais la raison n'exige-t-elle pas que l'« insociable sociabilité » soit finalement la plus forte ?

¹ Ch. Bouton, *Le Procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Vrin, 2004, p. 309. Hegel disait : « S'il y avait quelque chose que le Concept serait incapable d'assimiler et de dissoudre, alors il faudrait y voir la plus haute scission, le plus grand malheur » (Hegel, *La Raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 212).

² *Ibid.*, pp. 310-311.

³ T. Adorno, *Minima moralia*, tr. fr., Paris, Payot, 1980, pp. 218-219.

s'empresserait d'ajouter que la nouvelle violence est pire que la précédente et que c'est à partir de ce supplément que l'on perçoit « la véritable identité du tout [de l'histoire], la terreur qui n'en finit pas »¹. L'effroi de Las Casas devant la conquête est aussi grand que celui d'Adorno devant Auschwitz, mais il reste un croyant pour qui l'histoire ne peut pas être une « machine infernale »². Adorno est un « lascasien » qui va jusqu'au bout de l'effroi.

On pourrait penser que les corrections, voire la révision de la philosophie de l'histoire, sont dues à un surcroît d'horreur qui rendrait automatiquement inopérante toute réconciliation avec la violence. La violence nazie serait, à la différence des autres, intrinsèquement inconvertible, absolument violente ou purement destructrice. Des militants noirs et indiens n'y croient pas une seconde. Comme la conquête, l'asservissement et la destruction, fondés sur la supériorité de religion, de race ou de civilisation, ont été mis en œuvre par les Européens hors d'Europe, ils s'étonnent : « Comment se fait-il que votre raison vacille seulement maintenant ? L'horreur n'était-elle pas déjà suffisamment grande ? Demandez donc à l'Indien déshumanisé s'il accepte d'être supplicié pour le progrès de la liberté, s'il ressent le souffle de l'esprit dans sa souffrance ! Voulez-vous une violence sans violence ? » Là où des esprits généreux et naïfs voyaient une violence (absolument) violente, les philosophes ont prétendu penser une violence (finalement) sans violence, non la destruction de l'ordre humain, mais son avènement. Ils ont eu besoin des horreurs du XX^e siècle pour comprendre que la violence est violente et perdre la force de résister à l'effroi.

Retenons deux thèses de cette polémique. La première est énoncée par Aimé Césaire³. L'horreur particulière des crimes nazis est d'avoir retourné contre l'Europe une violence et une idéologie auparavant dirigées hors d'Europe. On peut admettre que sous cette

¹ *Ibid.*, p. 219.

² *Ibid.*, p. 218.

³ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955, p. 12.

forme la violence a augmenté et que ses effets ont été encore plus destructeurs. L'essentiel est l'intuition que si des non-Blancs avaient été victimes hors d'Europe de cette même violence, ou si elle avait été exercée par des non-Européens sur des non-Européens, elle n'aurait pas le statut qu'elle a aujourd'hui pour la conscience européenne. Les thèses qui concernent l'Europe n'ont pas automatiquement été appliquées aux non-Européens¹, même si cet universalisme a donné les moyens de contester les divisions qu'il a instituées au sein de l'humanité. Ce fait pluriséculaire est au fondement de l'intuition de Césaire.

La seconde raison qui fait douter du caractère intrinsèquement inconvertible de la violence nazie est l'absence de la condition nécessaire à la conversion : la victoire de l'Allemagne. Rien n'interdit de penser que la victoire aurait créé un monde suffisamment conforme aux vœux des Allemands pour leur donner la force nécessaire de résister à l'effroi qui pouvait frapper ceux qui n'auraient pas été complètement fanatisés ou ne seraient pas devenus complètement cyniques. L'hypothèse de Césaire invite à transformer les rapports des Européens à violence coloniale en une expérience imaginaire sur la rationalisation de la violence nazie par des Allemands victorieux. Pourquoi les arguments dialectiques, naturalistes, réalistes, cyniques ou la simple conversion du regard n'auraient-ils pas pu être adaptés par le vainqueur à cette violence impérialiste intra-européenne, extermination incluse ? Nous n'avons heureusement pas la possibilité de vérifier cette hypothèse, et l'on ne peut que souhaiter d'avoir tort, mais elle ne peut être exclue *a priori*, ni privée d'un minimum de plausibilité².

¹ Par exemple G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., pp. 175-176.

² On peut tout de même se reporter aux discours d'Himmler « La phrase "les Juifs doivent être exterminés" comporte peu de mots, elle est vite dite, messieurs. Mais ce qu'elle nécessite de la part de celui qui le met en pratique, c'est ce qu'il y a de plus dur et de plus difficile au monde ». Si l'on écoute les sentiments, elle est impossible. Le résultat de l'addition de toutes les demandes d'épargner un juif jugé

La critique de Césaire paraît peu convaincante parce qu'elle se heurte à l'interprétation que le vainqueur de la guerre froide donne de sa victoire comme un conflit entre la démocratie et le totalitarisme. La démocratie victorieuse se représente comme l'antithèse de l'Union soviétique et de l'Allemagne nazie. L'idée de totalitarisme exprime cette double négation constitutive de l'identité démocratique et renouvelle le fantasme de l'exclusion radicale de la violence que la tradition contractualiste confiait à l'opposition de l'état de nature et de l'état civil¹. La violence nazie

convenable formulées par les Allemands, y compris des nationaux-socialistes, est supérieure au nombre des Juifs. Les femmes et les enfants doivent être tués, « malgré l'ampleur des mouvements qui peuvent s'élever dans notre âme », car autrement les descendants se vengeront de la violence exercée contre leurs pères. Cette violence est telle que les exécuteurs risquent de devenir trop durs en méprisant la vie humaine (« je ne suis pas assoiffé de sang et [...] je ne prend aucun plaisir à accomplir ce qui est pénible ») ou trop mous en perdant la raison (« j'ai un système nerveux suffisamment solide et une conscience de mon devoir suffisamment développée [...] pour accomplir sans compromis une chose dont j'ai reconnu la nécessité »). Ils savent garder le juste milieu entre ces excès et réserver les richesses accumulées au peuple. Finalement, Himmler et les siens doivent assumer l'entière responsabilité de cette extermination bénéfique au peuple et emporter leur secret dans la tombe (Heinrich Himmler, *Discours secrets*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1978, pp. 167-169 et 205-207). Au cas où ce terrible secret n'aurait pas été suffisamment bien gardé, Himmler aurait pu occuper la position de l'exécuteur sacré analysé par Hyam Maccoby (*L'Exécuteur sacré. Le sacrifice humain et le legs de la culpabilité*. Paris, Editions du Cerf, 1999), c'est-à-dire une sorte de bienfaiteur maudit.

¹ C'est pourquoi on a besoin d'un sens suffisamment large de « totalitarisme » pour englober toute l'histoire de l'Union soviétique alors que le centre de gravité du concept est la comparaison entre les violences exceptionnelles de la période stalinienne et celles du nazisme. Il ne faut pas que la violence stalinienne soit une violence fondatrice, un « sacrifice », ce qui permettrait de penser qu'elle a été convertie. Elle doit être la vérité, toujours vivante, du système.

n'a aucun rapport avec les violences impérialistes fondées sur la supériorité européenne et blanche parce qu'elle est identique à la violence soviétique. En revanche, si elle leur est apparentée, l'opposition est trompeuse et la démocratie victorieuse n'est pas exactement ce qu'elle prétend être. On rencontre une difficulté similaire du côté soviétique. Le marxisme se présente comme le prolongement de l'ambition révolutionnaire et démocratique issue des Lumières. La démocratie victorieuse doit exclure l'idée de ce supplément démocratique ou révolutionnaire grâce au concept de totalitarisme.

L'unification de l'Union soviétique et de l'Allemagne nazie sous le concept de totalitarisme est plus populaire que le regroupement du nazisme et du colonialisme européen sous l'idée d'un impérialisme fondé sur la supériorité raciale. Elle existe néanmoins sous différentes formes¹. Pour comparer les problèmes que posent ces deux unifications, utilisons un texte de Vassili Grossman dans *Vie et destin*. Grossman imagine un dialogue nocturne entre le chef d'un camp de concentration nazi, Liss, et un prisonnier, Mostovskoï, un vieux, un vrai, bolchevik. Ce texte a des affinités littéraires, mais pas uniquement, avec la légende du grand inquisiteur de Dostoïevski. Liss tient le rôle d'Ivan Karamasov et du grand inquisiteur, Mostovskoï celui d'Aliocha et peut-être de Jésus². Ivan confronte son frère au développement monstrueux de sa foi sous la forme d'un inquisiteur prêt à tuer Jésus une seconde fois. Liss est plus radical : il se présente à son ennemi comme son double en réduisant le

¹ Par exemple, E. Traverso, *La Violence nazie, une généalogie européenne*, Paris, La Fabrique, 2002 ; M. Mazower, *Hitler's empire. How the Nazis ruled Europe*, New York, Penguin Press, 2008 ; N. Capdevlia, « L'impérialisme entre inclusion exclusive et exclusion inclusive : Carl Schmitt lecteur de Vitoria », in Ch. Lazzeri et S. Nour (dir.), *Reconnaissance, identité et intégration sociale*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2009, pp. 339-359.

² « J'ai parlé, vous vous êtes tu [...] » (Paris, Editions Juillard / L'Âge d'Homme, 1983, p. 378). Dans le poème d'Ivan, Jésus est complètement silencieux. Les interventions de Mostovskoï devraient alors être comparées à celles d'Aliocha.

communisme au nazisme¹. Aliocha et Mostovskoï protestent, luttent, et triomphent de l'idée que le devenir ultra-idéologique de leur foi pourrait en être la vérité. Si le christianisme de l'inquisiteur est la seule manière d'aimer l'humanité, alors il est la vérité de Jésus. Si le successeur légitime de Lénine est un double d'Hitler, alors toute la révolution est mise en cause. Aliocha ne perçoit finalement dans le poème de son frère qu'un exposé du (« faux ») christianisme romain et un éloge de Jésus, du « vrai » christianisme. Mostovskoï est beaucoup plus ébranlé qu'Aliocha. Il est saisi de vertige au soupçon que Liss puisse être sincère². Par moments ne semble-t-il pas oublier la présence du bolchevik comme s'il poursuivait une méditation intérieure ? La pensée diabolique, qui resurgit plus tard³, que le nazi puisse être dans le vrai et que les doutes qu'il éprouve parfois puissent être fondés, le torture⁴ plus violemment que les coups auxquels il se prépare et qu'il désire pour avoir en face de lui un ennemi clairement défini⁵. Le bolchevik résiste à son tour et réussit à percevoir dans cet entretien, finalement incompréhensible pour lui⁶, une illustration de la complicité des anti-bolcheviks et des fascistes, donc une nouvelle preuve du génie de Staline⁷. Le vieux bolchevik reste fidèle à sa foi ; dans le camp, il obéit au parti comme pendant la collectivisation et les grands procès politiques ; il est tué pour sa participation à une insurrection et son corps est brûlé dans un four crématoire⁸.

¹ « Se peut-il que vous ne vous reconnaissiez pas en nous ? Que vous ne retrouviez pas votre volonté en nous ? [...] Vous croyez que vous nous haïssez, mais ce n'est qu'en apparence : vous vous haïssez vous-mêmes en nous » (*ibid.*, p. 371).

² *Ibid.*, p. 371 et 373.

³ *Ibid.*, pp. 500-501.

⁴ *Ibid.*, p. 375.

⁵ *Ibid.*, p. 374.

⁶ *Ibid.*, pp. 499-500.

⁷ *Ibid.*, pp. 375-376.

⁸ *Ibid.*, p. 501.

En écrivant ce chapitre, Grossman formule la thèse de l'identité des deux régimes et l'offre à la méditation de ses lecteurs, rompant ainsi violemment avec l'idéologie soviétique. À proprement parler, le chapitre montre le doute, ou plus exactement les limites du doute, qui touche le fidèle le plus fervent quand à la différence des régimes. Peut-être que par moments le nazi est sincère. Mais finalement il ne s'intéresse guère à Mostovskoï et ne croit probablement pas tout ce qu'il a dit. Il s'amuse des questions qui doivent travailler le prisonnier dans la solitude de sa cellule et il l'oublie rapidement¹. Chargé de préparer l'extermination des Juifs, il rejoint Eichmann et porte avec lui un toast dans une chambre à gaz². En vérité, Liss n'est pas un idéologue. La liberté intellectuelle dont il fait preuve en envisageant l'« identité des contraires » exprime son aspiration à devenir le membre de la fraction supérieure des dirigeants, ceux qui vivent dans « un monde affranchi de tout dogme et jugeant de tout en toute liberté », sans idéaux, faisant preuve d'une certaine mathématique, d'ironie et d'une absence complète de pitié³.

Par l'intermédiaire de son narrateur, Grossman propose d'autres interprétations de cette pensée sacrilège. Dans la première, le dialogue est une expérience de science politique : « vérifier quelques hypothèses dans l'espoir d'écrire un travail sur "l'idéologie de l'adversaire et ses leaders" »⁴. Il ne s'agit pas de convaincre l'ennemi, ou de le vaincre directement, mais d'étudier sa réaction lorsqu'il est soumis à des tests. Ici, Liss applique ce que l'on pourrait appeler le test Arendt⁵. Il sera vraisemblablement utilisé afin de mieux mener la lutte. Si le silence du bolchevik exprime une opposition décidée, le résultat est clairement négatif. Le plus simple est certainement de poursuivre la guerre implacable judicieusement

¹ *Ibid.*, p. 444.

² *Ibid.*, p. 452.

³ *Ibid.*, pp. 455-456.

⁴ *Ibid.*, p. 444.

⁵ Si l'on s'en tient à l'interprétation la plus courante des *Origines du totalitarisme* qui néglige la première partie sur l'impérialisme.

décidée par le Führer. Si le silence dissimule des doutes, il faut les vérifier et comprendre leur sens dans un second entretien. Imaginons que le vieux bolchevik reconnaisse l'identité des deux régimes. Le pouvoir nazi doit-il renforcer l'effort de propagande dans l'espoir d'affaiblir l'ennemi par la conversion de l'élite dirigeante ? Mais si les deux régimes sont identiques pourquoi faudrait-il être nazi plutôt que communiste ? Faut-il faire la paix ? Ou est-il impératif de se démarquer clairement du communisme, de montrer que la forme nazie du totalitarisme est infiniment préférable, la seule « réellement » totalitaire. Peut-être même serait-il judicieux que les résultats de cette enquête scientifique ne soient connus que de quelques spécialistes.

Dans la seconde interprétation, Liss fait « une partie d'échecs politiques »¹. De la part d'un écrivain soviétique, la métaphore a peut-être un certain poids. Cette fois, l'objectif est de gagner. Il faut choisir l'ouverture qui donnera les plus grandes chances de gain contre cet adversaire. Liss choisit la variante Arendt. La vacillation de Mostovskoï confirme la justesse de ce choix. La victoire de Liss aurait été éclatante si le bolchevik avait été convaincu de l'identité des deux régimes et était entré au parti nazi. Mais il aurait suffi qu'il renonce à son hostilité et accepte de collaborer pour que le nazi ait le sentiment d'avoir gagné. Quand on croit disposer d'un avantage écrasant, concéder la nullité est parfois équivalent à une défaite. Néanmoins, s'il s'agit d'une partie d'échecs, on peut recommencer. Pour la seconde partie, Liss avait visiblement l'intention de rejouer la même variante. Il pouvait attendre avec curiosité l'amélioration préparée par l'adversaire dans sa cellule ou, au contraire, dévier le premier pour ne pas être pris au dépourvu à son tour. Jouer, c'est en effet prendre le risque de perdre. Or pour accroître ses chances de gain, Liss a choisi un argument très aigu qui ressemble à ce que les joueurs d'échecs appellent un gambit. On sacrifie du matériel dans les premiers coups en échange d'une forte initiative. Si elle s'épuise, l'infériorité matérielle risque de mener à la défaite. Voilà le gambit de Liss : « Que mon insomnie soit la vôtre ! Mais qu'elle est donc la

¹ *Ibid.*, p. 452.

cause de l'hostilité qui nous sépare ? Je ne peux pas la comprendre. [...] Vous savez, aussi bien que nous, que le nationalisme est la grande force du XX^e siècle. Le nationalisme est l'âme de notre temps ! Le socialisme dans un seul pays est l'expression suprême du nationalisme ! Je ne vois pas la cause de notre hostilité ! Mais notre maître génial, le guide du peuple allemand [...] a décidé cette guerre. Malgré cela, je crois en Hitler ! [...] En ce qui me concerne, notre fraternité avec vous est plus importante que la guerre que nous menons contre vous pour les territoires de l'Est. Nous bâtissons deux maisons et elles doivent se trouver côte à côte »¹. La ressemblance des régimes est la plus grande quand l'argument met l'accent sur le nationalisme. Liss a sacrifié la race, et ses corollaires, l'espace vital, le judéo-bolchévisme. On ne sait pas s'il va rapidement récupérer le matériel sacrifié, comme dans le gambit dame, ou si la perte sera durable, comme dans le gambit roi, mais le risque de ne pas avoir une compensation suffisante est grand. Est-il encore nazi ? Il l'est parce qu'il croit en Hitler et dirige consciencieusement un camp de concentration où se prépare l'extermination des Juifs. Mais la guerre décidée par le Führer est à ses yeux sans raison, une violence purement violente. Pourra-t-il rester longtemps nazi s'il ne comprend pas que la lutte des races, l'infériorité raciale des slaves, l'alliance du judaïsme et du bolchévisme, sont la raison de cette guerre inexpiable ? Le nazi sait que le « miroir chirurgical » tendu au soviétique est aussi un miroir que ce dernier lui fournit². Il peut à son tour se haïr sous la figure de l'autre puisque la violence criminelle de l'ennemi est la même que la sienne, ou au contraire s'aimer dans la mesure où, en dernière analyse, ils incarnent l'un et l'autre la même valeur suprême, le nationalisme. Dans les deux cas, peut-il être encore lui-même, le même, après l'opération qui lui révèle

¹ *Ibid.*, pp. 377-378 (traduction modifiée).

² « Quand nous regardons, nous ne regardons pas seulement un visage haï, nous regardons dans un miroir » (*ibid.*, p. 371) ; « J'ai parlé, vous vous êtes tu, mais je sais que j'ai été pour vous un miroir chirurgical » (traduction modifiée, *ibid.*, p. 378).

l'identité avec l'ennemi ? Jouer sur l'identité, comme le il fait, c'est prendre le risque de se perdre et de perdre la partie.

Celui qui perçoit immédiatement l'identité des deux régimes dans ce dialogue risque à son tour d'être pris dans le jeu de Liss. Il peut soumettre d'autres adversaires à d'autres tests ou jouer d'autres parties. Supposons qu'il convoque un démocrate antisoviétique et qu'il utilise le test ou la variante Arendt. Le résultat du test est positif et la partie se termine rapidement par la nullité. Le démocrate est d'accord avec l'hypothèse. Pour obtenir des résultats équivalents à l'application du test Arendt au bolchevik, ou avoir des chances de jouer pour le gain, Liss devrait utiliser le test et la variante Césaire. Le démocrate serait alors dans une position comparable à celle du bolchevik. Liss soutiendrait que, par-delà les proclamations universalistes, l'impérialisme européen et américain est fondé sur l'idée de l'inégalité des races : l'égalité démocratique est réservée aux Blancs¹. Le démocrate refuserait de discuter une hypothèse aussi absurde que celle de l'identité. La violence des nazis n'est-elle pas manifestement plus grande et plus impitoyable ? Liss pourrait raffiner le test ou son jeu dans un sens arendtien. Les nazis sont plus destructeurs parce qu'ils sont plus rigoureux et plus logiques dans l'application du principe de l'inégalité humaine. Ceux qui ont justifié l'impérialisme devraient leur être reconnaissants de leur tendre un miroir chirurgical et de leur donner l'occasion de prendre conscience de ce qu'ils sont « réellement ». Le démocrate éprouverait peut-être des doutes², mais il parviendrait sûrement à surmonter cette faiblesse en jugeant que l'opération exigée est trop importante et il continuerait son combat contre le nazi aux côtés du bolchevik dans le camp et en dehors.

¹ Sur les problèmes que pose la discrimination raciale américaine pour la défense des droits de l'homme dans la politique américaine antisoviétique après la guerre, voir Mary L. Dudziak, *Cold War civil rights: race and the image of American democracy*, Princeton (N.J.), Oxford, Princeton University Press, 2000.

² Voir, par exemple, le texte d'Orwell de 1939 cité par M. Mazower, *Hitler's empire*, *op. cit.*, p. 591.

Les principes de résistance au doute sont similaires du côté du communiste et du démocrate. L'unification est contestée parce que quelque chose fait obstacle à l'identification et permet de résister, sans pour autant réfuter puisque l'unification n'exige pas l'identité complète. L'extermination des Juifs, sans équivalent exact, est la limite des comparaisons du côté soviétique comme du côté impérialiste. Ceci explique l'âpreté des polémiques sur la définition du génocide pour y inclure la violence soviétique (en incluant les groupes politiques¹) et la violence impérialiste. Le second point de résistance est l'universalisme, la volonté de la démocratie comme du communisme de vouloir réaliser les idéaux révolutionnaires des Lumières. L'universalisme a été le lieu et la justification de grandes violences, comme on le voit dès la conquête de l'Amérique, mais elles sont toujours pensables comme sa trahison, à la différence de la violence nazie dont la violence exprime ouvertement son anti-universalisme. Aujourd'hui rares sont ceux qui sont prêts à défendre la révolution russe comme un moment de la réalisation de l'universel. Les défenseurs de l'identité des deux régimes s'irritent tout de même de la persistance d'une indulgence envers la violence soviétique. Il est en effet possible de filmer *La vie des autres* et *Good by, Lenin*. Le politologue, au lieu de conclure à un aveuglement et une coupable obstination, pourrait inverser le problème. La différence pour la conscience est une différence réelle. Pour un philosophe, la meilleure explication de ce phénomène se trouve probablement chez Kant. Jacques Texier applique à la révolution russe son jugement sur la révolution française. Elle a suscité un enthousiasme qui a quelque chose à voir avec une disposition morale dans l'espèce humaine, même chez les spectateurs réfléchis qui

¹ « Nous éliminerons tous les ennemis de l'État et des peuples de l'URSS, nous les éliminerons eux, mais aussi leur famille et leur lignée ! Je lève mon verre à l'extermination finale de tous les ennemis, et de toute leur lignée ! » (Staline, cité dans les Mémoires de G. Dimitrov, cité par N. Werth, *L'Ivrogne et la marchande de fleurs. Autopsie d'un meurtre de masse (1937-1938)*, Paris, Editions Tallandier, 2009, p. 141.)

hésiteraient à payer un pareil prix, ou à faire ce sacrifice, s'ils avaient l'espérance qu'une seconde tentative pourrait être victorieuse¹. Le souvenir de cet enthousiasme pour le renouvellement communiste de l'ambition universaliste n'a peut-être pas encore complètement disparu. La victoire sera complète lorsque ce sera le cas.

Les violences qui provoquent en nous l'effroi le plus grand ne portent pas en elles-mêmes leur condamnation. La raison, surtout si elle est secondée par la force que donne la victoire, offre des moyens de résister à la tentation « lascasienne » et de la repousser comme une généreuse mais stérile condamnation. Il existe ainsi une violence douée de sens qui n'est finalement pas, ou plus tout à fait, une violence, puisque, sous les apparences de destruction de l'ordre humain, elle l'institue. « Il y a violence et violence ! » dit-on. La violence qui ne peut être rétrospectivement insérée dans une téléologie victorieuse apparaît comme la violence (absolument) violente. « La violence est la violence ! », dit-on alors. La violence (vertueuse ?) de cette tautologie² est d'attaquer les mécanismes de réconciliation et de faire se rencontrer des violences que l'on oppose. Comme dans le dialogue imaginé par Grossman, mais également dans la critique lascasienne de la conquête comme sacrifice humain, on se voit dans un miroir suffisamment ressemblant pour qu'un moment de frayeur soit possible, mais ce reflet est peut-être trop chirurgical pour que l'on se reconnaisse vraiment. La « contradiction » de la violence sans violence (« Il y a violence et violence ! ») est alors plus convaincante ou plus forte que la vérité de la tautologie (« La violence est la violence ! »).

¹ J. Texier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris, PUF, 1998, p. 88.

² S. Breton, *Philosophie buissonnière*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989.

Le premier acte de violence est la terreur. La terreur est un état d'esprit qui se caractérise par une peur intense et prolongée, souvent causée par une menace imminente ou une situation dangereuse. Elle est souvent utilisée comme un moyen de contrôle et de domination par les pouvoirs en place. La terreur peut être provoquée par des actes de violence, mais elle peut aussi être maintenue par la menace de la violence. La terreur est un état d'esprit qui se caractérise par une peur intense et prolongée, souvent causée par une menace imminente ou une situation dangereuse. Elle est souvent utilisée comme un moyen de contrôle et de domination par les pouvoirs en place. La terreur peut être provoquée par des actes de violence, mais elle peut aussi être maintenue par la menace de la violence.

HEGEL ET LA CONVERSION DE LA TERREUR

VLADIMIR MILISAVLJEVIĆ

Dans une série de trois conférences intitulée « *On Politics and History: The Issue of Extreme Violence and the Problem of Civility* », Étienne Balibar a puissamment contribué à la reformulation du problème de la violence¹. D'après la thèse que l'auteur développe, le problème fondamental des sociétés contemporaines, et, peut-être, leur terrible « originalité », tient au fait que les nouvelles formes de violence qui les caractérisent ne se laissent plus expliquer selon les schémas que la pensée européenne, de Hobbes et Spinoza jusqu'à Hegel, voire jusqu'à Marx et Lénine, avait mis en place pour venir à bout du problème de la violence ou pour rendre possible sa « conversion ». Celle-ci consisterait à montrer que la violence, bien que destructive, peut néanmoins avoir des effets positifs parce qu'elle s'inscrit dans l'horizon d'une rationalité supérieure. Cependant, dans le cas de la société actuelle, la possibilité et le sens même d'une telle conversion font problème. Qu'il s'agisse de la violence urbaine « des banlieues » ou du racisme, des effusions de rage génocidaire ou du terrorisme politique et religieux, de la contre-violence préventive des grandes puissances ou des interventions militaires « humanitaires » – tous ces phénomènes de violence sont si difficiles à penser précisément parce qu'ils semblent défier toute explication « rationnelle ». Par leur absence de motivation et leur « dysfonctionnalité » apparente (y compris dans la logique propre de leurs auteurs eux-mêmes), ils échappent à toute logique instrumentale, à tout schéma téléologique par lequel on tente

¹ É. Balibar, « De l'extrême violence au problème de la civilité », in *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Galilée, Paris, 2010, pp. 39-199.

généralement de « justifier » les actes de violence. C'est la raison pour laquelle il convient de les regrouper sous le terme générique de « violence inconvertible »¹.

Le concept de « conversion de la violence » a un vaste champ d'application. Il semble pertinent pour caractériser la démarche de la quasi-totalité des philosophies qui se sont vues confrontées au problème de l'existence de la violence dans la société humaine². C'est déjà le cas pour Hobbes, l'auteur dont la philosophie politique se laisse immédiatement traduire dans les termes d'une conversion de la violence de l'homme naturel en pouvoir souverain³. Néanmoins, le concept de conversion de la violence semble particulièrement approprié pour caractériser la pensée de Hegel. Il y a à cela plusieurs raisons, dont je ne relèverai ici que deux.

Tout d'abord, c'est la place accordée dans la philosophie hégélienne au concept de négation. Il est facile de se rendre compte que la « violence » rentre sous ce concept, d'où la possibilité de penser sa conversion à partir du motif hégélien de la double négation. Il ne s'agit nullement d'affirmer par là que le traitement hégélien de la violence relève d'une transposition pure et simple du concept logique de négation. Au contraire, il y a des bonnes raisons de croire qu'une certaine expérience de la politique, même sous sa forme la plus violente, a rendu possible la conceptualité de la logique hégélienne, notamment en ce qui concerne son concept de négation⁴.

¹ *Ibid.*, p. 83 et suiv.

² Il y a peut-être lieu de relever quelques exceptions : à part Nietzsche, c'est surtout Benjamin, dont la critique de la violence et, notamment, le concept de « violence divine », se situent intentionnellement en dehors de toute perspective instrumentale (W. Benjamin, « Critique de la violence », tr. fr. M. de Gandillac, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 210-243).

³ Voir É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, pp. 53-54.

⁴ Comme l'écrit Balibar, « ce n'est pas tant le principe spéculatif de l'*Aufhebung* qui nous expliquerait ce qu'il faut entendre par une conversion de la violence, que cette "conversion" qui, à l'inverse, nous

Ensuite, et de manière plus immédiate, c'est la façon hégélienne d'envisager l'histoire universelle. Comme on le sait, cette histoire est pour Hegel un progrès vers la conscience de la liberté, progrès qui se réalise à travers les actes des individus singuliers, mais indépendamment de leur volonté et de leurs intentions conscientes. Par ces actes, les grands individus historiques (Alexandre, César ou Napoléon) réalisent plus et autre chose que ce qu'ils voulaient. Ils peuvent donc être violents, voire « immoraux », et néanmoins contribuer à la réalisation des buts éthiques d'une valeur suprême. La solution hégélienne du problème de la violence s'appuie sur sa distinction entre le plan de la morale individuelle et celui de l'esprit du monde, caractéristique de sa conception de l'histoire universelle : « l'esprit du monde » est le nom d'une finalité qui « subsume » même les actes les plus violents en leur conférant ainsi une « rationalité » supérieure.

C'est dans ce contexte – celui d'une critique du « formalisme » du point de vue purement moral – que surgit chez Hegel le concept de « conversion de la violence ». Comme il le dit dans ses leçons sur la philosophie de l'histoire, ce qui est une violence, un « crime » sur le plan de la morale individuelle, se trouve « converti », sur le plan de l'histoire universelle, en moyen de la réalisation nécessaire des fins historiques de l'humanité : « Ceux qui ont résisté, par conviction éthique et donc par noblesse morale, à ce que le progrès de l'idée de l'Esprit rendait nécessaire, se situent, du point de vue de la valeur morale, plus haut que ceux dont les crimes sont convertis (*verkehrt*), dans un ordre supérieur, en moyens d'exécution de la volonté de cet ordre supérieur ». « Plus haut », donc : mais seulement du point de vue de la valeur morale, qui est lui-même abstrait et limité : « L'histoire se meut en effet sur un terrain plus élevé que celui où la moralité a proprement sa demeure et que constituent la morale privée (*Privatgesinnung*), la conscience (*Gewissen*) des individus, leur volonté propre et leur manière d'agir [...]. Mais ce que la fin ultime existant en soi et pour soi de l'Esprit requiert et accomplit, ce que fait

éclaire sur l'opération de négation de négation en général » (*ibid.*, p. 62).

la Providence, se trouve au-dessus de ces obligations, des estimations et des prétentions dont relèvent les individus du point de vue de leur valeur éthique. [...] Il en résulte que le droit défendu par ceux qui se considèrent comme légalement justifiés, n'est qu'un droit formel, abandonné par l'Esprit vivant et par Dieu »¹. C'est la raison pour laquelle Hegel semble accorder aux grands individus historiques, créateurs des nouvelles formes de l'esprit, un certain « droit à la négativité », et même, semble-t-il, à la violence : « Une si grande figure écrase nécessairement maintes fleurs innocentes, ruine maintes choses sur son chemin »². La conversion de la violence consisterait à assigner à ce phénomène une place dans l'histoire universelle – à lui donner un sens et une justification à partir du résultat final auquel il est censé amener.

La philosophie hégélienne de l'histoire propose en effet un modèle ouvertement téléologique, dans lequel les individus historiques n'entrent en ligne de compte que comme moyens dont se sert l'esprit du monde pour parvenir à sa fin ; dans la science logique, la « ruse de la raison » – concept dont on sait l'importance pour la conception hégélienne de l'histoire – est située dans le chapitre sur la « Téléologie »³. Qu'est-ce qui rend nécessaire cette perspective téléologique dans l'histoire du monde ? La réponse hégélienne à cette question est claire. L'esprit du monde, en tant qu'un être universel, est incapable d'action historique, dont le sujet est toujours le particulier – l'individu, l'homme singulier avec ses désirs et intérêts, et surtout avec ses passions (la gloire, la méfiance etc.). L'esprit universel ne peut donc réaliser son but qu'en mettant en jeu ces mobiles subjectifs. Mais il se sert de ces mobiles, pour ainsi dire, en les trahissant. C'est en ce sens aussi qu'il faut entendre le terme

¹ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, tr. fr. K. Papaioannou, Paris, Plon/UGE, 1965, p. 201 ; cf. É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, pp. 66-67.

² G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, tr. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963, p. 37.

³ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 110 ; cf. *Wissenschaft der Logik II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 452.

verkehren du passage cité, comme détournement ou renversement des intentions originaires des acteurs historiques. Mais la lecture balibarienne donne une signification plus forte à ce terme, celle d'une transfiguration historique du négatif en positif¹. Cela permet de parler, à propos de Hegel, d'une conversion « positive » de la violence, voire de la conversion de celle-ci *en* pouvoir politique ou en institution. On comprend ainsi que la perspective ouverte par le concept de conversion de la violence, appelle en même temps une critique de la philosophie hégélienne de l'histoire. Le caractère téléologique de celle-ci entraîne la difficile question de ce qu'il en est de ces formes de violence qui ne se laissent pas inscrire dans l'horizon de l'histoire conçue, à la façon de Hegel, comme processus d'émancipation de l'humanité. Telles sont chez Balibar les deux formes « inconvertibles » de la violence, complémentaires mais irréductibles l'une à l'autre, la violence « ultra-subjective » et la violence « ultra-objective »², auxquelles il faudrait opposer une nouvelle politique de l'anti-violence et de la civilité³.

Dans la suite de ce texte, je voudrais suggérer que le traitement téléologique du problème de la violence qu'on trouve dans les leçons sur la philosophie de l'histoire n'est pas *la seule* élaboration du problème de la violence chez Hegel. À ce titre, une place

¹ Comme Balibar le signale, cette signification de la « conversion » correspondrait peut-être plus au terme allemand de *Bekehrung* (É. Balibar, *Violence et civilité*, p. 67, n. 1). – Une telle interprétation peut s'appuyer les développements hégéliens relatifs au rôle de la Providence dans l'histoire, ou sur sa description de l'histoire universelle comme théodicée (G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, *op. cit.*, pp. 67-69 ; et *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, pp. 25-26). Balibar n'insiste pas sur ces concepts hégéliens, mais ce qu'il dit sur la conversion de la violence chez Hegel se rapproche parfois du registre de la théologie aussi, par exemple quand il souligne la portée religieuse de ce terme ou l'importance de l'idée du sacrifice dans la conception hégélienne de l'histoire (É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, pp. 78-80).

² *Ibid.*, pp. 34-38, 86.

³ *Ibid.*, p. 44.

particulièrement importante revient à mes yeux à la *Phénoménologie de l'esprit* – cet « ouvrage inclassable », comme Balibar le dit à juste titre¹ – et surtout au chapitre sur « La liberté absolue et la Terreur », dans lequel les concepts de liberté et de violence sont liés d'une manière inextricable, et qui ne se laisse pas comprendre à partir du schéma extérieur de la téléologie. Ici, il ne s'agit pas d'assigner aux actes violents une fonction qui les justifierait sur un plan supérieur à la conscience des acteurs historiques. Au contraire, la conversion de la violence en institution que ce chapitre décrit n'est pensable qu'à partir de l'*expérience* de la violence faite par la conscience même qui est l'objet de l'analyse phénoménologique². Ce qui se trouve au centre des analyses hégéliennes, c'est donc le rapport de la conscience de soi à elle-même et non pas une téléologie historique qui lui serait hétérogène.

C'est Balibar lui-même qui a souligné l'importance, à l'égard du problème de la violence, de ce chapitre de la *Phénoménologie*, comme de celui qui traite du conflit au cœur de la *Sittlichkeit* grecque. D'après sa lecture, le trait commun des deux développements réside dans le fait qu'ils donnent une description de deux types de violence « inconvertibles » selon l'axe de partage entre le public et le privé³. À cela, on pourrait ajouter d'autres considérations.

Premièrement, d'après une formule hégélienne qui résume le développement précédent, le résultat du chapitre consiste à concilier (*ausgleichen*) l'opposition entre la « volonté singulière » et la

¹ *Ibid.*, p. 176.

² G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 503.

³ « [L]es formes de violence typiquement *inconvertible* d'un point de vue hégélien sont celles qui demeurent enfermées dans la sphère privée sans possibilité de traduction ou de représentation dans le domaine public [le cas d'Antigone], mais aussi celles qui se déchaîneraient dans l'espace public sans possibilité d'enracinement dans l'existence privée [le cas de la Terreur] » (É. Balibar, *Violence et civilité*, op. cit., p. 106).

« volonté universelle »¹. Or dans l'introduction à la *Philosophie du droit*, Hegel définit la volonté libre précisément comme l'unité ou l'adéquation entre les deux moments de l'universalité et de la particularité². S'il en est ainsi, le chapitre « Liberté absolue et la Terreur » peut être considéré comme la toute première élaboration, sur le plan de l'expérience historique la plus concrète (la plus violente aussi), du concept hégélien de la volonté libre, de la problématique de l'institutionnalisation de celle-ci, et par conséquent de la dimension même dans laquelle se déploie toute la philosophie de l'esprit objectif.

Deuxièmement, il faut préciser que la problématisation hégélienne de la Terreur relève du domaine d'une théorie de l'action politique au sens le plus large de ce mot³. Le problème de principe auquel le chapitre consacré à la Terreur est censé répondre est en fait

¹ C'est la traduction du terme *allgemeiner Wille* consacrée par les traductions de ce texte par J. Hyppolite (G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, tome II, Paris, Éditions Montaigne-Aubier, 1941, pp. 130-141) et B. Bourgeois (G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, pp. 497-506) ; mais on pourrait être tenté de le traduire nettement par « volonté générale », pour garder la référence à Rousseau, qui est essentielle dans l'intégralité du chapitre ; cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, pp. 431-441.

² La « particularité » correspond ici à la détermination de la volonté singulière. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 5-7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, pp. 49-57 ; cf. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, tr. fr. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1983, pp. 58-62.

³ On n'en tient pas toujours compte. Par exemple, J. Habermas tend à présenter le traitement hégélien de la Révolution française dans le sens de l'instauration de la dimension du « droit abstrait » (« Hegels Kritik der Französischen Revolution », in J. Habermas, *Theorie und Praxis, Neuwied*, Luchterhand, 1963, pp. 89-107). Il n'est pas question de mettre en cause l'importance qu'avait pour Hegel le Code Napoléon, mais c'est dans le domaine proprement politique que réside l'essentiel de l'analyse hégélienne de la Révolution.

très précis, et correspond à celui que j'ai déjà évoqué à propos de la philosophie hégélienne de l'histoire. La « volonté générale » est par elle-même inerte et ne peut être « mise en œuvre » que par une volonté singulière, la seule qui est « effective », le « gouvernement ». Cependant, l'acte de celui-ci – son « œuvre » – est toujours déterminé comme tel ou tel, et n'est donc pas adéquat à la volonté générale. Comme le dit un énoncé hégélien, le gouvernement n'est que l'une des « factions » politiques, à savoir, la faction qui gagne. Par ce particularisme s'expliquent les deux fléaux qui ravagent la vie politique sous la Terreur : le gouvernement est toujours « coupable » des actes qu'il entreprend, alors que les citoyens exclus du gouvernement sont toujours « suspects »¹. Pour être à la hauteur de l'universalité de la volonté générale, la liberté absolue doit prendre la forme purement négative et destructrice de la « furie du disparaître » (*Furie des Verschwindens*), et elle se transforme ainsi en ce qu'on pourrait bien nommer « extrême violence »².

Cela nous amène à établir le fait suivant, qui est – en dépit de la critique hégélienne de la Terreur et de tous ses efforts pour la convertir – d'une importance systématique capitale : la description de la volonté générale comme négativité absolue et « furie du disparaître », correspond rigoureusement à la définition hégélienne de la liberté comme capacité de faire abstraction de toute détermination de contenu finie ou de la « nier ». Il en résulte que, dans la violence extrême de la Terreur, la volonté libre ne se trouve pas confrontée à une puissance extrinsèque, mais à l'un de ses propres aspects³. Entre la violence et la liberté du sujet, il existe un

¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (trad. Bourgeois), *op. cit.*, p. 503. Hegel fait ici allusion à la notoire Loi des suspects de 1793.

² *Ibid.*, p. 502 ; cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 436. Hegel s'écarte de Rousseau, bien qu'il s'en inspire en même temps : chez celui-ci, la « volonté générale » n'est pas une volonté indéterminée, comme Hegel l'entend.

³ On peut rapprocher ces énoncés sur l'immanence de la volonté générale à la volonté singulière (qui pourtant se trouve « niée » par celle-là) de ce que Hannah Arendt dit à propos de Rousseau : au fond

lien conceptuel intime, et non pas une simple relation entre moyen et fin.

La conception de la liberté comme négation violente de l'ordre normatif en vigueur apparaît chez Hegel assez tôt. Pour autant, il ne serait pas exagéré de dire que la subjectivité libre est dès le départ liée à une certaine violence. C'est ce que montre le rôle qui revient, dans la pensée du jeune Hegel, au concept de « crime » (*Verbrechen*). Hegel y reconnaît une première forme de la liberté – l'acte par lequel le sujet s'émancipe de ses attaches objectives – et non pas un fait qui serait justifiable à partir de son résultat. Mais l'interprétation de la Terreur comme phénomène historique concret s'inscrit au cœur même du concept de liberté seulement avec la *Phénoménologie de l'esprit*. On s'en rend compte si l'on compare la teneur du chapitre sur « La liberté absolue et la Terreur » avec le premier traitement hégélien du gouvernement révolutionnaire dans la *Philosophie réelle d'Iéna* de 1805-1806. Ce dernier écrit ne précède la *Phénoménologie* que d'un an. Hegel y examine la dictature jacobine, qu'il rapproche de quelques autres formes historiques de la violence politique, sous le titre général de « tyrannie » : violence du prince de Machiavel et violence fondatrice de Thésée, qui se situent, comme Hegel le dit expressément, au-delà de l'opposition morale du bien et du mal. La fonction de cette violence politique est la réduction de l'écart entre la « volonté générale » et la volonté de l'individu singulier (sa volonté privée, qui favorise ses intérêts particuliers). Dans la perspective rousseauiste que Hegel adopte ici, la « volonté générale » est la vraie volonté de chaque citoyen, même si sa volonté consciente en diffère. Il en résulte une explication du rôle du tyran : il consiste à « plier », par la violence si besoin est, la volonté individuelle des citoyens (leur volonté « consciente »), pour la rendre conforme à ce que Hegel désigne, un peu paradoxalement, comme leur volonté « immédiate », égale pour sa part à la volonté générale¹. C'est précisément ce qui se passe avec la Terreur. Dans la *Philosophie réelle d'Iéna*, elle est

de chaque citoyen se cache son propre ennemi intérieur, à savoir, lui-même en tant qu'individu particulier (H. Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, London 1965, pp. 77-79).

définie de façon purement téléologique – comme le moyen d'une fin qui se réalise nécessairement : elle est un instrument de la formation des citoyens à l'obéissance (*Bildung zum Gehorsam*). De même, la tyrannie perd sa raison d'être du moment où cette fin est réalisée, quand la volonté générale est devenue consciente dans l'esprit des citoyens et la « confiance » en l'État est fermement établie dans leurs cœurs. Ainsi s'explique, d'après Hegel, le destin de Robespierre : « sa force (*seine Kraft*) l'a abandonné, parce que *la nécessité l'avait abandonné*, et il fut ainsi renversé avec violence (*mit Gewalt gestürzt*) »¹.

Il n'en va pas de même dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Pour s'en rendre compte, il suffit de situer le texte sur la liberté absolue et la Terreur dans le contexte de l'ouvrage. Dans la première partie de ce chapitre, Hegel résume le développement précédent, qui consiste en l'émancipation de la « conscience de soi » de toute essence objective. C'est en cela que réside la différence du développement sur la Terreur par rapport à la dialectique de la maîtrise et de la servitude. Bien que la peur (*Furcht*) de la mort y joue un rôle comparable², cette dialectique reste, par l'un de ses côtés, attachée à une dimension purement « objectale ». Ensuite, Hegel écarte les notions d'utilité et de but, caractéristiques de la pensée des Lumières, comme liées à une forme imparfaite de l'appropriation de l'objet par la conscience de soi, dans laquelle celle-ci n'est pas pleinement consciente d'elle-même. La liberté absolue et la Terreur marquent au contraire un stade où la substance du monde et son organisation en masses spirituelles (en l'occurrence, en « états » de l'Ancien Régime) se réduisent au pur être-pour-soi de

¹ G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, hrsgg. v. J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1969, p. 246.

¹ *Ibid.*, p. 248.

² En particulier, la description de la mort comme « maître absolu » revient à la lettre dans le chapitre sur la Terreur (G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. B. Bourgeois, *op. cit.*, p. 209, cf. p. 504 ; cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 153 et 438.)

la conscience de soi. De ce fait, la seule opposition qui subsiste encore est intérieure à la conscience de soi : c'est l'opposition entre la conscience de soi singulière et la conscience de soi universelle. Le conflit qui s'ensuit entre ces deux formes se laisse donc comprendre comme interaction de la conscience de soi avec elle-même. D'après une formulation hégélienne, une fois que l'ancienne organisation du monde est supprimée, la négativité de la liberté absolue comme conscience de soi universelle ne peut s'appliquer qu'à la conscience de soi personnelle – qui, en tant que telle, garde encore une apparence d'objectivité – pour la nier à son tour¹.

Quel est l'enjeu de ce conflit ? D'après Hegel, il s'agit surtout de défaire l'illusion dont est victime la conscience de soi singulière, qui consiste à croire que la conscience de soi universelle est immédiatement et positivement identique à elle. Dans l'extrême violence de la Terreur, la conscience de soi singulière fait l'expérience que la conscience de soi universelle (ou la volonté générale) est au contraire égale à sa plus complète négation². Cela correspond à une première étape de la « conversion », par laquelle la liberté absolue – émancipation complète de la conscience de soi par rapport au monde de l'objectivité – se transforme immédiatement en la mort. La traduction d'Hyppolite parle de conversion en toutes lettres : « La volonté universelle comme conscience de soi effective absolument positive, [...] [...] se convertit dans l'essence négative (*schlägt [...] in das negative Wesen um*) et se démontre être aussi bien la *suppression de la pensée de soi-même* ou de la conscience de soi »³. Ce caractère d'universalité abstraite qui n'arrive à se définir que comme négation, Hegel le reconnaîtra, d'après les notes de

¹ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 502 ; cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 436. Cet argument correspond parfaitement au concept logique de la négation autonome comme négation de la négation ; cf. D. Henrich, « Hegels Grundoperation : Eine Einleitung in die 'Wissenschaft der Logik' », in U. Guzzoni, B. Rang, L. Siep (Hrsg.), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg, Meiner, 1976, p. 215.

² G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 503.

l'*Encyclopédie*, dans le « mahométisme ». L'esprit de liberté comme pure conformité avec l'universel y est dominant. Cependant, sa défaillance serait exactement la même que celle de la liberté absolue et négative : l'impossibilité de réaliser la détermination libre et objective, d'avancer dans la différenciation politique et dans l'articulation immanente (*immanente Besonderung*) de l'universel¹.

Bien entendu, c'est le résultat de cette première « conversion » de la liberté en mort qu'il faut convertir ou « reconverter » pour effectuer une conversion *de la violence en institution*. C'est ce que Hegel décrit dans le paragraphe suivant. La première conversion de la liberté absolue en négativité absolue révèle que l'identité de la volonté générale à elle-même, « a [...] en elle la *négation* »². Or cette négation est le principe de la nouvelle articulation de la société en masses spirituelles déterminées, qui permet de dépasser l'atomisme des consciences singulières³. La conversion de la Terreur se présente ainsi non pas comme une simple subordination du citoyen à la volonté générale, mais comme un mouvement double, qui répare la défaillance fondamentale de la volonté générale – son abstraction et indétermination essentielles – tout autant qu'il corrige la « dureté cassante (*harte Sprödigkeit*) » absolue et discrète de la conscience de soi singulière⁴, qui, grâce à l'expérience qu'elle a faite, se soumet à la nouvelle articulation organique de la société.

³ *Ibid.*, t. II, p. 137. Par contre, la traduction de Bourgeois dit « se renverse » (p. 505) ; cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 438.

¹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, pp. 61-62. Cf. aussi la remarque sur la liberté négative comme « liberté du vide » et « furie de destruction » dans le § 5 de la *Philosophie du droit* (G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 59).

² G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 503.

³ *Ibid.*, pp. 503-504.

⁴ *Ibid.*, p. 502 ; cf. *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 436.

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel n'a pas encore développé un concept de l'« esprit de mœurs » (*Sittlichkeit*) moderne¹. Le champ d'application de ce concept y est rigoureusement circonscrit et se rattache exclusivement à l'antiquité grecque. Pourtant, on peut dire – comme je l'ai déjà suggéré – que le problème dont traite le chapitre « la Liberté absolue et la Terreur » correspond très exactement au point de départ de la *Philosophie du droit* (le concept de la volonté libre), dont le résultat le plus important est précisément une théorie des institutions de l'âge moderne. L'itinéraire de la *Phénoménologie* était différent. Ce livre était trop profondément ancré dans la constellation philosophique idéaliste, trop exclusivement centré sur son horizon ultime – le concept de savoir absolu –, pour pouvoir aller plus loin dans l'analyse des institutions contemporaines, dont il quitte le terrain dès le passage au chapitre sur la « moralité ». On n'est pas pour autant autorisé à croire que Hegel pensait que le problème de la Révolution française et de sa « phase » la plus controversée et violente, la Terreur, ait trouvé une solution définitive avec la *Phénoménologie*. Au contraire, certains énoncés de ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* incitent à penser qu'il voyait dans l'opposition entre la volonté générale et la volonté singulière une aporie qui ne pourra être levée que dans l'avenir, ou même un caractère indépassable et pérenne de la vie politique comme telle².

¹ J'adopte ici la traduction de ce terme proposée par Balibar (*Violence et civilité, op. cit.*, p. 60).

² « [I] reste encore cette exclusivité capitale que la volonté générale soit aussi la volonté générale empirique, c'est-à-dire, que les individus doivent gouverner comme tels, ou prendre part au gouvernement. [...] La volonté du nombre renverse le ministère et ce qui fut jusqu'ici l'opposition monte désormais sur la scène ; mais en tant qu'elle est à présent le gouvernement, celle-ci trouve de nouveau en face d'elle, le nombre. Ainsi se continue le mouvement et le trouble. Voilà la collision, le nœud, le problème où en est l'histoire et qu'elle devra résoudre dans les temps à venir » (G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire, op. cit.*, p. 343).

Dans la *Philosophie du droit*, on trouve des indices de ce que la thèse de la conversion de la violence révolutionnaire, telle que l'expose la *Phénoménologie*, pouvait avoir d'insuffisant, à la lumière des expériences historiques plus récentes, aux yeux de Hegel lui-même. Il y est question des apories que soulève la nouvelle société industrielle, qui ne sont plus de l'ordre purement politique mais aussi économique et social, et qui rendent improbable le projet de l'articulation organique de la société civile. Tel est le problème de la production de la populace (*Pöbel*), cette « population excédentaire » ayant perdu « le sentiment du droit, de la légitimité et de l'honneur d'exister par sa propre activité et son propre travail » et incapable « de sentir et de jouir [...] des avantages spirituelles de la société civile »¹. Hegel y a vu un caractère essentiel de la société industrielle, qui défie constamment la logique de la représentation politique. L'opposition entre l'universel et le singulier (ou le « particulier ») y réapparaît, mais sous une autre lumière, celle de l'économie du marché. Comme on l'a remarqué, Hegel savait bien que l'existence même de la « populace » « entraîne en même temps avec soi une plus grande facilité de concentrer en peu de mains des richesses disproportionnées », et que la logique même du capitalisme conduit nécessairement à la colonisation du Nouveau Monde. Même si le mot n'y est pas prononcé, il est facile de voir que ces difficultés sont une source potentielle de violence. Les incapacités évidentes des institutions de la société civile ou de l'État hégéliens à les résoudre, ou à opérer une conversion de la violence qui en résulte, marquent en même temps les limites de son institutionnalisme.

La *Phénoménologie* a-t-elle dit quelque chose pour annoncer cette nouvelle thématique ? Au premier abord, la dimension « sociale » est complètement absente du chapitre sur la révolution, et celle-ci semble se déduire, comme une pure conséquence, de la dialectique des Lumières. On peut y voir une caractéristique générale du chapitre

¹ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §§ 243-245, *op. cit.*, pp. 260-262. Cf. É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, p. 87 sq., et B. Ogilvie, « Violence et représentation. La production de l'homme jetable », *Lignes* n° 26, octobre 1995, pp. 113-141.

sur la culture (*Bildung*), marqué par l'oscillation constante entre le point de vue d'une histoire pensée et celui de la reconstruction « objective » des processus historiques. De ce fait, les événements de l'histoire – la dissolution de la vie éthique grecque, la défaite de la foi dans sa lutte avec l'intellection et, finalement, la Révolution française elle-même – s'y présentent souvent sous l'aspect de l'inactualité, comme un présent-parfait : au moment où ils semblent arriver, la conscience qui est l'objet de l'analyse phénoménologique ne fait que se rendre compte qu'ils se sont déjà produits, et bien avant¹. Mais cette structure temporelle de l'après-coup a peut-être un lien plus profond avec la logique propre de l'histoire et ne se laisse pas expliquer simplement par l'utilisation d'un concept problématique de « prise de conscience ». Sous les concepts phénoménologiques « abstraits », on peut découvrir des expériences historiques tangibles et des catégories sociales clairement identifiables. Par exemple, le concept hégélien de « volonté générale » ne reproduit pas seulement la théorie politique du *Contrat social*, mais véhicule aussi la réception jacobine de celle-ci, tandis que l'élaboration hégélienne de la Terreur présuppose l'aboutissement d'un processus social de longue durée – la dissolution de la société organique de l'Ancien Régime, qui commence dès la naissance de l'absolutisme.

C'est dans ce sens qu'on pourrait interpréter, à un niveau plus profond du texte, l'aspect le plus frappant du chapitre sur la liberté absolue et la Terreur, que j'ai négligé jusqu'à présent : l'*insignifiance* de la mort subie dans la Terreur. Ce que cette mort « nie » est « le point, vide de contenu » de la conscience de soi singulière. Par conséquent, cette mort elle-même n'a pas plus de signification – d'après la célèbre formule de Hegel – que le fait « de trancher une tête de chou ou d'avaloir une gorgée d'eau »². À l'évidence, même dans ses manifestations les plus violentes, la mort sous la Terreur n'est pas pour Hegel de l'ordre du tragique et n'a rien à faire avec une esthétique du sublime. Elle est plutôt prosaïque, très éloignée

¹ Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., pp. 413, 468, 497.

² *Ibid.*, p. 502.

aussi du pathos de la mort et de la résurrection – de cette « mort de la mort », dont on rencontre parfois les descriptions dans les autres écrits hégéliens de la période d'Iéna.

Hegel a reconnu en cette insignifiance une conséquence de la liaison intime entre la mort et la structure de la subjectivité libre. Comme on vient de le voir, dans la mort telle qu'elle se présente sous la Terreur, la conscience de soi ne se trouve pas confrontée à quelque chose qui lui est étranger, mais avec elle-même en tant que conscience de soi universelle, elle y devient « objective » pour elle-même. C'est la raison pour laquelle Hegel a décrit la Terreur comme la dernière purification de la conscience de soi singulière, sa « plus sublime et l'ultime culture »¹. Aussi, cette mort diffère fondamentalement de celle des stades antérieurs de la *Phénoménologie*, de toutes les formes de la mort qui donnent quelque chose en retour – l'honneur, la richesse ou la vie éternelle ; elle sort, pour ainsi dire, de l'économie ordinaire du sacrifice². La conscience de soi qui la subit est déjà émancipée de ces objectivités du monde de la culture et est désormais absolument libre ; et, comme l'écrit Hegel, c'est précisément à cause de cette liberté qu'elle ne peut être « saisie » par aucune positivité mais seulement par sa propre « existence *abstraite* ». La mort du chapitre sur la Terreur est donc égale à la pure suppression de la conscience de soi singulière dans son « existence »³.

¹ *Ibid.*, p. 505.

² Sur la lutte jacobine contre « l'honneur » comme principe de la monarchie, cf. G. A. Kelly, « Conceptual Sources of the Terror », *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 14, No. 1, Autumn, 1980, pp. 18-36. L'auteur y donne une remarquable définition de la Terreur comme émotion : « the Terror was fundamentally the political fear that transformed the loss of honor into the loss of life » (p. 32).

³ Je m'écarte ici des deux traductions françaises, qui rendent ce terme (*Dasein*) par l'« être-là ».

Mais cette description pourrait aussi se lire d'une façon plus inquiétante, comme renversement de la conscience de soi en simple vie. Ce que Hegel entend par l'existence abstraite de la conscience de soi, ce qui est supprimé dans la Terreur, est équivalent à une vie dépouillée de ses valeurs symboliques supérieures ou « spirituelles ». Le caractère « prosaïque » de la mort peut alors être considéré comme un effet de la destruction de la société civile, de son « atomisation ». L'opposition abstraite entre l'universel et le singulier que constate la *Philosophie du droit* apparaît sous ce jour déjà dans la *Phénoménologie*, qui a ébauché sa conciliation ou sa conversion en un nouvel ordre institutionnel.

Cette conversion n'a pas « réussi » ; pourtant, il ne serait pas exagéré de dire que les données du problème restent les mêmes jusque dans la société de nos jours, qui voit se reproduire sous d'autres formes l'opposition entre un universel anonyme et la « dureté cassante » de la conscience de soi singulière absolument libre. Celle-ci a pour contrepartie des formes de la négation autres que celle de la « liberté absolue » hégélienne. Aussi, la société mondialisée actuelle est-elle privée d'un universel qui serait, à l'instar de la volonté générale hégélienne, le porteur identifiable de cette négation. Mais on peut reconnaître en elle des traits qui font penser à la négativité hégélienne, notamment en ce qu'elle ne laisse subsister des formes résiduelles d'une particularité « absolument libre » – sous l'aspect des formes de vie ou des « interprétations du monde » inconciliables – inébranlables sinon par la négation de l'existence de leur sujet.

Il me semble qu'on peut en conclure que les nouvelles formes de la violence sont consubstantielles à la société moderne, dont Hegel connaissait bien les dangers. Il va sans dire qu'il ne pouvait pas prévoir toutes les modalités de cette violence. Encore moins pouvait-il mettre en place un dispositif conceptuel qui permette leur conversion définitive. Mais il lui revient le mérite d'avoir parmi les premiers marqué leur lieu¹.

¹ Texte inscrit dans les projets de recherche n^{os} 41004-43007 financés par le Ministère de l'éducation et de la science de la République de Serbie.

« *ETWAS MORSCHES IM RECHT* »

SUR LA VIOLENCE ET LE DROIT

SANDRO CHIGNOLA

Je voudrais d'emblée remercier ceux qui m'ont invité. Et je crois qu'une manière de le faire est sans doute de prendre au sérieux la question qui nous est posée. Dans l'argumentaire de cette rencontre, Étienne Balibar, Petar Bojanić, Bertrand Ogilvie et Guillaume Sibertin-Blanc dessinent le cadre de notre discussion, nous proposant trois modalités fondamentales pour saisir le rapport entre politique et violence tel qu'il a été pensé dans la philosophie politique occidentale : un rapport d'exclusion (selon lequel la violence est cernée comme ce qui doit être et qui est neutralisé ou refoulé par la politique) ; un rapport d'assujettissement et de fonctionnalisation (selon lequel on saisit la violence comme ce qui doit être « civilisé » afin qu'elle puisse laisser place à son autre : l'État, la société, la liberté) et un rapport de dialectisation au sein duquel la contre-violence révolutionnaire s'oppose à la violence de la domination. Il s'agit de modalités qu'on peut considérer, à beaucoup d'égards, classiques, au sens qu'elles ont été posées par les auteurs classiques de la philosophie politique occidentale. Parmi ceux-ci, on peut mentionner au moins : la ligne Weber-Schmitt (celle qui dessine le monopole de la décision et de la violence légitime comme *détermination* d'indécidabilité de la crise et comme neutralisation du conflit dans le périmètre de validité de la souveraineté) ; Hobbes et toute la tradition juridique de la machine disciplinaire du sujet, où la violence et les « passions tristes », la peur et la crainte, sont mises à l'œuvre afin de dresser la nature féroce de l'homme et obtenir, par l'assujettissement au dispositif de légalité, une individualité

responsable et propriétaire de la bête indomptable face à laquelle se dissout toute l'anthropologie classique au début de l'époque bourgeoise. Mais l'on peut aussi y compter Olaudah Equiano, Frederik Douglass ou Frantz Fanon – afin de contourner la violence silencieuse et latente du canon philosophico-politique occidental, l'élimination radicale de cette partie de son histoire qui est reléguée au-dessous ou en dehors du *narrative* par le biais duquel celui-ci construit sa propre tradition – comme les ouvrages classiques où la violence de l'esclave et du colonisé s'oppose de façon libératrice, en tant que puissance et pratique de subjectivation, à la violence de la domination coloniale et de la race¹. Ou encore : le « voilà votre liberté ! » du jacobin noir Toussaint Louverture, prononcé en brandissant le fusil devant l'armée d'esclaves qui défend l'indépendance de la République noire de Santo Domingo contre le retour de l'armée impériale française (1801) : l'icône de tous les mouvements de libération du Tiers-Monde².

Cependant je voudrais plutôt m'attarder aujourd'hui sur une autre modalité. Une modalité selon laquelle le rapport entre la violence et le droit est posé presque de biais, s'illuminant ainsi d'une lumière autre. Pour le faire je partirai d'un autre texte « classique » pour le sujet de notre rencontre, à savoir *Zur Kritik des Gewalt* de Walter Benjamin.

I/ Ce texte est publié en 1921 dans la nouvelle série des *Archive für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, la revue que Edgar Jaffé, Werner Sombart et Max Weber dirigeaient depuis 1904. Il s'agit d'un texte difficile qui a suscité beaucoup d'interprétations et s'est prêté à plusieurs utilisations, – et tout récemment encore, par la récurrence

¹ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961 ; O. Equiano, *The Interesting Narrative and Other Writings* (1789), London, Penguin, 2003 ; F. Douglass, *A Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave* (1845), New York, Barnes & Noble, 2003.

² F. D. Toussaint Louverture, *La libertà del popolo nero. Scritti politici*, Introduzione, edizione e traduzione italiana a cura di S. Chignola, Torino, La Rosa Editrice, 1997.

du « *bloßes Leben* » qui a été l'objet de la réflexion de la philosophie politique italienne. Il s'agit d'un terme valorisé déjà par Carl Schmitt qui, avant sa conversion au nazisme, y retrouvait un certain nombre d'assonances avec sa pensée juridique. Benjamin énonce d'emblée les coordonnées qui encadrent le cœur de notre discussion aujourd'hui : « on peut redéfinir la tâche d'une critique de la violence comme l'exposé du rapport qu'elle entretient avec le droit et la justice » (*Die Augabe einer Kritik der Gewalt lässt sich als die Darstellung ihres Verhältnisses zu Recht und Gerechtigkeit umschreiben*). Ce que Benjamin entendait par *Kritik* ne va pas de soi. Cependant on ne peut pas en chercher le mobile dans le ciel vide de la morale. En l'occurrence le terme de *Kritik* accompagne celui de *Darstellung*, la critique coïncide avec la représentation ou, selon la terminologie de l'*Erkenntniskritische Vorrede à l'Ursprung des deutschen Trauerspiel* (1928), elle coïncide avec la mise en tension du rapport entre violence et droit dans ce qu'il définit comme « style philosophique ». Selon Benjamin le philosophe doit prendre soin de la représentation. Cela veut dire qu'il ne doit pas déduire de façon mécanique mais composer ; il ne doit pas céder à la fragmentation mais doit développer son argumentation avec ordre et mesure ; il ne doit pas s'abandonner à la négation simple – ce que j'appelle « rhétorique de la morale » - mais évoquer contre cela la « plénitude d'une positivité dense » (*die Fülle der gedrängten Positivität*). Critiquer la violence, ici, ne signifie pas s'ériger dans la position de survol dans laquelle se réfugie l'irénisme de la philosophie, ni raccourcir les termes de la confrontation avec elle par une profession consolatrice de non-violence. Je crois que « *Kritik* » signifie en l'occurrence rechercher et fixer un « critère » pour la critique de la violence qui permette de recueillir la « positivité dense » de l'expérience sous la loupe ardente d'une écriture philosophique capable de repérer, dans la systématisme de sa propre « *Darstellung* », le pas vers une prise de position – une « *scheidende und entscheidende Einstellung* », écrira plus loin Benjamin – capable de *fendre* la circularité de la routine qui est propre au rapport entre violence et droit (exclusion, dialectisation fonctionnelle, opposition), et de nous mettre face à cette routine à

partir de la perspective qui la déconstruit et qui la feint. Il est notoire que cette perspective est, chez Benjamin, celle de la philosophie de l'histoire. Celle-ci est capable de soutenir le point de vue de Dieu et d'appeler à la « violence divine » qui, en tant que justice absolue et violence pure et immédiate (*reine, unmittelbare Gewalt*) bouleverse les régularités de l'expérience, et désaffecte par là la mauvaise répétition du circuit « mythique » de la position et de la conservation du droit¹. Le temps immobile, c'est-à-dire infernal, de l'équilibre entre une violence qui rompt le droit, et une violence qui le conserve. Cependant ce qui m'intéresse aujourd'hui, par opposition à cette divine « violence pure et immédiate », est plutôt le système de *médiations* – plus particulièrement des *médiations impures* – par lesquelles la violence s'entremêle à l'histoire : dans le droit, posé et conservé par la « *Gewalt* », il y a de la pourriture... précisément *Etwas Morsches im Recht...*

Benjamin ouvre son essai par la distinction entre moyens et fins. La justice est le critère des fins, la légalité celui des moyens. Du point de vue philosophique, le royaume des fins est indécidable et l'aporie du droit naturel adressant le moyen à sa fin, consiste à ne pas pouvoir fournir des éléments utiles pour l'analyse et pour la critique de la positivité de la violence qui est traduite en élément instrumental du droit. Dans son *On Violence*, Hannah Arendt soutiendra cette même position : la violence s'illustre par « *an instrumental character* », et par là elle se différencie du pouvoir (*Power*) qui a trait en revanche à l'action de concert et par conséquent aux fins de l'action. Arendt dissout ainsi, c'est-à-dire par le biais d'une opération de traduction dont elle est capable par la métabolisation linguistique de l'exil, l'ambivalence sémantique du terme allemand « *Gewalt* » qui traduit tantôt « pouvoir », tantôt « violence ». En revanche la critique de Benjamin s'attarde exactement sur les manières dont le « pouvoir » et la « violence » renvoient mutuellement l'un à l'autre et courent pour ainsi dire l'un après l'autre dans le circuit des moyens sans fin, sur les médiations juridiques et sur les tentatives de bridage

¹ W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (1921), in *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966.

et de normalisation de la violence dans l'ordre juridique en tant qu'espace de neutralisation et de routinisation aussi bien de la violence que du pouvoir.

Le droit s'interroge sur la légalité des moyens et ferme la série des normes en traçant la limite qui sépare la positivité effective, la force de loi et la justice. La prémisse de Benjamin dans un texte, qui est publié non par hasard dans la revue dont la nouvelle série était fondée par Max Weber (mort depuis peu en 1920), assume le noyau dur de la théorie du droit qu'en dépit des critiques que porte lui-même au *Staatsbegriff der verstehenden Soziologie*, Hans Kelsen reprend du grand sociologue allemand. Benjamin affirme qu'il est un principe universel du droit en vigueur que les finalités individuelles entrent en collision avec les fins du droit, lorsqu'on les poursuit avec violence. On pourrait dire que la loi « orthopédise » le système des fins. Affaiblissant et dressant les fins de l'action individuelle, elle les comptabilise dans la sphère qu'elle circonscrit autour d'elle (la métaphore est de Sieyès) et qui produit et reproduit l'égalité des privés au fur et à mesure qu'elle les assujettit, tous de la même façon, au transcendantal juridique dans lequel est formalisée la liberté de leurs mobiles d'action. La loi gèle une séparation et une équidistance radiale parmi les singularités. Afin que cela soit possible, il faut que le transcendantal de la forme juridique se centre sur la décision et sur le monopole de la « *Gewalt* ». Bien qu'il méconnaisse les textes de Weber, car ceux-ci ne seront publiés que plus tard, Benjamin, qui rendait régulièrement visite à sa veuve à Heidelberg, inaugure son essai par une référence évidente à la sociologie weberienne : « L'intérêt du droit à monopoliser la violence » (*Das Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*), écrit-il, « ne se laisse pas expliquer par l'intention de sauvegarder les fins du droit (*Rechtsw Zwecke*) mais par la volonté de sauvegarder le droit lui-même » (*das Recht selbst zu wahren*). S'il en est ainsi, le droit et la violence semblent liés par un destin commun. Ou mieux : le monopole étatique de la violence légitime est ce qui est nécessaire non seulement pour réaliser la compossibilité des fins privées au sein de la sphère du droit, c'est-à-dire pour exclure le conflit et la violence

parmi les individus, mais aussi pour poser et conserver la possibilité même du droit. Sans la violence, le droit ne pourrait pas surimposer sa rationalité générale sur le système indécidable des fins individuelles, et encore moins lorsque celles-ci sont transcrites en des droits ou des prétentions légitimes parce que conformes au droit. La violence, lorsqu'elle ne possède pas le droit en vigueur (*wo sie nicht in den Händen des jeweiligen Rechtes liegt*) constitue pour le droit un *risque* et une menace (*Gefahr*), cela non par les fins qu'elle poursuit – on pourrait dire par sa qualité intrinsèque ou son potentiel démoniaque – « mais simplement par sa seule existence en dehors du droit » (*sondern durch ihr blosses Dasein ausserhalb des Rechtes*). La violence constitue une menace et un risque pour le droit lorsqu'elle demeure externe à son circuit, lorsqu'elle résiste à la formalisation non pas comme un reste, mais comme une *positivité*, et lorsqu'elle est n'est pas convertie par conséquent – par le même droit – en un moyen, monopolisé par les appareils de l'État, de conservation de l'ordre juridique.

Selon Benjamin, le cas concret d'une positivité de ce genre est la violence de la classe ouvrière. Celle-ci ne constitue pas un moyen pour imposer une volonté, pour réaliser une fin ou s'appropriier un objet quelconque. S'il en était ainsi, le droit n'aurait aucun souci à la sanctionner. La menace que la grève générale prolétarienne constitue pour le droit – Benjamin reprend et valorise ainsi la distinction de Georges Sorel entre la grève générale politique, interne au système des médiations représentatives et parlementaires, et la grève générale prolétarienne, comme rupture radicale d'un tel système de médiations – est le fait que la *Gewalt* qui s'exprime en lui est capable de fonder et de modifier de façon catastrophique les rapports juridiques (*dass die neuen Verhältnisse als neues « Recht » anerkannt werden*) mettant en lumière exactement la donne que les régularités du droit tendent à mystifier et à cacher : la violence est l'élément originaire posé par le droit.

2/ Benjamin distingue par conséquent deux fonctions de la violence : la violence qui pose le droit (*die rechtssetzende Gewalt*) et la violence qui le conserve (*die rechtshaltende Gewalt*). Origine et

répétition ; puissance archétypique et mimésis. Mais ce n'est pas tout. S'il est vrai que le droit donne, du moins en ce qui concerne le droit moderne, sur l'abîme de sa genèse – non sur la non-formalité du chaos, mais sur le fer de lance du pouvoir constituant révolutionnaire – il est aussi vrai que le droit conserve un droit à la violence dans son indisponible droit de contrainte. S'éloignant de son origine, – ou pour mieux dire : éloignant celle-ci autant que possible de celle que Carl Schmitt appelle « la couche engourdie de la répétition » de ses procédures, – le droit ne refroidit pas le noyau incandescent du pouvoir-violence autour duquel gravite tout son système. Ce pouvoir de contrainte, ce « *Zwang* » auquel même Kelsen, weberien inconscient malgré sa prétention à comprimer la sociologie politique de Max Weber dans les propositions de la « *Reine Rechtslehre* », reconduit toute l'expérience juridique occidentale, et est adopté comme filtre pour lire jusqu'aux œuvres de Platon et d'Aristote. La violence est la menace permanente du pouvoir sur laquelle repose l'institution du droit : « *das Drohende* », comme l'appelle Benjamin par le biais d'une substantivation radicale.

Ce point est crucial. Non seulement par ce biais Benjamin peut condamner l'ingénuité de la critique du pouvoir anarchique ou libéral – il n'y a pas d'ordre politique possible, il n'y a pas de tutelle du droit, il n'y a pas *un commun des actions* ni *une action commune* là où il manque un élément même minimal de contrainte –, mais il peut rappeler aussi par l'évocation de l'élément menaçant (on le verra mieux toute suite : même spectrale) qui émane du droit comme son cœur de ténèbres. Il peut dès lors transférer son argument sur un plan où l'on peut dés-habiliter le dispositif de neutralisation, de conversion ou de dialectisation de la violence, soit le problème avec lequel se débat la philosophie politique. « Ce qui menace », *das Drohende*, « appartient de façon irrévocable » (*unverbrüchlich angehört*) à l'ordre juridique. Et il y appartient non pas comme ce pouvoir d'intimidation que Michel Foucault reconnaît comme spécifique à la réforme de la pénalité du XVIII^e siècle, lorsque l'exécution de la loi ne vise plus la réparation d'un crime de lèse-majesté, mais s'impose comme impératif général de la défense de la

société. « *Das Drohende* » n'est pas une menace au sens de « *Abschreckung* », d'une intimidation préventive, fonctionnellement mise en œuvre par la peur. L'intimidation requiert une précision chirurgicale dans l'action de sanctionner le comportement et de tracer la frontière entre le licite et l'illicite. D'autant plus dans la stabilisation et l'élargissement de la société de marché au sein desquels un taux d'illégalité est littéralement nécessaire au développement et à l'accroissement de la valorisation, et où un classement précis des délits à punir accompagne la définition du droit de la propriété privée (Edward Thompson et Peter Linebaugh l'ont prouvé justement dans le cas de la peine de mort¹). Le caractère menaçant du droit est l'indétermination de la violence qu'il englobe et laisse proliférer ; le fait qu'il rappelle une violence *fondatrice* qui revient, au-delà de la temporalité incandescente et constituante qui lui appartient, dans tout acte sanctionnant qui *conserve* le droit. C'est ce retour, la mauvaise infinité d'une répétition qui écrase ce qui demeure extraordinaire dans l'ordinaire, l'exception dans la procédure, la violence sur le pouvoir, ce qui fait émaner une mauvaise odeur au droit. Le fait que le droit contienne de la pourriture n'est pas prouvé par l'alternative radicale entre le chaos et l'ordre, entre la barbarie et la civilisation, entre la guerre et la paix, mais par l'indétermination que la loi, devant toujours reproduire dans son application le rituel de sa fondation, laisse subsister parmi ces alternatives.

3/ Benjamin se réfère à la peine de mort. Qu'il me soit permis de rappeler un texte célèbre, où cette même dialectique entre ordinaire et extraordinaire, entre théologie politique de la violence fondatrice et immanence radicale de la conservation, la mauvaise odeur dont je parlais à l'instant, devient perceptible avec encore plus d'évidence que celle que, dans un article important du début des années 1980, Michelle Perrot reconnaissait émaner du libéralisme du XIX^e siècle, des écrits sur la prison de Tocqueville, du débat sur la réforme

¹ Voir E. P. Thompson, *Whig and Hunters. The Origins of the Black Act*, London, Penguin, 1977 ; et P. Linebaugh, *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, London, Penguin, 1991.

pénitentiaire ou sur la réformes des maisons de charité ou du *Panoptikon* de Bentham¹. Dans le *Premier Entretien des Soirées de Saint-Pétersbourg*, Joseph de Maistre, figure aussi chère à Carl Schmitt que celle de Baudelaire à Benjamin, attribue à la Restauration une apologie extraordinaire du bourreau². À la différence d'autres analyses célèbre du supplice – je me réfère évidemment à celle de Foucault³, qui connaissait les pages de De Maistre – la structure du discours chez de Maistre opère un déplacement latéral drastique : le point central n'est plus le rituel de la souveraineté qui garde pourtant intact son cycle, mais la figure ordinaire et inquiétante de ce qui est appliqué lors de son exécution.

« Qu'est-ce donc que cet être inexplicable qui préfère à tous les métiers agréables, lucratifs, honnêtes et même honorables qui se présentent en foule à la force ou à la dextérité humaine, celui de tourmenter et de mettre à mort ses semblables ? Cette tête, ce cœur sont-ils faits comme les nôtres ? Ne contiennent-ils rien de particulier et d'étranger à notre nature ? ». Le bourreau n'est pas un monstre ni un être à la hauteur de la fonction sacerdotale dont il est revêtu. Il n'est pas non plus une bête ou un dieu, pour reprendre Aristote. Le bourreau remplit une fonction fondamentale pour la conservation de l'espace public et social auquel il appartient et dont il partage – littéralement – le *quotidien*. Miracle de la souveraineté, « il est créé comme un monde ». Afin qu'un homme devienne un bourreau il faut un *fiat* !, de la même toute-puissance divine qui a tiré le monde du néant. Cependant ce charisme est intégralement routinisé. Dès que le massacre de l'échafaud est terminé, ce massacre que de Maistre décrit avec la méticulosité du maniaque, le bourreau reçoit son salaire et rentre à la maison. Il mange et se couche, pour se réveiller le lendemain sans se souvenir de ce qu'il a fait la veille. L'ordinaire

¹ M. Perrot, *Les ombres de l'histoire. Crime et châtement au XIX^e siècle*, Paris, Flammarion, 2001.

² J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence*, Paris-Lyon, 1821-1822.

³ M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

du bourreau, celui où la mort *se met littéralement au travail*, son accomplissement d'une mission, comme nous le verrons, *sacrée* mais *répugnante* pour ses concitoyens qui l'isolent et le mettent à la marge de la ville, n'est que le côté de la régularité de ce qui existe *avant* et qui se recompose *après* le supplice : le bourreau est en même temps « l'horreur et le lien de l'association humaine » ; la figure de l'extraordinaire et de l'exception, qui répète dans tout supplice le geste fondateur du droit (on peut dire avec Schmitt : la *dé-cision*, la coupe), et qui permet ainsi la conservation de la société par un cycle répressif que Maistre assume comme nécessaire, compte tenu du fait que l'histoire, le « cercle temporel » de la politique coïncide avec la propagation du mal. Ce qui est imposé par le décalage benjaminien entre « intimidation » et « menace », et qui évoque *das Drohende* au cœur du droit, devient manifeste chez Maistre : « la glaive de la justice n'a point de fourreau », dit le comte, personnage qui dans le texte du savoyard prononce la célébration du bourreau : « toujours il doit menacer ou frapper », le bourreau ne se borne pas à exécuter une condamnation capitale. Et le supplice ne se borne pas à venger la lèse-majesté du souverain. Ce qui est en jeu dans la peine de mort est quelque-chose qui excède le code binaire de la régularité juridique et sa recomposition par la sanction du crime. L'épée du bourreau ne frappe pas dans l'exception. Elle est toujours dégainée puisqu'il faut, au-delà du fait de frapper, qu'elle reste une *menace permanente*.

Pour de Maistre il est évident que personne n'est innocent. Cela parce le péché originel, la désobéissance à un Dieu pensé comme archétype du souverain absolu et irrésistible, introduit dans la création une dissonance indépassable. L'impunité du crime et la mise à mort d'un innocent sont des données relevantes, expéditivement résolues dans les termes d'un résidu infinitésimal, face à la nécessité et à la continuité nécessaire de l'action d'une souveraineté transcrite dans un pouvoir pur à punir. « Knout, gibets, roues, bûchers » sont les moyens par lesquels l'action conservatrice de Dieu – et sur la terre, du droit – se propage et remet au dessin impénétrable de la providence une sociabilité corrompue et malade, se liant cependant, et de façon inéluctable à celle-ci. Un peu comme dans cette forme

archaïque du supplice – dont Virgile attribue l'invention à Mezentès (Aen. 8, 485-88), et Valère Maxime en revanche aux étrusques, et qui fut appliquée au moins une fois à Rome, notamment aux prisonniers carthaginois par la veuve d'Attilius Regulus afin de venger son mari – dans laquelle l'accusé était lié à un cadavre en décomposition, face-à-face et bouche-à-bouche, le destinant ainsi à une mort atroce¹. Il est vrai que parfois les tribunaux peuvent condamner à mort un innocent. Mais il est aussi vrai que le scandale n'est pas celui-ci, mais seulement la possibilité qu'un coupable échappe à la peine. Ce qui est impossible pour de Maistre. Parce que la faux de la mort, maîtresse absolue de cet univers où s'est « abîmée la note » dominante sur laquelle consonait l'harmonie originare d'un cosmos privé du pêché, sanctionne de toute manière la souveraineté de Dieu et de la loi qu'il a imposée à la création.

4/ Ainsi se produit un passage fondamental pour notre sujet de discussion aujourd'hui. Dans le rapport entre « *Gewalt* » et « droit », ne se stabilise pas seulement un acte de souveraineté. À savoir celui qui dialectise le rapport entre barbarie et civilisation, entre guerre et paix, ou entre chaos et ordre. L'acte constituant de la « violence » souveraine est amorti par la répétition circulaire d'une *administration* pure de la peine. Le « mélange presque spectral » (*gespentsische Vermischung*) de la violence qui pose le droit, et de la violence qui le conserve par le pouvoir discrétionnaire de l'action ordinaire et microphysique des pouvoirs de la police, est précisément ce d'où émane l'odeur de pourriture du droit. L'aspect ignominieux (*Das Schmachvolle*) de cet appareil réside, selon Benjamin, dans le caractère ordinaire d'un pouvoir qui ne doit pas exposer ses titres de légitimité, puisque la *Gewalt* qu'il emploie ne produit pas du droit, mais rode dans l'ombre de l'ordre juridique même lorsque son action tend à en forcer les limites, la normalité se fait ainsi par la redéfinition continue d'états minimaux d'exception comme cadre de son action. L'action de la police se caractérise par un élément discrétionnaire qui contamine des prérogatives presque souveraines

¹ Cf. E. Cantarella, *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano, BUR, 2005.

(notamment face à des sujets désarmés qu'elle peut faire disparaître ou traiter dans le silence) et des compétences technico-procédurales mises au service du pouvoir légitime. La police intervient dans les *lacunes* et les *marges internes* de l'ordre judiciaire qu'elle maintient en le gouvernant. C'est-à-dire lorsque l'État ne se montre plus capable d'atteindre ses finalités par le biais des lois qu'il a édictées et lorsque, donc, seul un système d'ordonnances et de règlements, mélangé à de l'oppression et à de la surveillance acharnée, est capable de réduire la distance entre les finalités générales du droit et leur réalisation empirique. Si le bourreau est le lien horrifiant et occulte de la société – simple maîtrise de la terreur et de la honte secrète de l'espace public –, le policier, le flic, le commissaire, sont les icônes du débordement du pouvoir face au droit, et son glissement dans l'action quasi-constituante et quasi-souveraine des appareils techniques (s'il faut le remarquer, post-représentatifs et post-démocratiques) de l'administration. Spectres libérés de la décomposition des figures classiques de la démocratie. Effet de vérité de la dé-constitutionalisation du pouvoir, de son investissement dans les appareils exécutifs de l'administration.

Il est notoire que la police est un des termes fondamentaux de la politique et non pas seulement une force de la sécurité publique. « Police » est la traduction du grec ancien *politia* : le système des savoirs et des institutions qui assurent la *conservation* de l'ordre politique. C'est par ce système de savoir et d'institutions que Michel Foucault reconstruit une partie significative de la généalogie de la gouvernementalité libérale. Mon propos aujourd'hui n'étant pas de traiter spécifiquement de l'analyse foucauldienne, je ne peux toutefois m'empêcher de remarquer que sa référence à des pouvoirs tels que celui de la police me paraît très intéressante pour au moins trois raisons. La première est la façon dont il reconduit les formes contemporaines de gouvernement, seulement partiellement annexes et monopolisées, quant à leur contrôle, par les formes étatiques de la souveraineté, à un dispositif de pouvoir beaucoup plus ancien et tendanciellement permanent par rapport à la brève durée de l'histoire constitutionnelle de l'État moderne. La deuxième est la matrice

commissaire, exécutive, liée à la microphysique des états d'exception minimaux dont je parlais précédemment, des pouvoirs de police. La troisième concerne la tendance de ceux-ci à se répandre, à s'imposer comme des autorités quasi-constituantes et quasi-souveraines, même si dans la technicisation radicale de la politique néo-libérale contemporaine elles ne sont légitimées par aucune procédure démocratique.

Mais ce n'est pas Foucault que je voudrais convoquer, mais un texte publié la même année que *Zur Kritik der Gewalt* de Benjamin et l'essai d'Hans Kelsen sur Weber : *Die Diktatur* de Carl Schmitt¹. Il est notoire que Schmitt y reconstruit la dictature comme institution juridique, et, en particulier, comme la figure où se connectent trois instances fondamentales dans la constitution de l'État moderne : rationalisme, technicité et primat de l'exécutif. Les pouvoirs du dictateur sont des pouvoirs d'intervention sous conjoncture, ils affèrent à une crise et sont orientés vers l'atteinte d'un résultat déterminé. L'idée d'un « *Diktat* » est connectée de façon étroite à un savoir technique, à une situation contingente et spécifique (*Lage der Sache*), et elle est un type d'intervention qui ne se soucie en rien du consensus de ceux qui la subissent, et qui se structure comme un pouvoir de dérogation. Le processus de monopolisation de la *Gewalt* qui se produit dans l'histoire constitutionnelle de l'État moderne et qui, selon la terminologie extrêmement lucide de Foucault, fait de la souveraineté un « simple accident du gouvernement », procède par l'incorporation de la part des appareils étatiques des prérogatives de police qui originairement affèrent, selon Carl Schmitt, aux *arcana imperii* du XVII^e siècle. Carl Schmitt valorise en l'occurrence les écrits d'Arnold Clapmar. Selon Clapmar la dictature est un *arcanum dominationis* par lequel l'aristocratie, si on la distingue avec soin des *flagitia dominationis* et des conseils d'une *mauvaise raison d'État* machiavélique vouée à la tyrannie, peut consolider et conserver son pouvoir, l'imposant au peuple et soustrayant à celui-ci

¹ C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (1921), Berlin, Dunker & Humblot, 1964.

toute possibilité d'appel¹. Mais ce n'est pas tout : Clapmar distingue également les *arcana* des *iura dominationis* c'est-à-dire de ces droits que, depuis Bodin, on énumère comme marque du *summum imperium*, avant tout celui de faire les lois. Clapmar établit une relation circulaire entre *arcana* et *iura*. Les *arcana imperii*, les secrets de « fabrication » et de « conservation » du commandement, sont fonctionnels au maintien des *iura imperii*, et ceux-ci constituent le droit à déclarer l'exception et la faculté de dérogation au *ius commune*, ce qui déclenche l'intervention commissaire du dictateur. Le droit d'exception est une *potestas* supérieure aux pouvoirs constitués ; une puissance *quasi-constituante* capable d'avoir le dessus sur des *officia* légitimes et des droits acquis. Par conséquent, qui détient le contrôle de l'état d'exception – et c'est évidemment cela qui retient l'intérêt de Carl Schmitt – contrôle la machine politique, et comme Clapmar nous le rappelle expressément, il le détient en vue d'une *salus publica*, où ne sont en vigueur comme principes fondamentaux ni *aequitas* ni *justitia*, à savoir les catégories juridiques qui gouvernent le droit privé, mais une *vis dominationis* qui se rapporte à des faisceaux de forces et de situations de fait, à la nécessité d'obtenir des résultats concrets, à une action vouée à la conservation et l'augmentation de la puissance, dans laquelle par conséquent c'est une formalité inutile de vouloir distinguer entre tort et droit. Dans l'attribution des fonctions du dictateur s'exprime une fonction de gouvernement – liée à la crise et au caractère exceptionnel de la situation où les distinctions entre guerre et paix, barbarie et civilisation, la violence et son autre, n'ont plus de prise, au fur et à mesure que ce dispositif de pouvoirs s'intègre à l'État moderne, et maintenant excèdent le cadre de la constitution –, qui ne neutralise en rien le conflit, ni n'en solutionne les crises, mais s'en nourrit. Selon moi le point crucial est constitué par l'augmentation de l'importance que l'on attribue progressivement au système de ces pouvoirs commissaires et exécutifs, et leur prolifération dans les savoirs d'expertise juridique (droit international privé, droit bancaire, droit commercial). Des commissaires et des comités d'experts

¹ A. Clapmar, *De arcana rerumpublicarum libri sex*, Bremen, 1605.

produisent des ordonnances (qu'à une autre époque on aurait appelées de « police ») qui non seulement dessinent – quant au droit du travail ou de l'environnement par exemple – des états d'exception afin de produire des zones où territorialiser les investissements financiers, mais qui *de facto* travaillent également à la destruction et au démantèlement des politiques nationales de *Welfare*, ou, dans le cas de certains pays de l'Europe orientale, dans la phase de leur candidature à l'entrée dans l'Union Européenne, ont orienté des processus entiers de *State-building*. La crise contemporaine de la démocratie – expropriation de la souveraineté populaire, méfiance envers les partis et la représentativité politique, son écrasement par des pouvoirs-techniques commissaires et non-électifs (FMI, BCE, WTO, Autorités administratives indépendantes, IOM...) – fait augmenter la diffusion de savoirs imperceptibles et de pouvoirs de police, et leur pouvoir quasi-constituants. Comme l'expliquait Jürgen Kraube dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* du 27 septembre 2011, le match entre le Souverain et le Commissaire s'ouvre à nouveau dans la crise financière qui se relance entre l'éclatement d'une bulle spéculative et l'autre, au fur et à mesure que le profit se fait rente et qu'en son sein les rôles s'inversent : *Souverän ist, wer den Normalzustand finanziert*. Un état de normalité produit, au fond, par des continuités et par la régularité de la même crise...

5/ Ceci me fait revenir au texte de Benjamin. Un passage qui s'accomplit de façon analogue au commentaire de *Zur Kritik der Gewalt* par Jacques Derrida¹. La spectralité de la *Gewalt* policière dérive certainement d'un manque d'aura de gloire qui incombe au souverain – on pourrait rappeler à nouveau la *Ursprung des deutschen Trauerspiel* et le lieu où Benjamin, suivant une terminologie extrêmement proche de celle de Schmitt, dit à propos du souverain baroque qu'il « tient en main l'advenir comme un sceptre ». Mais elle dérive surtout de sa tendance à se répandre partout. La police intervient « pour des raisons de sécurité » (*der Sicherheit wegen*) parfois lorsque le cadre juridique n'est pas élucidé (*wo keine klare Rechtslage vorliegt*), mêlant son action avec des

¹ J. Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.

fonctions qui sont à la fois *rechtssetzende* et *rechtserhaltende*, constituantes et conservatrices. Son pouvoir s'accroît sur la marge de l'indétermination et prolifère dans la crise de la constitution en tant que cadre organisé de la séparation des pouvoirs. « Son pouvoir est informe, tout comme sa présence spectrale et diffuse se répand dans la vie des États civilisés » (*Seine Gewalt ist gestaltlos wie seine nirgends faßbare, allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten*).

« *Im Leben der zivilisierten Staaten* », précisément. Non pas comme une forme de leur institution et donc de la neutralisation/exclusion de la violence. La police, en tant que dispositif des institutions commissaires et techniques du pouvoir, représente un supplément interne de violence qui agit comme régulateur de la gouvernementalité néo-libérale et du travail de juridification des rapports d'échange soustrait aux formes du contrôle démocratique. Elle organise l'accumulation de la rente par laquelle le capitalisme financier vampirise la vie et les relations et toute la coopération sociale. Elle filtre, hiérarchise et immobilise les mouvements de la force de travail globale. Elle déstructure le compromis entre le capital et le travail produit dans les formes du *Welfare*, et impose la « dette » comme stratégie de contrôle flexible et permanent. Tout comme l'avait cerné avec une lucidité extrême Gilles Deleuze qui disait que « l'homme n'est plus l'homme enfermé, mais l'homme endetté »¹. Que les formes contemporaines du droit ne soient plus incarnées dans une souveraineté législative, mais qu'elles soient de plus en plus l'expression d'une rationalité technique et experte, commissaire de façon explicite, est un fait notoire pour les connaisseurs du débat des juristes contemporains. Je me réfère en l'occurrence aux travaux emblématiques de Günther Teubner², ou aux modalités « dictatoriales » – il s'agit explicitement

¹ Voir G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990.

² G. Teubner, « The Two Faces of Janus: Rethinking Legal Pluralism », *Cardozo Law Review*, 13, 1992, pp. 1443-1462 ; G. Teubner (ed.), *Global Law Without a State*, Dartmouth, Aldershot, 1997 ; G. Teubner,

de « *Diktat* » – par lesquelles la Banque Centrale Européenne dicte les plans de réajustement ou de remboursement de la dette à des pays comme la Grèce, le Portugal ou l'Italie¹.

Il y a un renversement explicite dont s'alimentent les dispositifs de pouvoir contemporains. Leur caractère « spectral » ne dérive pas seulement de la *Vermischung* d'une violence constituante (c'est-à-dire une violence qui constitue des rapports juridicisés de façon indépendante du contrôle démocratique) et d'une violence conservatrice (une violence qui conserve les rapports de force) dont ils sont mêlés ; ni seulement des caractères insaisissable, informel et diffus de son action dans l'espace global. La spectralité de la gouvernementalité contemporaine dérive du fait qu'elle renverse le cycle et la temporalité de la décision politique. Si dans le cadre de la constitution une décision est légitime sur la base des procédures selon lesquelles elle prend forme – cela au moins dans le ciel de l'idéologie : dans la lumière claire comme le jour de la discussion publique –, la décision technico-commissaire qui s'impose dans la contingence d'une situation de crise se légitime dans la lumière crépusculaire qui ne vient que le lendemain. Non seulement parce qu'elle se forme selon des circuits qui ne sont ni délégués ni transparents, mais aussi, et surtout, parce que la légitimité dont peut s'arroger la décision dépend du « succès » de l'intervention qu'elle produit. Selon une rationalité purement fonctionnelle, elle est destinée de façon fantasmatique à se vérifier seulement *ex post*.

Il y a par conséquent une violence structurale qui s'alimente de la décomposition de l'ordre juridique, et une violence qui a besoin d'alimenter des situations de crise pour continuer à agir par le biais de procédures technico-fonctionnelles aléatoires qui sont

« The Anonymous Matrix: Human Rights Violations by Transnational "Private" Actors », *Modern Law Review*, 69, 2006, pp. 327-346 ; G. Teubner, « Self-subversive Justice: Contingency or Transcendence Formula of Law? », *Modern Law Review*, 72, 2009, pp. 1-23.

¹ S. Mezzadra, A. Fumagalli (eds.), *Crisis in the Global Economy: Financial Markets, Social Struggles, and New Political Scenarios*, Los Angeles, Semiotext(e), 2010.

constamment exposées sur la complexité qu'elles devraient pourtant réduire. Guerres infinies et humanitaires, guerre à la drogue, guerre contre l'immigration clandestine – mais aussi : intervention sur la crise économique ; alimentation des circuits de rente financière par le vol de l'épargne privée et du salaire indirect ; multiplication d'*authorities* soustraites au contrôle démocratique (on peut simplement rappeler l'incidence démesurée des agences *rating*) –, ces « guerres » disséminent et consolident des nœuds de régulation qui débordent et excèdent le *frame* de la constitution. Leur lexique – leur langue franche – est celui du droit ; leur pouvoir est le pouvoir commissaire et exécutif dont la généalogie renvoie aux pouvoirs de police. S'il est vrai que la politique moderne naît de la coupure par laquelle le souverain *dé-cide* entre la violence légitime et illégitime, la politique qu'on a connue tend à disparaître dans l'effacement de cette différence et du périmètre juridique qui l'organisait. Le droit est tout court violence : *Vermischung* spectrale de violence légitime et illégitime. Une arme à disposition des appareils administratifs et exécutifs globaux et un *moyen* – littéralement – *sans finalité* de procédures techniques dont la légitimité ne se vérifie qu'en situation. C'est-à-dire lorsqu'elles ont fini d'opérer et laissent souvent des étendues de débris derrière elles.

Alors en effet, il y a bien de la pourriture dans le droit. Mais sa danse de spectres, la mauvaise infinité des routines qui adoucissent et permettent à la *Gewalt* de se propager, entrent sur les talons de ce qui est désormais insaisissable. Foucault disait que le pouvoir se rend visible seulement là où quelque chose lui résiste. La transformation que déclenche la gouvernementalité néolibérale est poussée par quelque chose qu'elle s'efforce, sans y réussir, de brider : la puissance du travail vivant, dont la coopération est, quant au commandement, constitutivement démesurée et excédante, et dans laquelle s'ouvre à nouveau, sans besoin de recourir à la violence divine, mais dans la matérialité d'une position subjective, le triangle benjaminien de la *Gewalt*, du droit et de la justice. Ce qui excède les réseaux de la gouvernementalité est une revendication de démocratie absolue, qui abandonne derrière elle la machine en panne de la

représentation et les débris dévastés de la souveraineté, c'est un désir de liberté et de mobilité qui déclenche d'irrépressibles processus de subjectivation. Ce désir oppose à la pourriture du droit : le parfum des jasmins au Maghreb, la fumée de Londres, Athènes et Rome, le rythme accéléré *dubstep* et *hip-hop* dans toutes les *banlieues* du monde.

The text on the page is extremely faint and illegible, appearing as a light grey block against the white background. It seems to consist of several paragraphs of text, but the individual words and sentences cannot be discerned.

« VIOLENCE EXTRÊME » ET
« VIOLENCE INSTITUTIONNELLE »

VIOLENCE RÉVOLUTIONNAIRE : CORÉ
(*KORAH*) DE WALTER BENJAMIN

PETAR BOJANIĆ

Pour Étienne Balibar

Ma contribution à ce colloque se verra transformée en une tentative d'introduire les réflexions fort complexes de Balibar sur l'institution, et sur le rapport entre violence et institution, dans un livre auquel je travaille (*Qu'est-ce que l'institution ?*), ainsi que dans un projet que je commence et qui s'intitule *History of Institutional Building*. Le problème que j'aimerais poser, très provisoirement, concerne la raison pour laquelle Balibar, me semble-t-il, suit Foucault plutôt que Deleuze (ou par exemple Saint-Just), et considère tout de même l'institution comme quelque chose de négatif et d'insuffisant. D'après lui, l'institution n'est pas avant tout un processus d'institutionnalisation, mais plutôt un substantif équivoque, et ensuite également quelque chose de pétrifié. Ainsi, ce qui m'intéresserait particulièrement d'interroger, c'est la possibilité d'une archéologie de la résistance envers l'institution. Où se manifeste-t-il, pour la première fois, une résistance envers les institutions dans une période post-révolutionnaire ?

J'essaierai donc ici de formuler brièvement quelques problèmes et questions en rapport avec la violence et l'institution, c'est-à-dire en rapport avec la violence extrême. Par là, j'essaierai de reconstruire une éventuelle théorie de la violence révolutionnaire, que j'exposerai

plus loin en m'appuyant, à mon tour, sur le célèbre texte de Walter Benjamin.

Je souhaiterais d'abord témoigner de problèmes déterminés dont parle Balibar à propos de ses *Wellek Library Lectures* (tenues du 6 au 9 mai 1996) dans l'introduction de son livre *Violence et civilité*¹, et qu'il estime par ailleurs avoir réussi à résoudre dans ce même livre (c'est ce qu'il affirme). Dans certains de ses séminaires à Nanterre en 1998, 1999 et 2000, Balibar analyse en détail l'interprétation hégélienne de la violence.

Dans une lettre – comme toujours infiniment gentille et pleine de confiance – qu'il m'a envoyée en novembre 2000, Balibar essaie de répondre à une question que je lui avais posée au cours d'une séance de séminaire, à savoir : où trouve-t-on chez Hegel ce passage sur la conversion de la violence ? Du reste, d'une manière ou d'une autre, c'était également le thème de ma thèse. Balibar écrit :

J'ai recherché le passage de la *Raison dans l'Histoire* dont j'avais tiré l'idée de « conversion de la violence », ou plus exactement l'affirmation que Hegel lui-même employait cette formule : je suis obligé de reconnaître que le résultat est assez mince, car non seulement il s'agit d'une seule phrase, mais encore le terme allemand qui a été ainsi traduit en français ne comporte pas exactement les mêmes connotations, même s'il est aussi intéressant (*verkehrrt* donne *Verkehrung*, donc renversement ou inversion, un terme qui par exemple chez Marx joue un grand rôle dans la théorie de l'aliénation politico-religieuse, mais ceci est une autre affaire) ; en français, le passage est p. 201 de l'édition Papaioannou (collection 10/18) : « Ceux qui ont résisté, par conviction éthique, et donc par noblesse morale, à ce que le progrès de l'Idée de l'Esprit rendait nécessaire, se situent, du point de vue de la valeur morale, plus haut que ceux dont les crimes sont convertis, dans un ordre supérieur, en moyens d'exécution de la volonté de cet ordre supérieur etc. » En allemand (j'utilise l'édition Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955), on lit p. 171 : « *deren Verbrechen in einer*

¹ É. Balibar, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010.

höhern Ordnung zu Mitteln verkehrt worden wären, den Willen dieser Ordnung ins Werk zu setzen ».

Je ne crois pas que le fait que, chez Hegel, nous ne trouvions pas l'endroit précis où la violence se convertit en autre chose (Gadamer, qui a écrit un texte sur la *Verkehrung*, l'aurait sûrement remarqué depuis longtemps), remette en question le projet de Balibar d'une reconstruction de la violence inconvertible. De même, je pense que son projet ne met pas non plus sérieusement en danger un autre passage de Hegel qui mériterait une attention particulière. Il y a en effet dans *L'Esthétique* un passage où Hegel parle d'une mauvaise négativité, qui ne sert à rien, qui n'est « que négative »¹. Hegel détecte qu'il existe bel et bien quelque chose, ou qu'il advient bien quelque chose qui se trouve complètement hors de l'histoire, et que cela non plus n'a aucun sens. Hegel prévoit donc bien, quoi qu'on dise, une violence qui ne peut être convertie et qui ne peut être intégrée institutionnellement.

L'élégance de l'argument de Balibar (il me semble qu'il n'est pas possible de le montrer plus clairement, mais je suis en même temps quasiment sûr que l'argument de Balibar n'est tout de même pas clairement exposé en comparaison des pensées anglo-saxonnes de l'institution et de l'institutionnalisme, parmi lesquelles j'inclus la position de Honneth), et peut-être la limitation de cet argument, tient à ce que les réflexions de Balibar peuvent satisfaire deux, voire trois grandes traditions traitant du rapport entre force et violence d'un côté², et entre droit, justice, ordre et institution de l'autre. Cela signifierait-il alors que cette problématique est complètement

¹ G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, t. 13, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 288. Cf. E. Levinas, « L'intention, l'événement et l'autre. Entretien avec Christophe von Wolzogen », *Philosophie*, n° 93, 2007, p. 19.

² Dans un célèbre fragment (*Pensées*, éd. Brunschvicg, p. 298), Pascal emploie « par force et justice » et non « par violence et loi ». Néanmoins, Auerbach traduit ces deux termes par *might* et *right*. Cf. E. Auerbach, « The Triumph of Evil in Pascal », *Hudson Review*, n° 4/1, 1951, p. 58.

artificielle¹ ? Bodin emploie systématiquement le syntagme « la force et la violence », comme s'il était conscient de l'insuffisance du terme français de violence, ou de la supériorité du terme allemand de *Gewalt* à propos duquel Balibar parle constamment : « l'État est de fondation historique et repose sur la "force et la violence" » ; « La raison et lumière naturelle nous conduit à cela, de croire que la force et la violence ont donné source et origine aux Républiques »².

Même si je reste persuadé qu'il est absolument impossible de reconstruire précisément ce grand fantasme d'après lequel la violence et/ou la force produit le droit ou se convertit et s'institutionnalise, il me semble qu'il est possible d'affirmer que, à côté de ceux qui considèrent soit que la violence se convertit soit qu'elle ne se convertit absolument pas en autre chose (par exemple Rousseau ou Jacobi³), il existe encore une troisième option, la

¹ Il me semble que le texte de Benjamin *Critique de la violence*, dont Balibar dit qu'il contient des « formulations frappantes mais obscures » (p. 160), représente l'exemple d'une dysharmonie totale entre ce que Balibar appelle « mi-axiomatique mi-argumentation ». Il s'agit de la violence extrême qui détruit (donc il s'agit bien de l'extrême violence) puisque Dieu détruit Coré et sa bande. Coré est alors le premier « *leftist* » (comme l'appelle Michael Walzer) et sa bande représente les vrais insurgés. Benjamin dit que c'est une violence révolutionnaire.

² Bodin utilise le syntagme de la « violence extrême », qui, pour lui, en effet, représente la violence s'accomplissant en résultats grandioses. En différents endroits Bodin dit qu'il s'agit d'un moyen qui nous sert comme dernier recours, à l'aide duquel se forcent « les lois de nature ». Dans un autre endroit, dans son livre sur la République, il écrit : « On a vu les Royaumes de Suède, Écosse, Danemark, Angleterre, les Seigneurs des ligues, l'Empire d'Allemagne changer de Religion, demeurant chacune à l'état de République ou de Monarchie : il est vrai que cela ne s'est pas fait, sinon avec extrême violence et grande effusion de sang en plusieurs lieux ».

³ Leo Löwenthal s'oppose à Benjamin et dans son texte de 1926 « *Gewalt und Recht in der Staats-und Rechtsphilosophie Rousseaus und der deutschen idealistischen Philosophie* » (*Philosophische Frühschriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, pp. 169-206). Il

position révolutionnaire de Saint-Just ou la dictature du prolétariat de Lénine. Et l'une et l'autre supposent une violence qui anéantit ; mais tandis que Saint-Just dissocie la terreur qui anéantit l'ennemi des institutions qui anéantissent la corruption (ou humanisent les relations entre les gens, donc civilisent¹) – si bien qu'il ne peut y avoir de confusion entre la terreur et la violence extrême au sens strict du terme –, pour Lénine la dictature du prolétariat, ou la dictature de la justice (*diktatura spravodljivosti*²), exclut et anéantit féroce­ment les ennemis de la révolution. Autrement dit, laissant à part la différence que fait Machiavel entre la violence qui répare, qui change (je ne sais vraiment pas comment on peut comprendre un processus différent de la « conversion » dans sa signification minimale) et la violence qui détruit, je poserais, en vis-à-vis de ce fantasme qu'il existerait une sorte de violence systémique et convertie (avec ou sans reste), cette idée non moins fantasmagorique : que la violence ne change jamais sa forme, ne se transpose en nulle autre chose, et ne peut se changer, ni en droit, ni en ordre, ni en justice. (Jacobi, par exemple insiste sur le fait que

démontre deux résultats (parmi les quatre existants) de la théorie rousseauiste : à savoir, que la violence ne fonde pas le droit, autrement dit, qu'il est absurde de parler du droit fondé sur la violence (« *Gewalt begründet nie Recht ; rechtsbegründende Gewalt ist eine contradictio in adiecto* »), et que c'est seulement le droit qui peut fonder la violence (« *Recht allein kann Gewalt begründen* », *ibid.*, p. 189). « Convenons donc que la force ne fait pas droit, et qu'on n'est pas obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes » : voir J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, in *Œuvres complètes III*, Paris, Gallimard, La Pléiade, pp. 354-356.

¹ Je suggère qu'il n'y a pas d'espace pré-institutionnel où peut se produire les politiques des amitiés, ou bien une nouvelle politique fondée sur les civilités, si l'on accepte la différenciation entre les institutions et les lois ou les contrats.

² « La dictature du prolétariat est la plus cruelle, plus sévère, plus féroce guerre de la nouvelle classe contre un ennemi très puissant ; contre la bourgeoisie ».

Gewalt n'a jamais produit aucune vérité ni apporté le moindre bien aux hommes¹).

Il me paraît banal de constater que la violence extrême est toujours institutionnelle. Si l'on était prêt à utiliser les syntagmes d'intentionnalité, d'intentionnalité collective ou des actes institutionnels, il est clair que la violence extrême ou la « vraie violence » – j'utilise ici les mots de Sorel –, « est ce qui est nécessaire pour aller au bout des idées »². Le syntagme « extrême violence » accole ensemble deux mots, lie d'une manière impossible, et en principe sans succès, des idées qui désignent des entités mentales et physiques (les mouvements des corps). Je ne suis pas sûr que la résistance contre la violence extrême (le paradoxe serait qu'une telle violence devrait éliminer absolument toute possibilité de résistance) appartienne à un espace en dehors de l'institution, autrement dit, que cette résistance ne soit pas institutionnelle aussi. De manière implicite, la résistance existe déjà dans le passage entre les entités mentales et physiques. Je dirais plutôt que les institutions ne sont alors simplement pas bonnes, ou qu'elles ne sont pas « institutionnalisées ». C'est effectivement Rousseau qui nous a offert une telle option.

*

Pour justifier une lecture supplémentaire de la *Critique de la violence* de Benjamin, je suggérerai immédiatement l'origine de ses réceptions et les raisons de la riche histoire de ses reconstructions, de Scholem à Löwenthal, jusqu'à Honneth, Žižek ou Butler. La « force déconstructive » de ce collage dense et complexe de différents textes ne provient pas seulement du brillant montage de Benjamin, mais aussi, me semble-t-il, d'un puissant « malentendu » que dissimule la

¹ F. H. Jacobi, *Etwas das Lessing gesagt hat*, (1782), p. 337. Le texte « Über Recht und Gewalt » est écrit en 1777 (F. H. Jacobi, *Werke*, t. 6, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, pp. 419-464) .

² *Propos de Georges Sorel, recueillis par Jean Variot*, Paris, Gallimard, 1935, p. 55.

surprenante analogie du titre de ce chapitre, entre la violence divine et le nom de Coré. J'aimerais donc immédiatement compléter ce « lien » entre la violence divine et le nom de Coré par deux remarques censées limiter toute interprétation supplémentaire. (1) À la différence de Leo Löwenthal¹, j'accepterai de traiter le texte de Benjamin comme une somme de figures messianiques et, analogiquement, (2) je suivrai les célèbres qualificatifs que Scholem attribue à ce « texte purement juif » (*ein rein jüdischer Text*), qu'il conçoit comme une manifestation de « nihilisme positif » ou de « noble et positive violence de destruction » (*die edle und positive Gewalt der Zerstörung*)². Ces deux éléments (le messianisme et le nihilisme positif) pourraient redoubler mon « intervention » sur le texte de Benjamin : que la première grande rébellion dans l'histoire de la justice (et la dernière dans le cadre du mythe³ ou du droit) évoque ou provoque quelque chose de messianique ; et que cet épisode majeur dans la vie d'un peuple, dont Coré et quelques-uns des rebelles sont les initiateurs, constitue le début de la construction du théâtre messianique.

Mais, inversement, pour autant que l'on essaie de trouver des signes et des formes de messianisme dans la rébellion⁴, pour autant que, par exemple, Coré – *contrairement* à Benjamin, mais toujours

¹ L. Löwenthal, « Gewalt und Recht in der Staats- und Rechtsphilosophie Rousseaus und der deutschen idealistischen Philosophie », p. 174.

² G. Scholem, « Im Gespräch über Walter Benjamin (1968) », *Sinn und Form*, 2007, pp. 501, 502.

³ Ernst Bloch écrit sur Coré après la Seconde guerre mondiale, comme sur *die mythische Reflexe*, contre ce qui est hiérarchiquement au-dessus (*oben*). E. Bloch, *L'Athéisme dans le christianisme*, Paris, Gallimard, 1979, p. 98 ; E. Bloch, *Gesamtausgabe*, t. 14, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959-1978, pp. 108-109.

⁴ Ici, je suis à nouveau le Bloch du grand livre d'après-guerre *Das Prinzip Hoffnung*, quand il écrit sur la rébellion comme idée messianique par excellence. L'idée messianique fondamentale se situe dans la rébellion de Moïse contre les Égyptiens.

avec lui – est bien le « premier contestataire de gauche de toute l'histoire politique »⁵, alors la dernière et divine violence que Dieu exerce sur lui serait en fait, pour Benjamin, une violence purement révolutionnaire commise précisément contre le premier révolutionnaire. Le passage et le glissement d'une violence à l'autre indique le « malentendu » lié à la compréhension de la révolution chez Benjamin, puisque celui qui exerce la violence révolutionnaire n'est jamais à la place à laquelle nous nous attendons constamment qu'il soit. Est-ce précisément cette attente trompée qui nous renvoie sans cesse à la *Critique de la violence* de Benjamin ? Mais, avant tout, à quoi nous attendons-nous ? Nous attendons-nous à une dernière violence de dimensions catastrophiques qui supprime toute violence future et toute attente ? Nous attendons-nous au sujet de cette violence positive ? Au noble sujet de la révolution ? Nous attendons-nous à la justice ?

Voici maintenant le célèbre passage de Benjamin sur la distinction entre la violence mythique et la violence divine – distinction qui est le point culminant de son texte. Ce passage est immédiatement précédé par des phrases ambiguës où Benjamin, en se réclamant de Hermann Cohen, fait de la rébellion la caractéristique principale de la lutte contre l'esprit des législations mythiques (diminuant par là l'importance de la figure du rebelle), et notre tâche vraisemblablement la plus importante. Le rôle nuisible que joue dans l'histoire la manifestation immédiate de la violence au niveau du mythe – c'est-à-dire, pour Benjamin, les violences juridiques (*Rechtsgewalt*) – exige sa suppression (*deren Vernichtung damit zur Aufgabe wird*).

Mais voici qu'en dernière analyse cette tâche même nous pose une fois de plus la question d'une violence pure et immédiate (*einer reinen unmittelbaren Gewalt*), seule capable d'exorciser le mythe. Comme, sur tous les plans, Dieu est

⁵ « *First left oppositionist in the history of radical politics* ». Voir M. Walzer, *De l'Exode à la liberté*, Paris, Calmann-Levy, 1986, p. 133 ; M. Walzer, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985, p. 111.

l'anti-thèse du mythe, ainsi à la violence mythique s'oppose la violence divine, qui s'en distingue de façon radicale. La violence mythique institue le droit (*mythische Gewalt rechtssetzend*), la violence divine abolit ce droit (*die göttliche rechtsvernichtend*) ; la première fixe des frontières, la seconde ne cesse de les supprimer ; la violence du mythe impose la faute et la malédiction, la violence divine (*göttliche*) réconcilie le maudit ; celle-là menace, celle-ci frappe ; l'une est sanglante, c'est sans verser le sang que l'autre fait mourir (*so diese auf unblutige Weise letal*). À la légende de Niobe on peut opposer le châtement de Coré et de sa bande (*Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Korah gegenübertreten*). Il atteint des privilégiés, des Lévites (*Es trifft Bevorrechtete, Leviten*) ; frappant sans avertir et sans menacer, il n'hésite pas à les anéantir (*trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung*). Mais il possède en même temps une fonction expiatoire qui est liée de façon incontestable au caractère non-sanglant de la peine. Car le sang symbolise le simple fait de vivre (*das Symbol des blossen Lebens*). Or, il faut dire, encore qu'on ne puisse ici le montrer de façon plus précise, que la suspension du pouvoir juridique (*Auslösung der Rechtsgewalt*) rétablit la culpabilité de cette simple vie naturelle ; le vivant sans doute n'est que l'innocente victime d'une infortune, mais il est coupable de vivre et c'est à ce titre qu'il lui faut « expier » ; la malédiction cependant ne le délivre pas d'une faute, mais bien du droit. Car ce qui cesse avec la simple vie est la souveraineté même du droit sur le vivant (*die Herrschaft des Rechtes über den Lebendigen auf*). La violence mythique est une violence sanglante, qui s'exerce pour elle-même contre le simple fait de vivre ; la violence divine est une violence pure, qui ne touche à la vie qu'en vue du vivant (*die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen*). L'une exige le sacrifice, l'autre l'agrée (*Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an*).¹

¹ W. Benjamin, « Prolégomènes à une critique de la violence », *Œuvres choisies*, Paris, René Julliard, 1959, pp. 41-42 ; W. Benjamin, « Zur Kritik der Gewalt », *Gesammelte Schriften*, t. 2, 1, Frankfurt am Main,

Ainsi Benjamin conçoit-il la « violence divine » comme une puissance que Dieu possède ou comme une violence qu'il exerce lorsqu'il châtie Coré et sa bande. C'est son unique exemple. On trouve chez Benjamin quelques formulations alternatives à ce syntagme de « violence divine » (imprécis mais courant dans les textes théologiques), au moyen desquelles il s'oppose dans son texte à la violence juridique, c'est-à-dire à la violence qui crée et conserve le droit. Chez lui, la « violence divine » est à la fois la « violence pure et immédiate », la « grève prolétarienne » de Sorel qui n'est pas violente bien qu'elle anéantisse, et la « violence pédagogique » (*erzieherische Gewalt*) qui est également hors du droit. La « violence divine » qui, d'après Benjamin, survint une fois jadis et la crise des structures juridiques de caractère mythique fondent ensemble une nouvelle époque historique (*ein neues geschichtliches Zeitalter*). Benjamin annonce la venue de quelque chose de « nouveau » qui n'est plus si loin de nous que cela (ce n'est pas, quoi qu'il en soit, un nouveau droit¹); il affirme ensuite que la « violence

Suhrkamp, 1991, pp. 199-200. Dans la première édition du texte de Benjamin en 1921 (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 47), cet extrait se trouve à la page 829. J'ai modifié en plusieurs endroits la traduction de Maurice de Gandillac. Le traducteur écrit une note sur le mot « menacer », et souligne qu'« en réalité, d'après le texte biblique, [...] Yahvé avait solennellement averti [...] du moins Moïse et Aaron ».

¹ Rosenzweig emploie l'expression de « nouveau droit » dans un passage du livre *Der Stern der Erlösung* (« La violence dans l'État ») qui a été publié la même année que le texte de Benjamin. « C'est le sens de toute violence que de fonder un nouveau droit (*neues Recht gründe*). Elle n'est pas une négation du droit, comme on le croit souvent, fasciné qu'on est par ses allures subversives : bien au contraire, elle le fonde. Mais l'idée d'un nouveau droit recèle une contradiction. Dans son essence, le droit est droit ancien. Et voici que la violence se dévoile comme la rénovatrice du droit ancien (*die Erneuerin des alten Rechts*). Dans l'acte violent (*gewaltsamen Tat*), le droit ne cesse de se transformer en droit nouveau », F. Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption*, tr. fr. J.-L. Schlegel et A. Derczanski, Paris,

révolutionnaire » n'est plus impossible, et il annonce enfin une violence absolument neuve et mystérieuse dont la venue est imminente, et qui paraît avoir toutes les caractéristiques du messianique et du souverain¹. La « violence divine » semble constamment présente car elle peut advenir sous toute forme imaginable (guerre, exécution de châtiments mortels, etc.), et inimaginable. À la fin de son texte, Benjamin insiste sur le fait que cette violence nous reste complètement obscure et incompréhensible.

On sait que le long passage que je viens de citer est la partie la plus importante et peut-être la plus originale de la *Critique de la violence*. Benjamin cherche à y formuler son argument en distinguant deux types de violence par lesquelles sont jugés Niobé et Coré. La distinction lui sert à désigner et à « institutionnaliser » un nouveau genre de violence, ainsi qu'à s'opposer avec force au pacifisme révolutionnaire et radical d'un côté, et à la judéité de Kurt Hiller et à sa compréhension de la vie de l'autre². Ce passage est

Seuil, 1982, p. 393 ; F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, p. 370.

¹ « Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen ». W. Benjamin, « Zur Kritik der Gewalt », p. 201.

² Le texte de Hiller « Anti-Kain. Ein Nachwort zu dem Vorhergehenden » que Benjamin cite à partir de la revue *Das Ziel* (1919) est précédé par un court texte de Rudolf Leonhard « Endkampf der Waffengegner ! » consacré à la grève des Spartakistes. Celui-ci s'achève par un appel à la lutte contre les armes (*Kampf gegen die Waffe !*, p. 23). Le texte de Hiller attaque le bolchévisme au nom d'une révolution sans arme et sans terreur : il est préférable de rester esclave plutôt que de provoquer une rébellion armée (*gewaltttätige Rotte*), affirme Hiller à la page 27. Quand il cite Hiller dans son texte, Benjamin omet quelques mots à la page 25. La phrase complète dit : « *Brutalisiere ich nicht, töte ich nicht, so errichte ich nimmermehr das Weltreich der Gerechtigkeit, des ewigen Friedens, der Freude – so denkt der geistige Terrorist, so denk der edelste Bolschewik, so dachten die von ebertreuen Millitars vorsätzlich und heimtückisch erschlagenen Spartacusführer. Wir aber bekennen, daß höher noch als*

particulièrement compliqué car Benjamin y relit et y discute tous les éléments de son texte à la lumière de cette distinction et de la nouvelle violence repérée dans le cas de Coré.

Sans m'y arrêter trop longtemps, je souhaiterais énumérer ces éléments et éventuellement suggérer quelques sources et raisons pouvant expliquer que Benjamin introduise l'exemple de Coré dans son texte. Dans l'hypothèse que les « traces » concernant Coré et sa bande ont peut-être été précautionneusement effacées et/ou nous demeurent toujours encore inaccessibles, mon intention est de trouver la justification du fait que quasiment aucun lecteur du texte de Benjamin ne s'est occupé de cette analogie¹.

Ces « éléments », ce sont en réalité les textes que Benjamin utilise au cours de la composition de son texte. Il est possible de reconstruire relativement facilement l'histoire des réceptions et lectures qui en ont été faites en partant des nombreux textes auxquels nous renvoie, explicitement ou non, le passage cité, ainsi que l'ensemble de la *Critique de la violence*, c'est-à-dire en partant des sources de Benjamin.

1/ Dans le premier groupe se trouvent les textes que Benjamin cite explicitement : Kant, Unger, Sorel, Cohen² et Hiller.

Glück und Gerechtigkeit eines Daseins » (p. 25).

¹ Kurt Anglet mentionne à un endroit Coré et sa rébellion dans le livre *Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Berlin, Akademie Verlag, 1995, p. 35. C'est également le cas de Jacques Derrida, en un seul endroit, dans le *Post-scriptum de Force de loi* (Paris, Galilée, 1994, p. 145). Eric L. Jakobson mentionne Qorah dans son doctorat sur Benjamin et Scholem soutenu en 1999 à Berlin (p. 234).

² Je rappelle deux textes hors pair de Günther Figal qui considèrent le problème de la pure volonté et d'un pur moyen sur l'exemple de l'influence de Kant et d'Hermann Cohen sur Walter Benjamin : « Recht und Moral als Handlungsspielräume », *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1982, n. 36, pp. 361-377; et « Die Ethik Walter Benjamins als Philosophie der reinen Mittel », *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*, ed. G. Figal & H.

2/ Suit le groupe de livres, de textes ou de concepts pour lesquels on sait infailliblement qu'ils ont influencé d'une manière ou d'une autre le travail d'écriture de Benjamin. D'abord, le livre de Hugo Ball *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* (1919) : au-delà de l'emploi identique du mot de « critique », il me semble que Benjamin s'est bien souvenu des analyses que Ball fait du premier chapitre du *De Monarchia* de Dante. Ensuite, évidemment, les deux livres d'Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918) et *Thomas Münzer, als Theologe der Revolution* (1921). Enfin Baudelaire, que Benjamin cite et traduit avant ce texte : les concepts de « frappe », de « choc »¹ ou de « catastrophe »² sont très fréquents chez Benjamin.

3/ Un groupe de textes qui n'est quasiment jamais mentionné, mais qui a certainement laissé une trace significative dans la construction du texte de Benjamin, est composé du livre de Rickert *Die Philosophie des Lebens* (1920)³, de la brochure de David Baumgardt de la même année sur le problème et le concept du possible⁴, et bien sûr des textes de Hegel sans lesquels le texte de

Folkers, Heidelberg, Texte und Materialien der FEST, 1979, p. 1-24.

¹ En 1964, dans une réplique aux textes de jeunesse de Benjamin, Marcuse écrit sur le choc ; cf. W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1965, p. 105.

² La « catastrophe » est bien sûr l'obsession de Scholem, mais elle est présente aussi chez Erich Unger au tout début de *Politik und Metaphysik* (« jede unkatastrophale Politik ist unmetaphysisch nicht möglich ») : voir E. Unger, *Politik und Metaphysik* (1921), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989, p. 7.

³ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1920.

⁴ Dr. D. Baumgardt, *Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft, der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie*, Berlin, Reuther & Reichard, 1920. Ce livre a été publié comme « Ergänzungshefte » dans la revue *Kant-Studien* n° 51. Il serait très important pour une théorie imaginaire du possible et de l'impossible qui tiendrait compte aussi bien de A. Faust, de E. Hartmann, que du Derrida tardif.

Benjamin n'aurait jamais pu exister. Il ne s'agit pas seulement de la reprise par Benjamin de figures hégéliennes de la violence, comme par exemple la violence du héros ou la « violence pure »¹. Il ne s'agit pas seulement non plus de la réécriture et de la correction de différents syntagmes hégéliens². Il s'agit surtout de sa conception du rapport entre droit et violence qui est complètement reprise de Hegel, « une mystique de la violence » (*eines Mystikers der Gewalt*)³.

4/ Les textes de juristes et les textes juridiques constituent une source spécifique de l'inspiration de Benjamin. Nous n'avons aucune raison de supposer que Benjamin ne connaissait pas les travaux de Stammler sur la théorie de l'anarchisme, sur le droit du plus fort (*das Recht des Stärkeren*), ou encore la série d'études de valeurs inégales imprimées à partir de 1909 en français et qui envisagent le rapport du droit à la force (on compte parmi leurs auteurs Daniel Lesueur, Edgar Milhaud, Jacques Flach et Raoul Anthony). En revanche, il est sûr que Benjamin n'a pas pu, avant d'écrire son texte, lire le livre le plus systématique qui traite du même thème, car celui-ci a été publié la

¹ *Die reine Gewalt*. Cf. G. W. F. Hegel, Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, 1972, pp. 48-49 ; G. W. F. Hegel, *Jenaer Schriften. 1801-1807*, t. 2, 1970, pp. 474-475.

² Nous retrouvons par exemple la prodigieuse distinction des violences chez Benjamin (« L'une exige le sacrifice, l'autre l'agrée » (*Die erste fordert Opfer; die zweite nimmt sie an*)) dans l'appendice au § 70 : « Si l'État exige le sacrifice de la vie, l'individu doit y consentir. Mais l'homme a-t-il le droit de s'ôter lui-même la vie ? » (*Wenn der Staat daher das Leben fordert, so muß das Individuum es geben, aber darf der Mensch sich selbst das Leben nehmen?*), G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 1998, p. 157 ; G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, t. 7, 1970, p. 152.

³ Lettre à Scholem du 31 janvier 1918, W. Benjamin, *Correspondance 1910-1928*, t. 1, Paris, Aubier Montaigne, 1979, p. 158 ; W. Benjamin, *Briefe I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, t. 1, p. 71. Sur le droit et la violence chez Hegel, voir G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III, Philosophie de l'esprit*, 1988, Add. § 432 et § 433§, pp. 231, 533 ; G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse III*, t. 10, 1970, pp. 221, 223.

même année que la *Critique de la violence*. Il s'agit du livre d'Erich Brodmann *Recht und Gewalt*¹. Cependant, pour Benjamin, le motif direct de la *Critique de la violence* pourrait bien être le texte du juriste Herbert Vorwerk, « Das Recht zur Gewaltanwendung », publié en septembre 1920². Je ferai l'hypothèse que ce texte et l'orageuse polémique qu'il a suscitée ont incité Benjamin à rédiger à la hâte un court texte en réponse aux problèmes du droit et de la légitimité de l'usage de la violence. La note de Benjamin au sujet du texte de Vorwerk pourrait ainsi être la première esquisse de la *Critique de la violence*. En même temps, la *Critique* constitue vraisemblablement un résumé complet de quelques textes oubliés de Benjamin, esquisses et projets sur la politique qu'il écrivait à ce moment-là. S'il fallait maintenant trouver un lien entre ces trois mains (celle de Vorwerk et les deux de Benjamin, qui écrit une note et un article à quelques mois d'intervalle), je choisirais alors le

¹ E. Brodmann, *Recht und Gewalt*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1921. L'inflation de livres sur ce thème suscitera les années suivantes de vives réactions et la négation de l'existence d'un quelconque lien entre droit et violence. Dans les *Vorlesungen über praktische Philosophie* (Erlangen, Verlag der philosophischen Akademie, 1925), Paul Natorp affirme que le droit n'exerce pas de contrainte (*zwingt nicht*), que la violence ne forme pas de droit (*Gewalt schafft nicht Recht*) (§ 180 pp. 457, 458). Il parle de *Gewalt* comme de *Rechtswaltung* et de non-droit sous le masque du droit (*Unrecht hinter der Maske des Rechts*). « Il existe également la force de la loi (*rechtliche Gewalt*) (*Gewalt, die selbst aus dem Rechte fließt*), mais il n'existe aucune loi de force ou droit à la violence (*ein Recht der Gewalt*) (*Recht, das aus Gewalt fließt*). La violence ne forme pas le droit. De même le pouvoir (*Macht*) ne forme pas le droit » (*ibid.*, § 197, pp. 492, 493).

² À la demande du rédacteur en chef de la revue *Blätter für religiösen Sozialismus*, Carl Meinnecke, et de son ami Paul Tillich, Vorwerk a publié ce texte dans la quatrième livraison de la revue en 1920. D'une page et demi, ce texte extrêmement court est suivi du commentaire du rédacteur sur presque une page. Meinnecke conclut la polémique dans le sixième numéro, paru en 1921.

passage du texte de Vorwerk qui met Benjamin à distance du droit et de la violence du droit (ou de la violence de l'État). À la page 15, Vorwerk écrit :

« Un droit à la révolution », tel que l'enseignaient les juristes il y a déjà une centaine d'années, est conceptuellement impossible (« *Ein Recht auf Revolution* », *wie es noch die Staatsrechtslehrer vor hundert Jahren lehrten, ist begrifflich unmöglich*).

Il n'existe pas de tel concept. Autrement dit, il n'existe pas de droit qui mène à la révolution : une révolution qui survient dans le cadre de la loi est impossible. Le syntagme de « droit à la révolution » est donc une pure et simple absurdité. Et à la toute fin de la *Critique de la violence*, tout se passe comme si Benjamin découvrait un autre espace pour la violence et pour la révolution :

Mais si la violence, sous sa forme pure et de façon immédiate, peut s'assurer un statut durable, en deçà même du droit (*jenseits des Rechtes*), la preuve alors sera faite qu'une violence révolutionnaire est possible (*die revolutionäre Gewalt möglich ist*).¹

Pour qu'une telle réponse de la part de Benjamin soit possible, pour que ce qui est conceptuellement impossible devienne possible, il est nécessaire de changer de registre et de séparer absolument le droit et la violence. Seule la violence qui peut s'abstraire complètement du droit peut s'appeler violence révolutionnaire (divine, absolue, pure, souveraine, etc.). Cette stricte distinction est bien la condition pour la découverte d'un espace (et d'un temps) tout à fait nouveau, hors du droit. Dans la note et première réaction au texte de Vorwerk – donc quelques mois avant la *Critique* –, Benjamin s'oppose à la violence du droit, c'est-à-dire à la « tendance intensive du droit à sa propre effectuation » (*intensive Verwirklichungstendenz des Rechts*). Son intention est de limiter la hâte et l'impatience du droit à occuper « le monde ». Il semble que

¹ W. Benjamin, « Prolégomènes à une critique de la violence », *op. cit.*, p. 45 ; W. Benjamin, « Zur Kritik der Gewalt », *op. cit.*, p. 202.

cette réserve à l'égard du droit introduit à quelque chose de tout à fait différent :

Du rythme violent de l'impatience (*Um den gewalttätigen Rhythmus der Ungeduld*), dans lequel le droit existe et trouve sa mesure temporelle, au contraire du bon < ? > rythme de l'attente (*Rhythmus der Erwartung*) dans lequel se déroule l'événement messianique (*in welchem das messianische Geschehen verläuft*).¹

Le point d'interrogation qui se situe après l'adjectif « bon » (*guten*) est une intervention postérieure de Benjamin et constitue le propos de cette phrase. Il ne s'agit pas seulement d'une hésitation latente ou d'un délai que s'accorde Benjamin dans l'attente d'un adjectif plus précis, mais aussi de cette même incertitude face à l'événement annoncé comme dernier et divin. Le point d'interrogation supprime et simultanément ne supprime pas l'horizon de prévisibilité de l'événement qui se déroule déjà maintenant et qui, en même temps, retarde sans cesse (*die Verzögerung*)². L'événement messianique, comme événement qui doit interrompre (et qui interrompt) la violence du droit, comme dernière violence qui supprime toute violence future, définit et structure l'attente (*Erwartung*)³. Seule l'attente rendra effectif ce qui est complètement impossible.

¹ « Le droit de recourir à la violence », W. Benjamin, *Fragments*, Paris, PUF, 2001, p. 115 ; W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 6, p. 104.

² Ce fragment devient plus clair au regard d'un texte non encore publié de Gershom Scholem : « Walter a dit une fois : Le royaume messianique est toujours là. Ce jugement (*Einsicht*) contient la plus grande vérité – mais seulement dans une sphère que, à ma connaissance, personne après les prophètes n'a atteint » (1917). La citation est extraite du texte de Michael Löwy, « Le messianisme hétérodoxe dans l'œuvre de jeunesse de Gershom Scholem », *Messianismes. Variations sur une figure juive*, éd. J.-C. Attias, P. Gisel et L. Kennel, Genève, Labor et Fides, 2000.

³ Cf. G. Bensussan, « Messianisme, messianicité, messianique. Pour quoi faire, pour quoi penser ? », *Une histoire de l'avenir*, ed. J. Benoist et F. Merlini, Paris, Vrin, 2004, pp. 26-27.

5/ La lecture que fait Benjamin du texte de Vorwerk et la manifestation de sa résistance à la violence du droit, nous introduisent au dernier groupe de textes et de témoignages – le groupe plus important – qui « composent » la *Critique de la violence*. C'est un « texte » infini et complexe qui retrace l'amitié de Benjamin et de Scholem, et qu'il est encore aujourd'hui impossible de reconstruire. Je ne pense pas tant ici à la difficulté de classer toutes les traces que Scholem et la « relation Benjamin-Scholem » impriment dans le texte de Benjamin¹, qu'aux stratégies tout à fait secrètes et incertaines de Scholem à l'égard des archives. Pour me limiter au texte de Benjamin et à la « violence divine », je mettrai de côté quelques questions irréductibles aux cas de Scholem, Adorno ou Buber, afin de ne pas lever de doutes plus significatifs sur « l'utilisation » et « la manipulation » des archives au XX^e siècle. Il me semble que la mention par Benjamin de Coré et de sa bande serait considérablement plus transparente si, par exemple, l'on « trouvait » la lettre de Scholem dont se réclame Benjamin le 4 août 1921². Il serait beaucoup plus facile de thématiser les intentions de Benjamin si les journaux et la correspondance de Scholem entre 1918 et 1922 étaient accessibles au public. Il en va de même en ce

¹ Au-delà des quelques lettres sans lesquelles l'analyse de la *Critique de la violence* ne peut être entreprise (la lettre la plus importante étant celle à Scholem de janvier 1921), je pense aussi au travail de Scholem sur les textes originaux et à son échange ininterrompu avec Benjamin, à la recherche initiale de Scholem sur le messianisme apocalyptique et la catastrophe, à son génial manuscrit « Bolchévisme » (*Der Bolchevismus*) qui traite de la révolution juive, du royaume messianique, du sang, de la rébellion et de la célèbre « dictature de la pauvreté » (*die Diktatur der Armut* ; G. Scholem, *Tagebücher 1913-1917*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, 1995, pp. 556-558), à ces inoubliables notes de 1915 sur la révolution « *Unser Grundzug : das ist die Revolution ! Revolution überall !* » (*ibid.*, p. 81), aux « Thèses sur le concept de justice » de Benjamin, publiées dans les carnets de Scholem (vraisemblablement classées sans raison valable en 1916), enfin à la distinction capitale entre *mischpatah* (*mishpat*), *Recht* et *zedek* (*zedaka*), *Gerechtigkeit* (*ibid.*, pp. 401-402).

qui concerne les réceptions du texte de Benjamin. Combien différent serait par exemple le texte de la *Critique de la violence* si nous avions devant nous l'interprétation de la plus grande penseuse de la violence du siècle dernier et amie de Benjamin, Hannah Arendt.

Trois textes ou trois expériences benjaminiennes de lecteur et témoin de l'Allemagne d'après-guerre peuvent être à la racine de l'analogie de Benjamin présente dans le titre de mon texte :

a/ Le roman de Hermann Bahr, *Die Rotte Korahs*, de 1919, qui traite du destin d'un baron autrichien qui découvre par surprise qu'il est le fils et l'héritier d'un détestable Juif profiteur de guerre. L'examen que mène Bahr de l'opposition entre le sang et le milieu, c'est-à-dire entre la biologie et la culture, à l'occasion de la question raciale, puis du rapport de la loi et de l'argent, de la morale et de la corruption, ainsi que son antisémitisme hystérique et sa foi paradoxale dans la régénération des Juifs, sont des éléments qui ont certainement attiré l'attention de Benjamin¹.

b/ Chez Kant, qu'il lit avec beaucoup d'attachement pendant de nombreuses années, Benjamin a pu remarquer un passage-clé de *La Religion dans les limites de la simple raison*. Dans la seconde édition du livre (1794), Kant apporte quelques suppléments à sa formulation habituelle : « l'homme doit sortir (*herausgehen soll*) pour entrer dans un état politique et civil (*um in einen politisch-bürgerlichen zu treten*) »². Dans la deuxième phrase du paragraphe, Kant utilise un

² « Tout ce que tu m'écris sur "Critique de la violence" m'a naturellement ravi. Elle paraît ces jours-ci » (Heidelberg, 04/08/ 1921). W. Benjamin, *Correspondance 1910-1928*, t. 1, *op. cit.*, p. 248 ; W. Benjamin, *Briefe 1*, p. 270.

¹ Le roman a été publié en 1919 chez l'éditeur S. Fisher (Berlin, Wien). Benjamin a suivi l'activité très féconde de Bahr et le cite à de nombreux endroits dans ses textes. Cependant, le livre *Die Rotte Korahs* n'est pas mentionné parmi la liste des livres que Benjamin possédait.

² I. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1972, p. 131 ; I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Kants gesammelte Schriften*, Berlin, Walter de Gruyter &

pléonasmisme pour renforcer l'image de l'effort : « l'homme naturel doit s'efforcer de sortir » (la première édition donnait « s'efforce » au lieu de l'infinitif « s'efforcer ») (*der natürliche Mensch [...] herauszukommen sich befehligen soll*). Dans la suite de la phrase, Kant montre une certaine précipitation : l'homme « doit s'efforcer de sortir aussi tôt que possible » (*so bald wie möglich herauszukommen sich befehligen soll*). Au paragraphe suivant, il affirme que l'homme ne peut pas « sortir seul » parce que ce devoir concerne non des personnes isolées mais une union de ces personnes dans un tout (*eine Vereinigung derselben in ein Ganzes*) ; plus précisément, ce devoir « exige la perfection (*Vollkommenheit*), [...] un système d'hommes bien intentionnés (*System wohlgesinnter Menschen*), [...] une totalité »¹. Ce grand devoir (*Pflicht*) de « sortie » qui diffère de tous les autres suppose deux conditions que Kant annonce immédiatement après : d'une part, il exige la supposition d'une idée « d'un être moral supérieur »², voire l'idée de Dieu (ce qui permettra à Kant de qualifier la communauté d'hommes parvenue à « sortir » de « peuple de Dieu ») ; d'autre part, il suppose une autre idée, opposée à la première et surtout à la communauté précédente : « l'idée d'une bande du principe malin ».

À un tel *peuple* de Dieu, on peut opposer l'idée d'une *bande* du principe malin (*die Idee einer Rotte des bösen Principis entgegengesetzt*) qui serait l'association (*Vereinigung*) de ceux qui sont de son parti pour répandre le mal (*zur Ausbreitung des Bösen*) auquel il importe de ne pas laisser se former la société opposée (*jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu*

Co., 1969, t. 6, p. 97.

¹ *Ibid.*, p. 132 ; *Ibid.*, p. 98.

² « On présume déjà par avance que ce devoir exige la supposition d'une autre idée, à savoir, celle d'un être moral supérieur (*eines höhern moralischen Wesens*) qui, grâce à ses dispositions générales, associe les forces insuffisantes des individus (*unzulänglichen Kräfte der Einzelnen*) en vue d'un résultat commun. Toutefois il faut avant tout nous laisser guider d'une manière générale par le fil conducteur de ce besoin moral et voir où il nous mènera » (*Ibid.*, p. 132 ; *Ibid.*, p. 98).

lassen) bien qu'ici encore le principe en lutte (*anfechtende Princip*) avec les intentions vertueuses se trouve également en nous-mêmes et ne soit représenté que figurément comme puissance extérieure (*in uns selbst liegt und nur bildlich als äußere Macht vorgestellt wird*)¹.

c/ Le séminaire de Goldberg et les rencontres qu'a faites Benjamin avec des gens de son cercle (j'ai déjà évoqué plus haut Unger et Baumgardt, auxquels Scholem était particulièrement allergique) pourraient éventuellement être l'aiguillon le plus important de Benjamin dans sa réflexion sur le sacrifice, le sang et la violence au sujet de Coré. Pour l'instant, l'unique argument en faveur de cette hypothèse repose sur les longs passages du livre de Goldberg paru en 1925². Dans la rébellion de Coré (qu'il nomme *Korah-Aufstand*, et également *Korah-Unternehmen*, « l'entreprise de Coré »), Oskar Goldberg voit une menace adressée au noyau métaphysique (*metaphysischen Zentrums*). La réaction (*Reaktion*) à cette rébellion – qui, selon Goldberg, est incompréhensible du point de vue « théologique » – est comme une réaction du corps (*Körper*) lorsqu'un de ses organes vitaux est touché (*wenn ein lebenswichtiges Organ empfindlich angegriffen wird*)³.

Ces trois sources hypothétiques de l'analogie de Benjamin sont de valeurs inégales et appartiennent à des régimes textuels différents. Pourtant, si l'on met de côté l'obscur allégorie de Hermann Bahr, on remarquera que, et chez Kant et chez Goldberg, la bande de rebelles est ramenée à une petite « partie » qui contredit le « tout ». La

¹ *Ibid.*, p. 135 ; *Ibid.*, p. 100. Cette même année dans le texte « La Fin de toutes choses » (I. Kant, *Œuvres philosophiques*, t. 3, *Les derniers écrits*, Paris, Gallimard, 1986, p. 316 ; t. 8, p. 332.), Kant nous découvre que cette bande qu'il mentionne est la bande de Coré. Il s'agit de Coré et de sa bande, *der Rotte Korah*.

² O. Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*, t. 1, Berlin, Verlag David, 1925. Goldberg envisage le problème de la sainteté, de la destruction, du sacrifice, du sang (pp. 98-99, 160-163). Goldberg mentionne une « *unblutige Opfer* » dans le contexte du sacrifice à la déesse Kâlî (p. 139).

³ *Ibid.*, pp. 194-195.

« partie » du mal ne peut pas se constituer en entité ou en communauté qui puisse subsister dans la résistance. Autrement dit, la « partie » ne peut pas subsister comme partie à l'intérieur du tout : dès lors la réaction du tout est terrible et la destruction des rebelles nécessaire. Il est intéressant d'observer que, chez Kant comme chez Goldberg, ce « principe malin » est intériorisé et présenté « figurément » : comme une partie de « nous-mêmes », « en nous », chez Kant, ou comme une agression des organes de notre organisme ou de notre « corps » chez Goldberg.

Je reprends maintenant, encore une fois, le texte de Benjamin :

Comme, sur tous les plans, Dieu est l'anti-thèse du mythe, ainsi à la violence mythique s'oppose la violence divine, qui s'en distingue de façon radicale. La violence mythique institue le droit (*mythische Gewalt rechtsetzend*), la violence divine abolit ce droit (*die göttliche rechtsvernichtend*) [...]. À la légende de Niobé on peut opposer le châtement de Coré et de sa bande (*Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Korah gegenüberreten*). Il atteint des privilégiés, des Lévites (*Es trifft Bevorrechtete, Leviten*) ; frappant sans avertir et sans menacer, il n'hésite pas à les anéantir (*trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung*).

La traduction française a parfaitement dissimulé l'harmonie entre l'intervention de Benjamin et l'interprétation de Kant et de Goldberg. Il n'y a rien de « radical », puisqu'au contraire la « violence divine » s'oppose à la violence mythique en tous points, à tous égards (*in allen Stücken, in all respects*) ; il n'y a aucun « châtement », bien au contraire, mais un jugement (*Gericht*) de Dieu qui préserve le tout – l'action divine ou la « violence divine » détruit et sauve en même temps (c'est pourquoi cette violence apporte la justice et non le droit¹). Contrairement à la remarque que le

¹ L'emploi par Benjamin des mots « procès » et « jugement » (*Gericht*) implique la distinction entre le droit (*mishpat*) et la justice (*sedāqa*). Dans la mesure où Dieu est le sujet d'une action qui apporte et rend la justice, son action n'est pas punitive mais protectrice. C'est là la caractéristique fondamentale de la racine *sdq*.

traducteur français, Maurice de Gandillac, fait en note, Dieu ne donne pas d'avertissement préalable et ne menace pas ceux qu'il anéantit : il avertit seulement ceux qui l'entendent. Mais ce n'est pas tout. Il me semble en effet que l'ambition de Benjamin va plus loin et que son emploi du cas de Coré excède ces trois moments que j'ai distingués, et deux problèmes que j'ai évoqués et maintenus jusqu'ici au second plan. À savoir : j'ai insisté au début sur la surprise qui surgit dans le texte de Benjamin, quand quelqu'un paraissant être de « gauche », et être le révolutionnaire par excellence (Coré le séditieux selon Walzer) – et Benjamin parle beaucoup de la révolution dans son texte –, est subitement anéanti par la « violence divine ». J'ai ajouté précédemment un second problème qui concerne les échanges entre Benjamin et Scholem, et qui suggère l'influence que ces textes sacrés et les analyses rabbiniques pourraient avoir eue sur la formation de la représentation que Benjamin se fait de Coré. Par conséquent, à la différence de Goldberg et de Kant, et en partie également de Walzer, mais aussi, à la différence beaucoup moins évidente de Scholem, Benjamin essaie de penser ensemble ce point de vue « théologique » incompréhensible (*theologische Gesichtspunkte*) et le geste révolutionnaire de la rébellion. C'est seulement au niveau de ce croisement de la théologie et de la révolution (et non de la politique) qu'est possible l'impossible : l'événement messianique.

Coré est le grandiose exemple du pseudo-messie et du faux révolutionnaire, mais aussi le premier initiateur du théâtre messianique et du monde à venir.

Mais pourquoi Coré est-il alors un faux révolutionnaire ? La réponse la plus précise est que Coré n'est pas le Messie. Au moment où Dieu frappe et anéantit Coré et ses compagnons, Benjamin – c'est là encore une grande surprise – les définit comme des Lévités privilégiés. Ce sont des privilégiés (« *Es trifft Bevorrechtete* » ; l'adjectif est *bevorrechtigt*). Mais comment peuvent être dits « privilégiés » ceux qui se rebellent contre les privilèges et les « droits » à gouverner et à être prêtre, ceux de Moïse et d'Aaron ? Comment Coré peut-il être le seul privilégié, alors même qu'il est le

cousin de Moïse ? Bref, en vertu de quoi sont-ils dits, eux, privilégiés ? C'est que Benjamin n'emploie pas l'adjectif habituel *privilegiert* mais un mot qui contient en soi le droit, le jugement et le procès (*Bevorrechtete*). Par là, Benjamin se rapproche de l'interprétation « théologique » selon laquelle ils sont anéantis car ils transgressent la loi. Dieu défend la loi et anéantit tout ce qui est hors d'elle (les rebelles ou les « privilégiés »). Benjamin montre ensuite que cette rébellion n'est pas une révolution mais une création de droit ou de loi. Ils sont anéantis parce qu'ils recherchent des privilèges dans le cadre de la loi existante, et ils sont privilégiés car leur position est déjà hors du droit (ce qu'indique d'ailleurs la distinction entre leur rébellion contre Moïse et Aaron et leur rébellion contre Dieu). La raison principale pour laquelle Coré est un faux révolutionnaire privilégié tient à sa richesse et à l'influence qu'il possède au sein du peuple avant la rébellion elle-même¹. Il n'est pas pauvre², c'est un homme politique, non pas un révolutionnaire. Et même si Benjamin n'avait pas connu l'origine de l'ambition de Coré (la femme de Coré joue un rôle très intéressant dans sa carrière³), le mot *Bevorrechtete* est utilisé à bon escient pour montrer qu'il est question du privilège matériel de cette bande. Par conséquent, Coré et sa bande luttent pour le pouvoir et, selon Benjamin, relèvent du domaine du droit et de la violence juridique-mythique qui n'a aucun lien avec la révolution⁴. Ils doivent être frappés et anéantis car ils ne

¹ Cf. *Sanhedrin*, 110a ; *Midrash Num. Rabbah*, 10.3, 18.13, 22.7.

² « Seul le jugement des pauvres a un pouvoir révolutionnaire » (*Urteil des Armen hat allein revolutionäre Macht. Die Arme ist vielleicht nicht gerecht, aber er kann niemals ungerecht sein*), G. Scholem, « Der Bolschewismus », *Tagebücher 1913-1917*, p. 556.

³ Cf. *Sanhedrin*, 109b – 110a ; « Il était jaloux du choix comme prince d'Elitsaphane fils d'Ouziel, que Moïse avait nommé prince... », Rachi, *Le Commentaire de Bamidbar*, Paris, Les éditions Bibleurope, 2005, p. 163. Philon parle de l'ambition « incompréhensible » (*alogou fronématos*) et de l'orgueil des rebelles (*De Praemiis et Poenis*, 13.74).

⁴ Cf. *Nombres* (16, 2), qui commence par : « Ils se levèrent (ou ils s'avancèrent) devant Moïse ». Le syntagme « *vayacounnou lifnei*

peuvent pas être constitués en communauté antagoniste (le « principe malin » kantien), ne peuvent pas subsister comme une partie du tout ou de la communauté (cf. le différend entre Chamaï et Hillel¹) et ne peuvent jamais anéantir le droit (la loi) puisque leur intention est au contraire de le transformer en un nouveau droit (c'est-à-dire en un nouveau privilège).

Mais pourquoi, plus généralement, une telle rébellion « réformatrice » « produit » l'événement de Dieu et sa violence destructrice ? Le travail de l'analogie et de la contre-analogie – rappelons que Benjamin écrit durant ces années-là un texte

(Moshé) » a une connotation pleinement légale et s'emploie au tribunal pour nommer l'adversaire (*Deutéronome*, 19,15-16 ; *Psaumes*, 27,12).

¹ Dans le texte « *Sitra achra ; Gut und Böse in der Kabbala* », *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (1962), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, pp. 68-69 ; tr. fr. G. Scholem, *La Mystique juive. Les thèmes fondamentaux*, Paris, Cerf, 1986, p. 89), où Scholem évoque la rébellion de Coré dans le contexte d'un grand différend entre deux docteurs : Hillel et Chamaï. Il cite le fragment du *Zohar*, I, 17b : « [...] la gauche s'intégra à la droite (*die Linke wurde in die Rechte einbezogen*), et la paix régna partout (*und es war Harmonie im All*). Il en fut de même lors de la querelle entre Coré et Aaron – gauche contre droite. [...] [Moïse] tenta d'accorder les parties, mais la gauche refusa et la violence de Coré s'accrut (*verstreifte sich im Übermass*). Il dit que [...] la gauche devrait donc opérer une jonction, mais Coré refusa de se joindre à l'En-haut (*Oberen*) et de s'intégrer à la droite (*in die Rechte einbezogen werden*), il tombera sans doute dans l'En-bas à cause de la violence de sa colère. En effet, Coré refusa que la contradiction soit résolue par la main de Moïse, cette querelle n'était donc pas pour "le nom de cieux" (*im des Himmels willen*). [...] La contradiction qui est mise en ordre selon la détermination de l'En-haut, qui s'élève et ne redescend pas et qui se maintient droitement, c'est la contradiction opposant Chamaï et Hillel. Le Saint, béni soit-il, s'interpose entre eux, puis il les accorde. C'est là une contradiction qui était pour "le nom des cieux", or les cieux ont ouvert la contradiction, ainsi a-t-elle été résolue (*qayam*, signifie à la fois "résoudre" et "confirmer") », *Le Zohar*, t. I, Paris, Verdier, 1981, pp. 102-106.

important sur l'analogie² – aide Benjamin à tirer une conclusion conséquente : la violence absolue (destructrice, divine et révolutionnaire) anéantit la violence juridique et politique, c'est-à-dire la rébellion intérieure à la loi (toujours menée en vue de privilèges et de bénéfices), comme culmination de l'hypocrisie absolue du capitalisme. Inversement, la rébellion de Coré et de sa bande est en même temps la condition principale pour que cette violence nouvelle et incroyable se manifeste comme destructrice. Le faux révolutionnaire annonce le vrai révolutionnaire. Il n'y a pas de révolution sans fausse violence, sans violence mythique des rebelles ou bien sans guerre². Ainsi, le paradigme de la pratique révolutionnaire est découvert dans l'intervention violente de Dieu, c'est-à-dire dans l'attente du Messie non-violent.

La proposition fondamentale (*der Grundsatz*) est celle-ci :

c'est seulement dans le monde à venir (celui de l'accomplissement) (*nur in der kommenden Welt (der Erfüllung)*) que la véritable violence divine (*echte göttliche Gewalt*) (l'action divine immédiate (*unmittelbarer göttlicher Einwirkung*)) peut se manifester autrement que de manière destructrice (*anders als zerstörend*). Si, par contre, la violence divine fait irruption dans le monde terrestre, elle respire la destruction (*atmet sie Zerstörung*). [...] Dans ce monde, la violence divine (*göttliche Gewalt*) est supérieure (*ist höher*) à la non-violence divine (*göttliche Gewaltlosigkeit*). Dans le monde à venir la non-violence divine est supérieure à la violence divine.³

Mais alors pourquoi Coré est-il un faux messie ?

¹ W. Benjamin, « Analogie et parenté », in *Fragments*, Paris, PUF, 2001, pp. 45-47.

² Cf. la distinction que fait Scholem entre la sanglante révolution bolchévique, l'empire messianique, et la violence de la Première Guerre mondiale, *Ibid.*

³ W. Benjamin, *Fragments*, *op. cit.*, pp. 109-110 ; W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 6, p. 99.

Il faut répondre : parce que Coré n'est pas un révolutionnaire. Bien que sa rébellion, sans le moindre doute, contient les éléments d'une nouvelle justice à venir, bien que toutes les conditions d'un théâtre messianique sont satisfaites, Coré seul est l'archconspirateur (*archconspirator*), le « déconstructeur » et le destructeur d'une communauté en exil. C'est lui qui déclenche simultanément quatre rébellions (les Lévites contre Aaron, Datan et Abiram contre Moïse, les chefs de la tribu contre Aaron, tous ensemble contre Moïse et Aaron¹) en ayant « pris »² avec lui et unifié 250 enfants d'Israël.

Au début de la rébellion, Coré s'adresse à Moïse et à Aaron en ces termes (16, 3) :

C'est bien trop de votre part ! Toute la communauté, oui, tous sont des saints (*kdschim*), et au milieu d'eux est le Seigneur ; pourquoi donc vous érigez-vous (*tinaseu*) en chefs de l'assemblée du Seigneur ?³

De sa vie, Coré ne prononcera pas un seul mot de plus⁴. Il affirme ainsi que la communauté n'est pas seule sainte, mais que *et* la communauté *et* chaque individu (chaque partie) de cette

¹ *The JPS Torah Commentary Numbers (Bamidbar)*, commentaire J. Milgrom, Philadelphia – New York, The Jewish Publication Society, 5750 / 1990, p. 129. Milgrom corrige Abrabanel qui pense qu'il y a trois rébellions (p. 415).

² « Il prit, Kora'h, fils de Ytsar, fils de Kehat, fils de Lévi... ». L'emploi du passé simple du verbe « prendre », (« il prit » [*vayikach*]) signifie que Coré a vaincu et rassemblé quelques-uns des guides du peuple, mais qu'il s'est également séparé de la communauté elle-même (« *Il se sépara, il se sépara du reste de l'assemblée pour entretenir une dispute* », Rashi).

³ *Rabbinat Français*, Tel-Aviv, 1994, p. 287.

⁴ D'ailleurs, on n'a aucune certitude quant à la manière dont a fini Coré, s'il a été avalé comme les autres par la terre (*Sanhedrin* 110 a) et s'il prononce des mots qui peuvent être entendus en auscultant la voix qui provient de *Gehinom* (*Gehenna* ; *Sheol*) : « Moïse et sa Thora sont la vérité, et nous tous sommes des mensonges » (*Sanhedrin* 110 b ; *Baba Bathra* 74 b). Cf. F. Kafka, *Journal*, Paris, Grasset, 1954, p. 487 (30 juillet 1917).

communauté sont saints. C'est une complète nouveauté et, en même temps, une sévère calomnie. La radicalité de cette déclaration, qui remet en cause la sanctification du grand prêtre Aaron¹ ainsi que Moïse en tant que premier protecteur d'Aaron et intermédiaire entre le peuple et Dieu, constitue le début de nombreux malheurs. Pourtant, l'intervention (et l'intuition) de Benjamin ouvre la possibilité d'une autre interprétation de l'épisode de Coré et de son anéantissement qui, comme nous le savons, provoque une véritable catastrophe pour ce peuple, pris dans la tourmente d'un pays sauvage (outre ces 250 personnes, sont également anéantis leurs femmes et enfants, et encore 14 700 compatriotes). La violence révolutionnaire de Dieu ou la « violence divine » du Messie, qui anéantit sans verser le sang, ne prononce pas seulement un « jugement » en faveur de Moïse ou d'Aaron, voire de la loi, mais indique avant tout un chemin dans le désert, et annonce le Messie non-violent à venir et vraisemblablement une révolution tout à fait pacifique. C'est pourquoi ce terrible épisode devrait être (1) la mesure de toute attente à venir, ainsi que de celle de la venue du Messie (*mashiah*) (du messianisme) ; (2) l'indice d'un éventuel changement de statut des protagonistes et l'indice de l'acte de Dieu qui choisit, intronise et oint (*mašah*) ; (3) la mesure de tout coup (*mšh*) à venir et de toute révolte ; (4) la mesure de tout discours (*meshiah*) à venir et de tout sacrifice ; (5) et enfin, la mesure (*mashahu(m)*) de toute mesure à venir.

Mais cela est-il vraiment possible ? La distinction benjaminienne des deux violences et son appel à penser une « violence divine » dans le contexte de la rébellion de Coré introduisent-ils à la pensée d'un nouveau monde à venir ? Benjamin nous esquisse-t-il véritablement les conditions permettant de reconnaître la (dernière) violence, de s'abstenir d'être violent, d'attendre la violence, voire les conditions inconditionnelles pour le dernier acte de violence ? Et tout ceci, afin que la violence soit finalement anéantie, afin que l'injustice sociale soit éliminée et que

¹ Aaron est le « prêtre / ministre du culte qui est oint » [*hacohen hamoshiyach*], Lev. 4 : 3, 5.

la souveraineté du monde (ou d'Israël selon Maïmonide) advienne enfin ?

Afin de déterminer si Dieu (ou le Messie) a commis un acte de violence, c'est-à-dire si cette violence est bien la prétendue « violence divine » et si, par elle, se manifestent Dieu et le monde à venir, Benjamin opère à deux niveaux d'importance égale : d'une part, en définissant les caractéristiques de cette violence qui paraît complètement impossible ; d'autre part, en affirmant que cette violence est bien la violence divine par laquelle Dieu anéantit Coré. Paradoxalement, ces deux niveaux disqualifient l'idée selon laquelle Dieu n'apparaîtrait qu'à travers la violence et l'anéantissement catastrophique. De la même manière, ces deux niveaux suppriment la possibilité que des violences horribles et des guerres soient légitimées et imputées à un fictif auteur idéal. (1) À un premier niveau, Benjamin, hésitant, caractérise cette violence par différents synonymes de « violence divine », puis considère en détail le rapport entre droit et violence. Pour que la violence commise soit imputée soit au Messie soit à Dieu, il est nécessaire que cette violence soit simultanément révolutionnaire, pure, absolue, pédagogique, mais aussi qu'elle soit sans le moindre attribut : une telle violence ne constitue ni droit ni ordre, ni n'apporte de privilège, bref, ne fait rien. Une telle violence anéantit complètement, se mesure aux victimes, bien qu'il n'y ait ni sang ni restes, « comme si rien ne s'était passé ». (2) À un second niveau, Benjamin intègre cette impossible violence, cet impossible événement à l'intérieur du théâtre messianique. Le faux Messie et Coré le pseudo-révolutionnaire, lit-on, ont été avalés vifs par la terre. Cette même terre s'était déjà entrouverte pour accueillir le sang d'Abel afin de dissimuler les traces du crime de Caïn et d'en différer le jugement¹. Pour que la violence commise soit imputée soit au Messie soit à Dieu – ce serait vraisemblablement la conséquence de la suggestion de Benjamin –, il est nécessaire que le fait même de la violence simultanément efface et conserve – protège, diffère, garde en réserve – le moment révolutionnaire et négatif d'une communauté. La suppression révolutionnaire de Coré et de sa bande

¹ *Sanhedrin*, 37 b.

exige de nouveau un redressement de la communauté, mais selon une nouvelle mesure. Cette mesure n'est possible que dans l'ombre du monde à venir, quand le Messie soulève de la terre « toute la communauté », y compris les méchants et les rebelles¹. « Oui, tous sont des saints et au milieu... ».

¹ *Sanhedrin*, 108 a.

L'HORIZON DE LA VIOLENCE ASYMBOLIQUE DANS LA PENSÉE DE PIERRE BOURDIEU

IGOR KRTOLOICA

L'œuvre de Pierre Bourdieu témoigne d'une étrange unité. Car il se pourrait bien que ses travaux les plus anciens soient aussi les plus actuels, que l'analyse du sous-prolétariat algérien de la fin des années 1950 anticipe celle des travailleurs précaires et des chômeurs à l'ère du capitalisme néolibéral. « *Travail et travailleurs en Algérie*, mon livre le plus ancien et, peut-être, le plus actuel »...¹ Cet après-coup de Bourdieu sur son œuvre ne retrace pas une lente évolution, comme si une unité s'était progressivement constituée au fil des livres et venait se révéler à la fin ; il fait plutôt résonner la fin avec le commencement, comme si un souterrain les reliait secrètement ou qu'un pont avait été jeté par-dessus l'abîme qui les sépare. Un tel rapprochement s'explique pourtant aisément, pourvu que l'on tienne compte du déplacement historique qui, selon Bourdieu, le sous-tend : la précarité qui frappait conjoncturellement les sous-prolétaires algériens serait devenue une *réalité structurelle* des sociétés capitalistes contemporaines, le tableau des algériens d'hier se présentant alors rétrospectivement comme le portrait anticipé de l'insécurité généralisée des travailleurs d'aujourd'hui. « La précarité est aujourd'hui partout » – tel est le diagnostic qui redonne leur actualité à des travaux vieux de presque quarante ans.

C'est à tort que l'on prend parfois la sociologie bourdieusienne pour une réflexion sur les mécanismes de reproduction sociale. Ses premiers travaux sur l'Algérie présentent des analyses de crise ou de mutation : passage d'une économie précapitaliste à une économie

¹ P. Bourdieu, « La précarité est aujourd'hui partout » (1997), *Contre-feux*, Paris, Raisons d'agir, 1998, p. 97.

capitaliste, crise de l'agriculture traditionnelle algérienne¹. Or ce sont ces travaux qui sont à l'origine de la théorie de la pratique. Il est vrai que celle-ci implique une certaine circularité dialectique, dans la mesure où les structures sociales objectives sont intériorisées dans des dispositions subjectives puis reproduites par elles ; le sens pratique ne serait alors rien d'autre que cet ajustement préreflexif des *habitus* aux structures. Il n'en reste pas moins que, de l'aveu de Bourdieu, cette conception n'est pas née de l'analyse de la reproduction sociale, à l'œuvre par exemple dans le champ scolaire, mais des enquêtes algériennes sur la crise de l'économie précapitaliste, où se manifeste au contraire un profond désajustement des *habitus* et des structures sociales. « Ce n'est pas par hasard, écrit-il en 1976 dans la préface d'*Algérie 60*, si l'interrogation sur les relations entre les structures et les *habitus* s'est constituée à propos d'une situation historique où elle se proposait en quelque sorte dans la réalité même, sous la forme d'une *discordance* permanente entre les dispositions économiques des agents et le monde économique dans lequel ils devaient agir »².

La notion de *violence symbolique* incarne la circularité dialectique entre les structures sociales et les *habitus*, ce double mouvement d'intériorisation des contraintes objectives dans des dispositions subjectives (l'*habitus* comme structure structurée) et de reproduction de ces mêmes contraintes par la pratique (l'*habitus* comme structure structurante). Coextensive à toute la théorie de la pratique, une telle violence constitue le moteur principal de la reproduction sociale et de la domination, leur vecteur le plus puissant, le plus immédiat et le plus méconnu. Bourdieu estime en ce sens que « l'analyse de l'acceptation doxique du monde, en raison de l'accord immédiat des structures objectives et des structures

¹ P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 1958 ; P. Bourdieu, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Mouton, 1963 (repris et synthétisé dans *Algérie 60*, Paris, Minuit, 1977) ; P. Bourdieu, A. Sayad, *Le déracinement*, Paris, Minuit, 1964.

² P. Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, *op. cit.*, p. 7.

cognitives, est le véritable fondement d'une théorie réaliste de la domination et de la politique »¹. Or, si la violence symbolique repose sur cet ajustement des dispositions subjectives aux structures sociales et si elle s'exerce d'autant mieux qu'elle est méconnue par les agents qui en sont le siège et le renfort, il est manifeste qu'un tel ajustement fait défaut aux sous-prolétaires algériens, incapables de conformer leurs dispositions aux exigences sociales nouvelles qui leur sont imposées, privés du sens pratique que cet ajustement rendait auparavant possible. Par un tour étrange, il faut donc admettre que leur impuissance radicale les conduit à se soustraire au jeu d'une violence symbolique qu'ils ne relaient plus. Non pas qu'ils échappent à la violence en général, loin de là, mais plutôt que la violence symbolique s'efface désormais devant une autre forme de violence. *Tout se passe alors comme si, dans l'œuvre de Bourdieu, la scène algérienne constituait une limite paradoxale, le point d'apparition et de disparition de la théorie de la pratique et de la violence symbolique, l'indice d'une autre scène et d'une autre violence.* Et s'il est vrai que la situation des travailleurs algériens au seuil des années 1960 devient la réalité structurelle des sociétés capitalistes occidentales, ne faut-il pas dire que c'est toute la sociologie de Bourdieu, tant du point de vue de l'analyse de la pratique sociale effective que du point de vue de sa théorisation, qui est aspirée par cette limite paradoxale ?

Le cas algérien et le devenir réel des catégories abstraites de l'économie

On sait que, s'ils se recoupent en bien des points, *Algérie 60* et *Le déracinement* n'ont pas le même objet. *Algérie 60* analyse la transformation corrélatrice des structures économiques et des structures temporelles. Bourdieu y montre comment l'émergence

¹ P. Bourdieu, L. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992, p. 143.

d'une économie capitaliste modifie en profondeur le rapport des agents sociaux au temps, substituant à la visée d'un avenir « virtuellement enfermé dans le présent directement perçu », visée propre au temps cyclique de la production précapitaliste, la représentation d'un futur « comme champ de possibles qu'il appartient au calcul d'explorer et de maîtriser »¹. S'introduit alors une discordance profonde entre les espérances subjectives des individus et les chances objectives qui leur sont offertes, entre leurs dispositions temporelles liées à leur expérience du temps cyclique de la reproduction économique simple d'un côté et les contraintes économiques nouvelles fondées dans le procès de production capitaliste et sa reproduction élargie de l'autre. *Le déracinement* examine pour son compte la crise de l'agriculture traditionnelle algérienne en fonction des déplacements et regroupements massifs imposés aux populations rurales, pendant la guerre, par le pouvoir colonial. Bourdieu et Sayad y montrent alors comment l'arrachement de populations entières à leurs terres et la mise en contact forcé d'individus d'âges et de milieux sociaux différents provoquent une transformation violente et irrémédiable, ainsi qu'une homogénéisation brutale de leurs modes d'existence.

Dans ces deux études, la situation coloniale agit pour Bourdieu comme un *accélérateur des transformations sociales*². *Algérie 60* décrit en effet l'importation à marche forcée, par le régime colonial, d'une organisation économique exogène. Rosa Luxemburg avait montré que le processus d'accumulation primitive n'a pas seulement lieu aux origines du mode de production capitaliste mais qu'il est constamment rejoué, à chacune de ses phases d'expansion, comme une condition interne de sa dynamique : ainsi de la phase d'expansion impérialiste, qui réveille ainsi, sous de nouvelles conditions, le capitalisme sauvage des origines³. De même chez Bourdieu, le phénomène colonial se présente comme un processus

¹ *Ibid.*, p. 19.

² Cf. *ibid.*, pp. 13-14 ; voir aussi P. Bourdieu, A. Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, *op. cit.*, p. 35, p. 99.

brutal de destruction des structures précapitalistes existantes et d'imposition de nouvelles structures adaptées aux exigences capitalistes. Nous avons dit que *Le Déracinement* donne à voir, à travers les déplacements systématiques des populations rurales imposés par le pouvoir français, la même mutation exogène et accélérée des structures économiques et cognitives de la paysannerie. Or, pour Bourdieu, ces analyses complètent celles d'*Algérie 60* parce qu'elles montrent comment *le déracinement, qui détruit les cadres spatiaux et temporels de l'existence ordinaire, achève ce que la généralisation des échanges monétaires avait commencé*. Cet effet d'« accélération pathologique » des transformations sociales a pour l'historien ou le sociologue une valeur éminemment heuristique. Il donne à voir, au moment même où il est en train de disparaître, la nature de l'espace social¹. Par les crises qu'elle provoque, l'accélération de l'histoire rend donc visible, au moment où elle se rompt, la dialectique des structures sociales et des habitus.

Mais qu'est-ce qui définit une situation de crise ? Sur la base de cas précis de regroupements de populations, *Le Déracinement* décrit

³ Voir R. Luxembourg, *L'accumulation du capital* [1913], Paris, Maspéro, 1967.

¹ On ne croira pas, pourtant, que l'accélération de l'histoire n'a pas transformé la nature du processus historique. Car il n'y a pas une simple différence de degré mais une profonde différence de nature entre un changement culturel progressif relativement endogène et un changement culturel brutal imposé de l'extérieur. Cf. P. Bourdieu, A. Sayad, *Le Déracinement*, *op. cit.*, p. 35 : « Ceux qui argueraient que cette politique n'a fait que précipiter un mouvement qui se fût en tout cas accompli, indépendamment de toute intervention extérieure, ont pour eux toutes les apparences : de fait, entre autres facteurs, l'implantation en Algérie d'une économie capitaliste, la généralisation des échanges monétaires, la contagion culturelle favorisée par l'émigration et enfin la scolarisation ont pu déterminer, même dans les régions qui n'ont pas connu la colonisation agraire, une transformation généralisée des comportements, des attitudes et de l'ethos qui en était solidaire. Mais en réalité, la simple accélération qu'on lui fait subir, suffit à transformer le changement culturel dans sa nature même. »

un phénomène de « dépayssation », c'est-à-dire les mutations que l'exode rural imprime à l'agriculture traditionnelle (disparition du rapport du *fellah* à la terre et aux bêtes, émergence du travail et généralisation des échanges monétaires) ainsi qu'à l'ensemble des valeurs traditionnelles de la société paysanne (rapports de prestige et poids de la hiérarchie familiale patriarcale, code de l'honneur, etc.). *Algérie 60*, dont le spectre est plus large puisqu'il prend en compte, à l'échelle de l'Algérie tout entière, l'économie capitaliste sous ses différents aspects, montre l'imposition accélérée et exogène de nouvelles données économiques (émergence de l'idée de propriété privée, du rapport entre activité productive et argent sous la forme du travail salarié), dont la fonction n'est plus sociale mais devient d'abord économique (non plus remplir ses obligations envers le groupe, mais gagner de l'argent à proportion du travail effectué, c'est-à-dire faire un travail rentable). Mais dans les deux cas, *ce qui définit une situation de crise, ce n'est pas seulement le caractère accéléré de la transformation sociale, ni même l'effet de déculturation brutale, mais d'abord et surtout la coexistence des contraires au sein d'une même formation sociale* : coexistence de l'ancien et du nouveau dans les structures objectives de l'économie comme dans les dispositions subjectives des agents, pris dans des cadres de références incompatibles (*double-bind*)¹. « Aujourd'hui, c'est tout un peuple qui, incertain de sa démarche, va hésitant et trébuchant. La logique même de la situation coloniale a fait surgir un nouveau type d'hommes, qui se laissent définir négativement, par ce qu'ils ne sont plus et par ce qu'ils ne sont pas encore, les paysans dépayssés, êtres auto-destructifs qui portent en eux-mêmes tous les contraires »². Chez Bourdieu, la coexistence des contraires au sein d'une même formation sociale se manifeste par un double effet de non-contemporanéité, comme si la société était à la fois en retard

¹ Sur cet effet de *double-bind* produisant des « habitus déchirés », cf. le chapitre II d'*Algérie 60*.

² P. Bourdieu, A. SAYAD, *Le Déracinement*, *op. cit.*, p. 161.

et en avance sur elle-même : non-contemporanéité des structures sociales et non-contemporanéité des habitus¹.

La crise ne se définit pas seulement par ces deux contradictions. Car il n'y a pas seulement contradiction simultanée au niveau des structures économiques (entre une organisation précapitaliste et une organisation capitaliste) et au niveau des dispositions subjectives et des idéologies (entre des habitus correspondant à chacune des deux formes économiques). Il y a également un décalage entre les premières et les secondes, dans la mesure où les habitus se transforment plus lentement que les structures. On sait que Bourdieu nomme effet d'hystérésis cette inertie des dispositions subjectives, des schèmes de perception, de pensée et d'action, qui les font survivre dans un milieu qui a disparu. *Le Déracinement* en donne de nombreux exemples, ainsi des vieux paysans algériens qui suscitent ironie et mépris parce qu'ils valorisent à outrance le code traditionnel de l'honneur quand les jeunes gens sont parvenus à s'adapter à la nouvelle donne sociale et que la société tout entière est désormais soumise à la rentabilité des activités. « Parce qu'elles ne se transforment pas au même rythme que les structures économiques, des dispositions et des idéologies correspondant à des structures économiques différentes, encore actuelles ou déjà abolies, coexistent dans la société et parfois même à l'intérieur des individus »². *La conséquence principale de cette triple discordance (à l'intérieur des structures, à l'intérieur des dispositions et entre les deux) est que les habitus devenus dysfonctionnels conduisent à la mise en suspens de*

¹ P. Bourdieu, *Algérie 60*, op. cit., p. 15 : « tant au niveau des structures économiques que des dispositions, des représentations et des valeurs, on observe la même dualité, comme si ces sociétés n'étaient pas contemporaines d'elles-mêmes ».

² *Ibid.*, p. 15. C'est un aspect que marque bien Bruno Karsenti lorsqu'il insiste sur la distinction entre deux durées ou deux rythmes historiques irréductibles, l'un qui relève d'une histoire de la production, l'autre qui relève d'une histoire des producteurs (voir B. Karsenti, « De Marx à Bourdieu. La critique et le dilemme de la pratique », in M. de Fornel, A. Ogien (éd.), *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011, pp. 125-129).

*l'adhésion au monde, comme si les agents ne parvenaient plus à le rencontrer*¹. Revenant à la fin des années 1990 sur ses travaux algériens, Bourdieu écrira : « Dans les situations de crise ou de changement brutal, celles notamment qui s'observent à l'occasion des contacts de civilisation liés à la situation coloniale ou à des déplacements très rapides dans l'espace social, les agents ont souvent peine à tenir ensemble les dispositions associées à des états ou à des étapes différentes et certains d'entre eux, souvent ceux qui, précisément, étaient les mieux adaptés à l'état antérieur du jeu, ont peine à s'ajuster au nouvel ordre établi : leurs dispositions deviennent dysfonctionnelles et les efforts qu'ils peuvent faire pour les perpétuer contribuent à les enfoncer plus profondément dans l'échec. [...] L'habitus a ses ratés, ses moments critiques de déconcertement et de décalage : la relation d'adaptation immédiate est suspendue »².

Revenant en 1977 sur les résultats de *Travail et travailleurs en Algérie*, Bourdieu regrettait de n'avoir pas eu l'occasion d'affiner ses analyses en fonction de sa théorie de la pratique élaborée dans l'intervalle³. Il est donc instructif d'observer comment, vingt ans plus tard, dans les *Méditations pascaliennes*, Bourdieu fait à nouveau retour sur ses textes algériens pour en évaluer le sens et la portée. Car l'intérêt d'ensemble de ces après-coups n'est pas seulement qu'ils rappellent la valeur heuristique des situations critiques (qui révèlent la nature du sens pratique au moment où disparaît l'ajustement ordinaire des habitus aux structures sociales), mais surtout qu'ils théorisent un type d'expérience sociale négative (voire le négatif de toute expérience sociale), dont le sens réside dans un certain passage à la limite dans la théorie de la pratique, et dont la portée est étendue à l'ensemble de la situation actuelle. – Un type d'expérience sociale négative, car les sous-prolétaires algériens sont désormais assimilés à la catégorie générale des « hommes sans

¹ Voir *ibid.*, p. 67.

² P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes* [1997], Paris, Seuil, 2003, pp. 232-233.

³ Voir P. Bourdieu, *Algérie 60*, Préface.

avenir » qui, dépourvus de toute fonction sociale, désajustés au monde existant, et ayant du même coup perdu le sentiment d'un rapport d'anticipation à un monde tangible, sont devenus incapables de s'y projeter¹. « Privés de cet univers objectif d'incitations et d'indications qui orientent et stimulent l'action et, par là, toute la vie sociale, ils ne peuvent vivre le temps libre qui leur est laissé que comme temps mort, temps pour rien, vidé de tout sens. Si le temps semble s'anéantir, c'est que le travail salarié est le support, sinon le principe, de la plupart des attentes, des exigences, des espérances et des investissements dans le présent, ainsi que dans l'avenir ou le passé qu'il implique »². Dans le discours bourdieusien, la catégorie d'homme sans avenir vient donc d'abord qualifier, au niveau des modes de temporalisation, la figure économique bien connue du sous-prolétaire. – Chez Bourdieu, cette expérience sociale négative n'a pas le *sens* d'une promesse révolutionnaire. Si le sous-prolétariat de masse n'est pas l'incarnation d'une nouvelle puissance révolutionnaire, c'est qu'il n'y a pour Bourdieu nul travail du négatif, nulle contradiction motrice. On ne sera donc pas trompé par l'oscillation constante des sous-prolétaires entre la résignation et l'utopie, entre l'à-quoi-bon et l'attente eschatologique, entre le désespoir et le messianisme. Celle-ci exprime plutôt leur manque de prise sur la réalité objective, un sentiment profond de perte en monde. Dès 1964, en pleine période de décolonisation et de ferveur révolutionnaire tiers-mondiste, Bourdieu mettait déjà en garde : « il faut tout ignorer de la condition des ouvriers agricoles et des paysans dépayés, hantés par l'incertitude du lendemain, empêchés de trouver dans un monde qui les écrase un début de réalisation de leurs espérances, et n'ayant d'autre liberté que d'exprimer leur révolte par la tricherie avec l'effort et par la ruse quotidienne qui ronge peu à peu le sentiment de la dignité, pour accorder quelque créance aux prophéties eschatologiques qui voient en la paysannerie des pays

¹ *Ibid.*, pp. 318-322 : « Une expérience sociale : des hommes sans avenir ».

² *Ibid.*, p. 320.

colonisés la seule classe véritablement révolutionnaire »¹. Avant d'être l'amorce d'un hypothétique devenir-révolutionnaire, la condition du sous-prolétaire est donc l'expérience d'une impossible pratique de transformation sociale. Il y a certes, dans toute structure sociale, différents degrés de désajustement entre les chances objectives offertes par les structures socio-économiques et les espérances subjectives qu'un agent donné peut légitimement nourrir ; mais il y a surtout un seuil en deçà duquel aucune pratique n'est plus possible, expérience durable d'impuissance². Et Bourdieu n'aura de cesse d'insister sur ce seuil d'effondrement de la pratique, dont l'impossible temporalisation vers l'avenir est le signe infaillible : « Les conduites souvent désordonnées, voire incohérentes, et sans cesse contredites par le discours, de ces hommes sans avenir, livrés aux aléas de ce qui leur advient au jour le jour et voués à l'alternance de l'onirisme et de la démission, de la fuite dans l'imaginaire et de la soumission fataliste aux verdicts du donné, attestent que, en deçà d'un certain seuil de chances objectives, la disposition stratégique elle-même, qui suppose la référence pratique à un à venir, parfois très éloigné, [...] ne peut se constituer »³. – *La portée* de cette expérience sociale négative doit être mesurée à l'extension générale que lui donne Bourdieu au cours des années 1990. Les analyses de cette période, inaugurée par *La misère du monde*, avancent une hypothèse récurrente : l'expérience des hommes sans avenir se serait généralisée, le désajustement radical des chances et des espérances ne serait plus lié à une situation locale et conjoncturelle de crise mais à une évolution générale et structurelle. Ainsi, à propos des sociétés occidentales : « C'en est fini à jamais de ces univers où la coïncidence quasi parfaite des tendances objectives et des attentes faisait de l'expérience du monde un enchaînement continu

¹ P. Bourdieu, A. Sayad, *Le Déracinement*, *op. cit.*, p. 170.

² Voir P. Bourdieu, *Algérie 60*, chap. III : « Espérances subjectives et chances objectives ». Voir également, P. Bourdieu, « La fabrique de l'habitus économique » [2003], in *Esquisses algériennes*, Paris, Seuil, 2008, pp. 249-250.

³ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 319.

d'anticipations confirmées. Le manque d'avenir, qui était réservé jusque-là aux "damnés de la terre", est une expérience de plus en plus répandue, sinon modale »¹. Nous reconnaissons là le diagnostic qui fait pour Bourdieu l'étrange actualité de ses travaux sur l'Algérie, qui fonde l'analogie entre les prolétaires et sous-prolétaires algériens de la fin des années 1950 d'un côté et les travailleurs précaires et les chômeurs français des années 1990 de l'autre. « Les chômeurs et les travailleurs précaires, parce qu'ils sont atteints dans leur capacité de se projeter dans l'avenir, qui est la condition de toutes les conduites dites rationnelles, à commencer par le calcul économique, ou, dans un tout autre ordre, l'organisation politique, ne sont guère mobilisables. Paradoxalement, comme je l'ai montré dans *Travail et travailleurs en Algérie*, mon livre le plus ancien et, peut-être, le plus actuel, pour concevoir un projet révolutionnaire, c'est-à-dire une ambition raisonnée de transformer le présent par une référence à un avenir projeté, il faut avoir un minimum de prise sur le présent. Le prolétaire, à la différence du sous-prolétaire, a ce minimum d'assurances présentes, de sécurité, qui est nécessaire pour concevoir l'ambition de changer le présent en fonction de l'avenir escompté. Mais, soit dit en passant, il est aussi quelqu'un qui a quelque chose à défendre, quelque chose à perdre, son emploi, même épuisant et mal payé, et nombre de ses conduites, parfois décrites comme trop prudentes, ou même conservatrices, ont pour principe la crainte de tomber plus bas, de redescendre dans le sous-prolétariat »².

On trouve dans les *Méditations pascaliennes*, au milieu de développements sur les modes de temporalisation et la pratique, une surprenante interprétation du *Procès* de Kafka. Bourdieu y compare les victimes des violences extrêmes du XX^e siècle, le personnage de K. et la figure du sous-prolétaire. « Dans les situations extrêmes où l'incertitude et l'investissement sont simultanément portés à leur maximum, parce que, comme dans un régime despotique ou un camp de concentration, il n'y a plus de limites à l'arbitraire et à l'imprévisibilité, tous les enjeux ultimes, y compris la vie et la mort,

¹ *Ibid.*, p. 313, p. 336.

² P. Bourdieu, *Contre-feux*, *op. cit.*, p. 97.

se trouvent engagés à tout instant : chacun y est livré sans défense (comme K. ou comme les sous-prolétaires) aux formes les plus brutales de manipulation des craintes et des attentes »¹. À partir de l'impuissance à se temporaliser vers l'avenir, Bourdieu suggère un rapprochement entre des populations soumises à des politiques exceptionnelles (violences totalitaires, expériences des camps) et à une dépossession économique extrême. On ne croira pourtant pas que l'originalité de la comparaison se trouve là. Bourdieu n'est pas le premier à risquer une analogie entre ces deux limites de la domination, à suggérer que la figure du sous-prolétaire réveille le spectre des victimes des camps. Son originalité nous semble venir ici de la figure de K., utilisée comme moyen terme de l'analogie : car *la figure idéal-typique de K. témoigne d'un véritable devenir-réel de la figure abstraite et fantasmée de l'homme sans avenir, déterminé comme sous-prolétaire*. La tendance qui soumet les individus au procès de production comme pure force de travail n'est pas sans rappeler le devenir pratiquement vrai des catégories abstraites de l'économie politique, que Marx considérait comme le trait essentiel des sociétés capitalistes les plus modernes². Une telle hypothèse se

¹ P. Bourdieu, *Méditations pascalienues*, op. cit., p. 331.

² Cf. K. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique* (1857), in K. Marx, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 475-476 : « L'indifférence à l'égard du travail particulier correspond à une forme de société dans laquelle les individus passent avec facilité d'un travail à un autre, et dans laquelle le genre déterminé du travail leur paraît fortuit et par conséquent indifférent. Le travail est alors devenu, non seulement en tant que catégorie, mais dans la réalité même, un moyen de produire la richesse en général, et il a cessé de se confondre avec l'individu en tant que destination particulière de celui-ci. Cet état de choses s'est le mieux développé dans le type le plus moderne de la société bourgeoise, aux États-Unis. C'est là que la catégorie abstraite, "travail", "travail en général", travail *sans phrase*, le point de départ de l'économie moderne, devient pratiquement vrai. Ainsi l'abstraction la plus simple que l'économie moderne place au premier rang et qui exprime un phénomène ancestral, valable pour toutes les formes de société n'apparaît pourtant comme pratiquement vraie, dans cette

trouve confirmée par Bourdieu dans le texte clôturant *Contre-feux*, « Le néo-libéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limite ». À propos de la conception néo-libérale de l'économie, Bourdieu y affirme en effet : « Cette théorie tutélaire est une pure fiction mathématique, fondée, dès l'origine, sur une formidable abstraction [...]. Cela dit, cette "théorie" originairement désocialisée et déshistoricisée a, aujourd'hui plus que jamais les moyens de *se rendre vraie*, empiriquement vérifiable »¹. Autre manière de dire que l'histoire tend à identifier la logique des choses aux choses de la logique.

La limite qui sépare le prolétariat du sous-prolétariat possède une valeur décisive, tant du point de vue pratique que du point de vue épistémologique. Elle marque en effet à la fois le seuil d'effondrement de la pratique et l'incapacité de la théorie à concevoir une telle expérience autrement que négativement, sous les catégories de l'impuissance, de la dépossession ou de l'absence d'avenir. Or, si l'on se rappelle le rôle constitutif que l'étude de la société algérienne a joué dans l'élaboration de la théorie de la pratique, cette limite semble toucher au cœur de la sociologie bourdieusienne, en constituer l'objet propre et pourtant inappropriable, l'horizon ou le foyer. C'est cette limite qui sépare le prolétariat du sous-prolétariat que nous devons considérer maintenant, en fonction de son origine objective (l'économie capitaliste) et de ses conséquences subjectives (effondrement de la pratique).

abstraction, qu'en tant que catégorie de la société la plus moderne » (tr. fr. M. Rubel et L. Évrard).

¹ P. Bourdieu, *Contre-feux*, *op. cit.*, pp. 108-109.

Les sociétés précapitalistes, l'État et le capitalisme

Les études initiales sur l'Algérie décrivent le passage d'une économie précapitaliste à une économie capitaliste ; celles, tardives, sur l'ordre néolibéral examinent l'imposition d'un nouveau mode de domination économique au sein des sociétés du capitalisme avancé. De ces deux séries de textes, il serait insuffisant de dire que le capitalisme constitue le dénominateur commun – si l'on ne précisait immédiatement : le capitalisme dans sa tendance immanente à se reproduire à une échelle sans cesse élargie. À travers le cas algérien, Bourdieu retrouve l'un des enjeux majeurs du matérialisme historique, l'analyse des stades du capitalisme. Distinguons-en quatre : un premier stade, au cours duquel le capitalisme originel se forme en Europe occidentale sur les ruines de la société féodale, qui débute avec la phase d'accumulation primitive au XV^e et XVI^e siècles et inaugure le passage à des sociétés mercantiles (soumission du pouvoir des villes qui s'était constitué dans les pores des monarchies féodales, concentration du pouvoir dans des régimes absolutistes exerçant leur souveraineté sur le marché intérieur et le commerce extérieur, développement du commerce triangulaire) ; un deuxième stade, qui commence avec la révolution industrielle à la fin du XVIII^e siècle et débouche au siècle suivant sur un formidable mouvement d'expansion impérialiste et coloniale (crise des monarchies européennes, constitution des États-nations et de leurs Empires coloniaux, exode massif en Amérique du Nord) ; un troisième, qu'amorce la mondialisation du capitalisme au moment de la Seconde Guerre mondiale et que poursuit la décolonisation et l'essor du Tiers monde (mondialisation de l'économie, instauration d'un rapport économique de dépendance inégale entre le Nord et le Sud, élargissement de l'État-providence dans les pays du capitalisme avancé) ; un quatrième enfin, qui voit s'effectuer le démantèlement progressif de l'État national-social en Occident à partir de la crise

des années 1970¹, et conduit à l'imposition graduelle de l'ordre économique néolibéral comme nouveau mode de subsumption de la force de travail au procès de production (émergence d'un chômage structurel instaurant un nouveau mode d'exploitation fondé sur la précarisation généralisée des travailleurs, intériorisation du rapport de dépendance inégale entre le centre et la périphérie au sein des pays du capitalisme avancé et apparition de tiers mondes intérieurs)². Dans ce cadre général, un des intérêts des études algériennes de Bourdieu est qu'elles montrent en accéléré et comme à l'état pur le mécanisme présidant à la transition d'une société précapitaliste fondée sur la reproduction simple vers une société capitaliste fondée sur la reproduction élargie, c'est-à-dire qu'elle grossit les effets destructeurs du capitalisme sur les structures sociales et les habits. De ce point de vue, Bruno Karsenti a raison de considérer que la sociologie bourdieusienne est polarisée par l'opposition entre les sociétés archaïques précapitalistes et les sociétés du capitalisme avancé³. Ces deux types de société constituent en effet deux espaces sociaux inverses, le processus social régissant les unes se présentant comme la reproduction d'unités fragmentaires quasiment indifférenciées, et le processus social gouvernant les autres comme un mouvement de détotalisation et de dédifférenciation. Entre ces deux pôles, cependant, surgit l'État.

¹ Nous empruntons à Étienne Balibar l'expression suggestive d'État national-social qui désigne simultanément l'État-nation et l'État-providence. Voir entre autres, É. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ?*, Paris, La Découverte, 2001.

² Sur cet aspect décisif historiquement et théoriquement, voir l'introduction et le post-scriptum à P. Bourdieu, *Les Structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000. Bourdieu y analyse les conditions d'apparition de l'État et distingue les différentes phases de son évolution en rapport avec l'évolution du champ économique.

³ Cf. B. Karsenti, « De Marx à Bourdieu. La critique et le dilemme de la pratique », in M. de Formel, A. Ogien (dir.), *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Paris, EHESS, 2011, pp. 128-131.

Dans l'œuvre de Bourdieu, la question de l'État n'intervient pour elle-même que tardivement, après la crise économique des années 1970 et l'avènement du néolibéralisme, alors que le démantèlement de l'État national-social a déjà été largement amorcé. Reste que l'État s'est toujours présenté chez lui comme une réalité socio-politique centrale et ambiguë¹. Réalité ambiguë d'abord, dans la mesure où, pour Bourdieu, l'État ne se réduit ni à un simple appareil répressif au service des dominants ni à une instance neutre d'arbitrage et de résorption des conflits, mais participe un peu des deux. Tel est d'ailleurs le principe de l'appréciation ambivalente de l'institution scolaire dans *Les héritiers* puis dans *La reproduction*. L'école y apparaît à la fois comme le lieu où s'apprend l'exercice de la raison et se propagent les valeurs culturelles légitimes, moyen d'accès à l'universel et de réduction des inégalités, et comme le milieu de reproduction de ces mêmes inégalités, reproduction d'autant plus performante qu'elle est relayée par l'adhésion des agents aux valeurs méritocratiques (violence symbolique). Or, à l'instar de l'école, tous les champs relevant de la sphère publique de l'État apparaissent sous ce double visage : comme un espace de diffusion publique de l'universel et comme l'instance participant du monopole de la violence symbolique légitime². Réalité centrale ensuite, dans la mesure où l'État est l'archétype de toute structure sociale. On sait, au moins depuis la publication des cours sur l'État, que cette question s'inscrit chez Bourdieu dans le cadre d'une théorie générale de l'espace social, et plus particulièrement d'une réflexion sur la genèse et la structure des champs de pouvoir. Et si un champ se définit au sens strict comme une sphère de production relativement

¹ Sur l'évolution des références à la notion d'État dans le discours bourdieusien, nous reprenons les éléments dégagés dans la « Situation du cours » de P. Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris, Seuil, 2011, pp. 594-601.

² Voir par exemple, P. Bourdieu, « Espace social et pouvoir symbolique », in *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 163, ou bien P. Bourdieu, L. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 87.

autonome dans l'espace social, l'État doit être considéré comme un « méta-champ » où l'on lutte pour déterminer la position que les différents champs (économique, académique, artistique, journalistique, etc.) peuvent respectivement occuper. L'État incarne le champ par excellence, produit d'un double mouvement de différenciation progressive (différenciation des sociétés en champs relativement autonomes) et de concentration du pouvoir (monopolisation du pouvoir au sein d'un champ politique supérieur aux autres champs). *En tant que totalité interne différenciée en champs distincts, l'État occupe une position intermédiaire entre les sociétés précapitalistes d'une part, unités fragmentaires quasi indifférenciées où des champs ne peuvent se constituer faute d'une division sociale du travail suffisante, et la formation capitaliste d'autre part, processus tendanciel de détotalisation et de dédifférenciation de l'ensemble des champs et des structures sociales auxquels elle impose ses contraintes économiques.*

Bourdieu ne manque pas d'observer que cette double tendance qui a présidé à la constitution de l'État s'essouffle et s'inverse à partir des années 1980. En témoigne la disparition croissante des champs : les sphères de production autonomes se trouvent de plus en plus fortement soumises aux exigences d'une économie marchande sur laquelle l'État semble incapable de peser. De ce point de vue, comme l'a montré Cyril Lemieux, le travail de Bourdieu sur la télévision et le journalisme dans les années 1990 peut être lu comme une analyse de la dilution progressive d'un champ de pouvoir dans l'espace de l'économie capitaliste¹. Et à cette époque, ce sont plus généralement les appels répétés de Bourdieu au maintien des protections sociales et sa défense obstinée des institutions publiques qui peuvent être interprétés en fonction de cette tendance, dans

¹ Sur la disparition progressive des champs en fonction de l'évolution du capitalisme, voir le bel article de C. LEMIEUX, « Le crépuscule des champs. Limite d'un concept ou disparition d'une réalité historique ? », in M. de Fomel, A. Ogien (éd.), *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, pp. 92-93. Sur le champ journalistique, cf. P. Bourdieu, *Sur la télévision*, Paris, Liber, 1996.

laquelle Bourdieu fait valoir le rôle historique de l'État, entre la disparition des sociétés archaïques et l'essor du capitalisme néolibéral. On sait en effet que, d'une main, l'État affranchit les individus des liens de dépendance qui, dans les sociétés précapitalistes, bridaient les possibilités d'ascension sociale et les moyens de renverser la domination (cf. le rôle de l'institution scolaire), tandis que de l'autre il oppose avec ses protections sociales un frein sérieux aux contraintes économiques du capitalisme¹. On ne s'étonnera donc pas que, si Bourdieu ne cache pas une forme de nostalgie à l'égard des sociétés précapitalistes, qui maintiennent une harmonie entre les habitus et les structures sociales (par exemple les sociétés traditionnelles algériennes), ce n'est pourtant jamais elles qu'il invoque comme moyen de contrecarrer les effets destructeurs du néolibéralisme. *Ce rôle est explicitement et exclusivement dévolu à l'État*². Toutefois, en raison de la subordination tendancielle du politique à l'économique, *Bourdieu fait moins appel au réveil de l'État national qu'à la constitution d'un État supranational ou transnational, seule instance politique à même de contrebalancer à l'échelle mondiale les contraintes économiques néolibérales*. La

¹ L'œuvre de sociologie du travail de Robert Castel fut profondément habitée par la recherche d'un équilibre entre l'émancipation à l'égard des formes de dépendance sociale et professionnelle d'un côté et la protection contre les effets dévastateurs du capitalisme de l'autre. Cf. R. Castel, *Métamorphoses de la condition sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995 ; *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi* (avec Claudine Haroche), Paris, Fayard, 2001 ; *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, La République des idées / Seuil, 1993 ; *La discrimination négative. Citoyens ou indigènes ?*, Paris, La République des idées / Seuil, 2007.

² Nous ne pouvons donc suivre les conclusions de Bruno Karsenti sur ce point, qui nous paraissent minorer le rôle décisif que Bourdieu entend faire jouer à l'État à partir des années 1990 (cf. B. Karsenti, « De Marx à Bourdieu. La critique et le dilemme de la pratique », in M. de Fornel, A. Ogien (éd.), *Bourdieu. Théoricien de la pratique, op. cit.*, pp. 129-133.

construction d'un État européen se présente alors à ses yeux comme « une étape sur le chemin de l'État universel »¹.

Comme le signalait pourtant l'analyse de l'institution scolaire, nulle référence n'est chez lui plus ambiguë que la référence à l'universel. Car l'universel n'est pas moins un vecteur d'émancipation raisonnable pour les dominés qu'un masque de la violence symbolique des dominants. Il est vrai que cette ambiguïté change de sens dès lors qu'on parvient à l'exploiter. Tel est d'ailleurs l'objet de la « *Realpolitik* de l'universel », par laquelle Bourdieu entend promouvoir une nouvelle *Aufklärung*. Il ne s'agit plus seulement de la promotion abstraite et naïvement optimiste de l'universel, mais également d'une « lutte permanente pour l'universalisation des conditions d'accès à l'universel », lutte qui redouble le projet kantien en contribuant pratiquement à la sortie de l'homme hors de l'état de minorité et au progrès de l'État universel dans l'histoire². *Ce combat pour l'universel au sein des champs et institutions qui s'en réclament (l'école et l'université, la justice, et surtout l'État) ne consiste pas à les mettre en face de leur propre contradiction (puisqu'elles promeuvent l'universel sans fournir à tous les moyens d'y accéder et de le produire) ; il consiste à exploiter l'ambiguïté de l'intérêt qu'elles lui accordent pour faire réellement progresser l'universel*. Pour Bourdieu, « *Si l'universel avance, c'est parce qu'il existe des microcosmes sociaux qui, en dépit de leur ambiguïté intrinsèque, liée à leur enfermement dans le privilège et l'égoïsme satisfait d'une séparation statutaire, sont le lieu de luttes qui ont pour enjeu l'universel et dans lesquelles des agents ayant, à des degrés différents selon leur position et leur trajectoire, un intérêt particulier à l'universel, à la raison, à la vérité, à la vertu, s'engagent avec des armes qui ne sont autre chose que les conquêtes les plus universelles des luttes antérieures* »³.

¹ P. Bourdieu, *Contre-feux*, op. cit., p. 17 ; cf. *Contre-feux 2*, Paris. Raisons d'agir, 2001.

² P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 121. Cf. *ibid.*, p. 116.

³ *Ibid.*, pp. 177-178.

Peut-être l'universel avance-t-il, avec tout son cortège d'ambiguïtés. Mais l'État en est-il le seul vecteur ? Loin s'en faut. Bourdieu montre au contraire que le passage des formations sociales archaïques à l'État, et de l'État aux formations capitalistes, implique chaque fois deux choses : l'apparition d'un degré d'universalisation supérieur et l'instauration d'un nouveau mode de domination. Nous avons vu que le processus d'accumulation, de concentration et d'unification qui préside à l'apparition et au maintien de l'État sur les débris des sociétés pré-étatiques constitue, d'une part, un ensemble de mécanismes « qui contribuent à porter l'ensemble des processus sociaux concernés à un *degré d'universalisation supérieur* en les arrachant aux particularismes (linguistiques, culturels, mais aussi économiques) associés à la particularité du local », mais que cette universalisation n'empêche pourtant pas, d'autre part, que « *l'unification profite aux dominants* » qui dissimulent le monopole de la violence symbolique derrière un État présenté comme instance impartiale d'arbitrage¹. Or, il faut dire de même que *le processus qui préside à l'unification du champ économique mondial implique un degré d'universalisation supérieur par rapport à l'État et l'instauration d'un nouveau mode de domination*. L'analogie entre État et capitalisme est donc double. Car, en premier lieu, pas plus que l'État n'entraîne la dissolution pure et simple des espaces sociaux pré-étatiques, la formation d'un champ économique mondial, qui déborde pourtant de tous côtés les cadres imposés par l'État national (notamment dans le domaine financier), n'entraîne une disparition de l'État lui-même (qui se trouve néanmoins dépossédé des possibilités politiques d'arbitrage et de régulation, réduit à la surveillance des fluctuations de la Bourse). Et si Bourdieu rejette l'idée que le champ mondial de l'économie serait homogène, puisqu'il se présente plutôt comme un ensemble de sous-champs mondiaux polarisé autour de certaines économies nationales, l'unification économique libérale mondiale n'en porte pas moins l'ensemble des processus sociaux à un degré d'universalité supérieur à celui de l'État. D'où l'analogie possible, en second lieu, entre les deux mécanismes d'unification et

¹ P. Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, op. cit., p. 274.

de monopolisation du pouvoir : « En fait, l'intégration au champ économique mondial par le libre-échange, la libre-circulation du capital et la croissance orientée vers l'exportation qui est proposée aux pays dominés comme un destin ou comme un idéal (par opposition à une orientation plus nationaliste cherchant à développer la production domestique pour le marché intérieur) présente *la même ambiguïté* que l'intégration au champ économique national en d'autres temps : tout en donnant toutes les apparences d'un universalisme sans limites, elle sert les dominants, c'est-à-dire les grands investisseurs qui, tout en se situant au-dessus des États, et en particulier le plus puissant d'entre eux politiquement et militairement, les États-Unis, pour assurer les conditions favorables à la conduite de leurs activités économiques »¹. Ce processus d'unification économique mondiale se fait donc ici aussi au service des dominants. Ce sont en effet « la logique du champ et la force propre du capital concentré qui imposent des rapports de force favorables aux intérêts des dominants », quoique leur domination soit dissimulée derrière des institutions internationales d'arbitrage prétendument neutres (FMI, OMC)².

Or, si le degré d'universalisation du capitalisme est supérieur à celui de l'État (puisqu'il est sans limites) et si l'universalisme n'est pas plus ambigu dans un cas que dans l'autre (puisque l'unification se fait chaque fois au service des dominants), on voit mal en quoi l'universalisme ambigu du capitalisme ne pourrait pas être exploité aussi bien que celui de l'État universel. Pourquoi des deux universalisations, l'une politique et l'autre économique, Bourdieu est-il conduit à privilégier la première et à négliger la seconde³ ?

¹ *Ibid.*, p. 278 (nous soulignons).

² *Ibid.*, p. 280. Sur les deux aspects de l'analogie, unification et domination, voir l'entretien récemment paru : P. Bourdieu, « Mondialisation et domination : de la finance à la culture », *Cités*, 2012, n° 51, pp. 129-130.

³ Il est clair du moins pour Bourdieu que l'unification économique du monde ne mènera pas d'elle-même à son unification politique : si le capitalisme s'appuie sur l'intervention de l'État pour se développer, sa

Pourquoi l'État universel, qui implique une monopolisation mondiale de la violence symbolique légitime, serait-il plus désirable que le capitalisme ? Et l'on voit encore moins pourquoi l'on n'exploiterait pas les tendances historiques qui y conduisent déjà, là où celles qui pourraient mener à l'État universel sont loin d'être mobilisées. Derechef, qu'est-ce qui justifie que l'émergence de forces politiques menant à l'État universel soient plus désirables que l'essor des forces économiques mondiales du capitalisme ? Sur ce point délicat, Bourdieu ne prend pas la peine de répondre clairement, comme s'il allait de soi qu'un ordre économique mondial ne pouvait être ni désirable ni même désiré. La raison nous semble formulée en creux dans son discours : le capitalisme est impossible à désirer parce que sa dynamique immanente implique, objectivement, la dissolution tendancielle de toutes les structures sociales et, subjectivement, le franchissement du seuil d'effondrement de la pratique. Dans sa tendance développée, le capitalisme serait donc le négatif de toute formation sociale.

tendance immanente ne le porte jamais à se soumettre à une instance extra-économique, au pouvoir juridico-politique de l'État. Peut-être faut-il s'attendre en revanche à ce que les effets de l'économie capitaliste favorisent indirectement l'émergence d'un État supranational. Cf. P. Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, *op. cit.*, p. 25, p. 280 : « Il est vain d'espérer que l'unification conduite par sa seule logique à une véritable universalisation, assumée par un État universel. Mais il n'est sans doute pas déraisonnable d'attendre que les effets de la politique d'une petite oligarchie attentive à ses seuls intérêts économiques à court terme puissent aussi favoriser l'émergence progressive de forces politiques, elles aussi mondiales, capables d'imposer peu à peu la création d'instances transnationales chargées de contrôler les forces économiques dominantes et de les subordonner à des fins réellement universelles ».

De la pratique à la théorie

Il semble que, pour Bourdieu, le type de violence propre au capitalisme ne soit pas convertible dans une *Realpolitik* de l'universel. Nous demandons si, toutefois, la mise en échec de la pratique, effet négatif provoqué par la violence du capitalisme néolibéral, ne serait pas compensée par un effet positif, à savoir par une prise de conscience critique des mécanismes de la domination. Nous savons que, pour s'exercer, la violence symbolique suppose de la part des agents qui la supportent et la relaient une méconnaissance « fondée sur l'ajustement inconscient des structures subjectives aux structures objectives »¹. Or, s'il existe une corrélation entre l'efficacité de la violence symbolique et le degré d'ajustement des dispositions aux structures sociales, et si pour espérer s'en affranchir, les individus doivent prendre conscience du mécanisme par lequel ils contribuent à la reproduction de l'ordre social, une telle conscience n'est-elle pas favorisée par le désajustement radical ?

La sociologie a pour Bourdieu une vocation éthique et politique : en tant que connaissance réflexive des conditions sociales de la pratique, elle réduit notre méconnaissance des mécanismes sociaux qui nous déterminent et nous permet de nous en affranchir partiellement². D'agents sociaux passivement soumis à des causalités sociales méconnues, la réflexivité du savoir sociologique fait de nous des sujets relativement libres à leur égard. Par conséquent, si la reproduction de la domination n'opère pleinement qu'à la faveur de la méconnaissance à laquelle la contrainte sociale doit une part de son efficacité, à l'inverse, la possibilité de se soustraire à l'efficace de la violence symbolique suppose une connaissance réflexive de ces contraintes, connaissance que procure notamment la sociologie. On sait comment Rancière dénonce l'opération : au philosophe-roi Bourdieu aurait substitué le sociologue-roi, et sous couvert de démystification aurait reconduit le point de vue dominant du maître

¹ P. Bourdieu, L. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 142.

² Cf. *ibid.*, p. 171.

(le discours qui dévoile la nécessité des mécanismes de la domination révèle en même temps « la nécessité de la méconnaissance par le dominé de la loi de cette domination »)¹. Telle est l'objection désormais classique que l'on oppose, sous diverses formes, à la vocation éthique et politique de la sociologie bourdieusienne. Il n'est pas d'autre manière d'y répondre que de comprendre comment s'acquiert effectivement cette connaissance réflexive que le sociologue-roi aurait confisquée à son profit. Remarquons au préalable qu'il n'arrive jamais à Bourdieu d'opposer frontalement la méconnaissance ou l'inconscience des uns, agents immergés dans la pratique, à la réflexivité ou à la conscience des autres, sociologues dégagés des urgences de l'action. C'est même l'originalité revendiquée de sa conception du sens pratique, qui repose sur la critique conjointe de l'objectivisme et du subjectivisme, renvoie dos-à-dos la « physique sociale » objectiviste suivant laquelle les agents sociaux seraient les objets passifs de mécanismes inconscients qui les dépassent (cf. le structuralisme de Lévi-Strauss et d'Althusser), et la « phénoménologie sociale » subjectiviste qui considère l'ordre social comme le produit des décisions et des actions maîtrisées d'individus conscients (idée qu'on retrouve, *mutatis mutandis*, aussi bien chez Sartre qu'en ethnométhodologie ou dans les théories du choix rationnel). La conception dispositionnelle et stratégique du sens pratique, d'après laquelle les schèmes de perception, de pensée et d'action sont d'une part le produit d'une intériorisation dans un ensemble de dispositions subjectives des exigences portées par les structures sociales objectives, et d'autre part des principes préreflexifs d'improvisations pratiques adaptées au jeu social, a donc pour intérêt premier d'échapper à la fausse alternative de l'action individuelle consciente et libre et de la soumission inconsciente aux lois sociales. En ce sens, *si Bourdieu peut affirmer après Leibniz que les trois quarts de nos actions sont*

¹ J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 134. Sur la critique du sociologue-roi, voir par ailleurs J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres* [1983], Paris, Flammarion, 2007, pp. 239-288.

empiriques, c'est que le plus souvent nous ne réfléchissons pas les principes qui nous déterminent à agir; mais que nous ne sommes nullement voués à les méconnaître. À l'évocation par Roger Chartier de l'« image stéréotypée de [son] travail, qui est pensé comme mettant à nu des contraintes contre lesquelles on ne pourrait rien faire et qui broient les individus en ne leur donnant aucune place », Bourdieu rétorque ainsi : « nous naissons déterminés et nous avons une petite chance de finir libres : nous naissons dans l'impensé et nous avons une toute petite chance de devenir des sujets. [...] On ne naît pas le sujet de ses pensées, on en devient le sujet, à condition, entre autres choses [...] de se réapproprier la connaissance des déterminismes »¹. La conception du sens pratique laisse donc ouverte en droit la possibilité d'un passage de la méconnaissance à la connaissance réflexive, de la passivité à l'activité, de la servitude à la liberté.

La question reste néanmoins de savoir à *quelles conditions cette possibilité est susceptible de se réaliser*. Or Bourdieu observe que, à la faveur d'un désajustement entre les habitus et les structures sociales, les individus accèdent bien à une forme de réflexivité. Chaque fois que les habitus viennent à dysfonctionner (en raison d'un effet d'*hysteresis*, d'un déplacement rapide de l'agent dans l'espace social, ou encore d'un décrochage radical par rapport au jeu social), l'individu est conduit à prendre conscience de la dialectique qui gouvernait auparavant sa pratique, et qui demeurait inaperçue tant qu'elle fonctionnait harmonieusement. Au fil des ans, Bourdieu ne manquera d'ailleurs guère de remarquer que l'ajustement entre les habitus et les structures sociales n'est qu'un cas particulier qu'il faut se garder d'universaliser. Un tel ajustement est, à l'échelle individuelle, le cas le plus fréquent. « L'ajustement immédiat entre l'habitus et le champ n'est qu'une des formes possibles de l'action, même si c'est la plus fréquente : "Nous sommes empiriques disait Leibniz – par quoi il entendait pratiques –, dans les trois quarts de

¹ P. Bourdieu, R. Chartier, *Le sociologue et l'historien*, Marseille, Agone & Raisons d'agir, 2010, pp. 39-41.

nos actions"»¹. À l'échelle individuelle, l'adaptation du sens pratique aux structures sociales est en effet la règle ordinaire, qu'illustre à merveille le cas des sociétés archaïques précapitalistes. Tel n'est pourtant pas le cas à l'échelle de l'espace social, même dans les sociétés archaïques. C'est pourquoi il arrive à Bourdieu de dire que l'ajustement est un cas-limite jamais incarné en fait : « l'homologie entre l'espace des positions et l'espace des dispositions n'est jamais parfaite »². Ce jeu dans la structure, dû en partie au décalage intergénérationnel, est la condition de possibilité de la mobilité au sein de l'espace social, et de sa transformation souvent insensible. Ces deux remarques de principe, qui ne se contredisent nullement mais se complètent en fonction de l'échelle d'analyse, valent indifféremment pour toute structure sociale. En revanche, lorsque Bourdieu affirme que l'ajustement des habitus aux structures sociales est un cas de plus en plus rare, que « c'en est fini à jamais de ces univers où la coïncidence quasi parfaite des tendances objectives et des attentes faisait de l'expérience du monde un enchaînement continu d'anticipations confirmées », nous n'avons plus affaire à une remarque de principe, mais à un diagnostic historique sur la tendance générale des sociétés contemporaines³. Or, *si ces expériences sociales de désajustement se multiplient, et si elles conduisent à une prise de conscience réflexive des conditions sociales de la domination symbolique, n'y a-t-il pas là une chance pour la théorie critique ? On pourrait à bon droit le penser. Pourtant, Bourdieu signale que la réflexivité qui résulte quasi mécaniquement du désajustement est une réflexivité pratique qui, quant au seuil d'objectivation requis par la réflexivité critique, reste insuffisamment libérée du besoin d'agir : « la relation d'adaptation immédiate est suspendue, dans un instant d'hésitation où peut s'insinuer une forme de réflexion qui n'a rien à voir avec celle du penseur scolastique et qui, à travers les mouvements esquissés du*

¹ P. Bourdieu, L. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, op. cit., p. 107.

² P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 226.

³ *Ibid.*, p. 336.

corps [...] reste tournée vers la pratique et non vers celui qui l'accomplit »¹. On ne croira pas que ces considérations rejoignent, au sein du discours sociologique, l'opposition philosophique de la contemplation et de l'action, de la pensée pure et de la pensée pratique. Car, d'après cette opposition, c'est seulement lorsque l'individu se soustrait aux sollicitations matérielles et à la nécessité d'agir qu'il s'ouvre à la pensée pure, et que celle-ci, comme le disait Hegel, rentre enfin chez soi (*bei sich*); alors que, pour Bourdieu, l'objectivation théorique et la réflexivité critique n'affranchissent jamais complètement le théoricien des conditions socioéconomiques, matérielles et empiriques qui rendent sa pensée possible. Pas plus que la contemplation du philosophe, la réflexivité critique du sociologue ne foule le domaine illusoire de la pensée pure.

Dans ces remarques, suivant les positions respectives des agents dans l'espace social, nous trouvons néanmoins le moyen de faire une *typologie des rapports entre théorie et pratique chez Bourdieu, c'est-à-dire des possibilités concrètes de réfléchir et de s'affranchir des déterminations sociales qui structurent la pratique*. Ici encore, la limite entre prolétariat et sous-prolétariat s'avère décisive. – 1/ En premier lieu, les agents sociaux qui occupent une *position dominante* dans un champ de pouvoir donné n'ont pas réellement l'occasion de prendre conscience de la dialectique des structures sociales et des habitus qui déterminent leur pratique, dans la mesure où ils possèdent des habitus adaptés au monde dans lequel ils évoluent. Il n'est pas sûr qu'ils aient d'ailleurs intérêt à en prendre conscience, dans la mesure où leur domination est d'autant plus efficace et paraît d'autant plus légitime qu'elle passe pour naturelle. – 2/ Les agents sociaux qui occupent une position dominée dans un champ auquel ils sont intégrés, à l'instar des *travailleurs prolétaires*, ont en revanche un intérêt objectif à prendre conscience des ressorts de la domination dont ils sont les victimes. Cependant, pour autant que leur travail les maintient dans le jeu social, ils possèdent une prise sur le présent et une faculté de se projeter raisonnablement dans l'avenir, mais leurs conduites restent souvent prudentes ou conservatrices par crainte du

¹ *Ibid.*, p. 233.

déclassement (que le chômage structurel rend aujourd'hui toujours probable), crainte qui constitue un puissant levier de démobilitation non seulement des individus sans qualification mais aussi de l'ensemble des travailleurs. « L'existence d'une armée de réserve, que l'on ne trouve plus seulement, du fait de la surproduction de diplômés, aux niveaux les plus bas de la compétence et de la qualification technique, contribue à donner à chaque travailleur le sentiment qu'il n'a rien d'irremplaçable et que son travail, son emploi est en quelque sorte un privilège, et un privilège fragile et menacé [...]. Cette sorte de "mentalité collective" [...], commune à toute l'époque, est au principe de la démoralisation et de la démobilitation que l'on peut observer (comme je l'ai fait dans les années 60, en Algérie) dans des pays sous-développés, affligés de taux de non-emploi ou de sous-emploi très élevés et habités en permanence par la hantise du chômage »¹. Nuls plus que ces travailleurs hantés par la peur du chômage et de la descente dans le sous-prolétariat ne sont donc aujourd'hui victimes de la violence symbolique, car leurs efforts pour rester partie prenante du jeu social les conduit à se faire les relais d'une domination dont ils sont les cibles privilégiées, comme en témoignent les employés prêts à renoncer à certains droits pour préserver leur emploi. — 3/ A contrario, si le degré de désajustement des *sous-prolétaires* (chômeurs ou travailleurs précaires) aux structures sociales dont ils sont exclus leur fournit des occasions de réfléchir les ressorts de la domination symbolique, c'est-à-dire la complicité ordinaire entre les habitus et les structures objectives, et s'il leur rend en même temps évident l'intérêt qu'ils auraient à renverser la domination, leur exclusion hors du jeu social leur ôte cependant toute prise suffisante sur ses mécanismes et, corrélativement, l'espoir raisonnable d'une action efficace pour l'avenir. Surtout que, dépossédés des moyens matériels de subvenir à leur existence, les sous-prolétaires sont pris dans une urgence pratique qui les empêche de réfléchir autrement que pratiquement les mécanismes de la domination dont ils sont les victimes, et donc de prendre la distance objective requise par la

¹ P. Bourdieu, *Contre-feux*, op.cit., pp. 96-97.

théorie. — 4/ Les ressources économiques et sociales qui permettent un tel niveau d'objectivation théorique, voilà précisément ce dont est muni l'*intellectuel* ou l'*homo academicus*. Si sa réflexivité est proprement théorique, c'est précisément que l'oisiveté de la *skholè* dont il jouit l'affranchit des nécessités de l'action qui maintenaient la prise de conscience des autres individus à un niveau encore pratique. Toutefois, si l'on admet que le degré de méconnaissance des déterminations sociales varie avec l'ajustement de l'*habitus* au champ, et si l'on admet que l'occupation d'une position dominante dans un champ de pouvoir donné favorise la tendance à défendre sa propre position, le statut de l'intellectuel pose deux problèmes. Ces problèmes concernent tout particulièrement le sociologue qui se fait fort de réfléchir et de critiquer les mécanismes de la violence symbolique. Car *à la faveur de quelle expérience sociale l'intellectuel en vient à réfléchir de manière critique la dialectique qui soutient la pratique, lui qui ne semble pas soumis à l'insécurité du monde dans lequel il évolue ? En outre, quel intérêt le porte initialement à désirer avec les autres et dans d'autres champs que le sien la critique de la domination ou son renversement, lui qui n'en est apparemment pas une victime particulièrement privilégiée ?*

Il ne suffira pas de dire que le métier d'intellectuel conduit naturellement à l'engagement politique, comme si l'un entraînait nécessairement l'autre. Car la théorie et la critique ne sont chez Bourdieu jamais intrinsèquement liées, pas même en sociologie, et surtout pas dans les autres champs de savoir (cf. le cas exemplaire de la philosophie)¹. On ne se contentera pas non plus de l'idée que certains théoriciens sont conduits à réfléchir la domination des autres parce qu'ils sont eux-mêmes dominés dans le champ intellectuel. Car, au-delà du fait que le parcours intellectuel de Bourdieu le dément (de ses premiers travaux jusqu'à ses positions politiques de 1995), l'appartenance de l'intellectuel au champ académique implique une lutte autour du capital spécifique pour lequel il lutte dans son champ mais pas nécessairement autour des capitaux pour lesquels d'autres agents luttent dans d'autres champs. Il ne suffira

¹ Cf. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Introduction.

pas, enfin, de montrer que l'intellectuel est un homme pluriel, évoluant dans un espace social complexe constitué de plusieurs champs dans lesquels il occupe une position chaque fois différente, ses habitus étant toujours partiellement désajustés aux structures sociales, de sorte qu'il ne peut jamais totalement méconnaître les déterminismes objectifs qui structurent ses propres dispositions¹. Car cette conscience, même vive, est une condition de possibilité de la réflexivité critique, mais non pas une condition suffisante. Et c'est

¹ Il nous semble que c'est le sens général des critiques que Bernard Lahire adresse à Bourdieu, tant du point de vue de la théorie des champs que de la théorie de l'habitus : la pluralité essentielle des structures objectives et subjectives, la diversité des champs dans lesquels un agent est amené à évoluer et des habitus qu'il est donc conduit à contracter et à mobiliser, constituent autant de possibilités de former un discours distancié par rapport à leur propre pratique. Voir B. LAHIRE, « Champ, hors-champ, contrechamp » et « De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique », in B. Lahire (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Paris, La Découverte & Syros, 1999/2001, pp. 23-57 et pp. 121-152 ; voir également B. Lahire, *L'homme pluriel : les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998. À ce sujet, un des cas les plus intéressants dans l'œuvre de Bourdieu reste à nos yeux celui de ce cuisinier kabyle d'Alger, dont le sociologue entendit les propos en 1962, et qu'il qualifia par la suite d'« économiste spontané » – très rare cas où la barrière qui sépare la réflexivité critique de la réflexivité pratique se trouve brouillée dans le discours bourdieusien. « Cet homme doté d'une petite éducation élémentaire disait, avec ses mots, français ou berbères – à propos des choses de la tradition –, l'essentiel de ce que j'avais pu découvrir par ailleurs au prix d'un long travail de déchiffrement [...]. À la manière d'un économiste spontané, ce cuisinier proposait en quelques heures une vision globale, digne de la discussion scientifique, d'un univers sur lequel il avait pu prendre une vue à la fois approfondie et distanciée, du fait de la position qu'il occupait au sein de la société coloniale : position à la fois centrale – à la différence de la plupart des ouvriers et employés, il voyait le monde des Européens de l'intérieur – et, malgré tout, marginale, parce qu'il n'avait jamais rompu les liens avec tous les compagnons d'infortune qu'il avait côtoyés au cours d'une existence

bien, en dernière instance, le problème : *si la distance par rapport aux urgences pratiques (skholè) est une condition de possibilité de la réflexivité critique, elle n'en est jamais la condition suffisante.*

Tant dans ses analyses sociologiques positives et circonscrites que dans son travail d'épistémologue, Bourdieu ne s'est jamais départi d'un principe fondamentalement pragmatiste : nos facultés mentales ont avant tout un caractère pratique, elles sont d'abord tournées vers l'action. Et si la plupart de nos actions ne sont pas réfléchies, c'est justement que l'harmonie entre nos anticipations et la réalité ne nous y contraint pas. *L'impuissance à agir (l'effondrement de la pratique) et le détachement par rapport aux nécessités pratiques (l'oisiveté scolastique) sont les seules situations capables de produire effectivement la conscience réflexive que tout agent peut en droit prendre sur les règles de sa propre pratique.* Mais ces deux conditions sont-elles jamais réunies dans un même individu ? Il s'agit là de deux conditions très différentes, à la fois complémentaires et opposées, qui forment ensemble une sorte de chiasme. Dans la mesure même où elle est dégagée de la nécessité d'agir, la *skholè* est avec la maîtrise des outils symboliques une condition de possibilité générale de la réflexivité critique et de l'objectivation de la pratique – condition *sine qua non*, elle n'est pourtant pas une condition suffisante. À l'inverse, l'impuissance à agir est une condition réelle et singulière de la réflexivité, cause déterminante qui n'est toutefois pas non plus suffisante puisque la réflexivité demeure encore pratique, faute d'être affranchie des nécessités de l'action. Il existe donc deux conditions nécessaires de la réflexivité critique : l'une est une condition générale de possibilité, qui rend possible la connaissance critique en général sans y conduire nécessairement ; l'autre est une condition réelle et déterminante, qui contraint effectivement l'individu à réfléchir mais maintient sa réflexion à un niveau encore pratique. *Il est requis que ces deux conditions, l'une socioéconomique et l'autre affective, soient réunies pour que n'importe quel agent social, y compris le sociologue, soit*

picaresque » (cf. P. Bourdieu, « La fabrique de l'habitus économique » [2003], in *Esquisses algériennes*, op. cit., pp. 250-261).

nécessairement conduit à prendre une attitude de réflexivité critique à l'égard des formes de la domination. Les deux conditions occupent donc chez Bourdieu des fonctions distinctes mais complémentaires : la *skholè* constitue le facteur abstrait qui rend possible la pensée critique en général sans la déterminer, et l'émotion le facteur concret qui l'oriente sur un objet déterminé. Ainsi arrive-t-il à Bourdieu de suggérer que le choix de faire porter l'analyse sociologique sur telle situation sociale plutôt que sur telle autre trouve sa raison déterminante non pas tant dans la fonction de travailleur intellectuel et dans les conditions socioéconomiques qu'elle suppose, que dans une émotion particulière qui anime la pensée du sociologue. Les motifs qui commandent et orientent la réflexion sociologique vers tel ou tel champ ont bien un caractère libidinal : pulsion, joie, colère, indignation, dégoût...¹ Revenant sur son choix de travailler sur le bal des célibataires, il peut alors affirmer : « Je peux dire que j'ai mis près de vingt ans à savoir pourquoi j'avais choisi ce petit bal... Je crois même – ce sont des choses que je n'aurais jamais dites il y a encore dix ans – que l'émotion de sympathie – au sens fort – que j'ai éprouvée, le pathétique qui se dégageait de la scène que j'ai vue, etc. ont été au point de départ de l'intérêt que j'ai eu pour cet objet »².

Bien qu'elles soient toutes deux nécessaires, *ces deux conditions sont empiriques*. En dépit des apparences lexicales, la *skholè* n'est pas une condition de possibilité au sens transcendantal du terme. Elle est objective, historique, matérielle, sociale, économique, bref

¹ Cf. P. Bourdieu, « *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner* » (1989-1990), La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2002, pp. 51-57. En revanche, à notre connaissance, la question de savoir en quoi ces affects ont une valeur *sociale*, telle qu'on en vienne à désirer avec les autres et pour les autres leur libération, n'est pas résolue chez Bourdieu. Mais il est clair que ce rôle doit revenir à l'émotion, qui a toujours une portée collective et non pas subjective. À ce titre, « l'émotion de sympathie » dont parle Bourdieu ne doit pas être considérée comme une émotion parmi d'autres, mais comme une propriété structurelle de l'émotion.

² P. Bourdieu, L. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, p. 139.

empirique, mais elle n'est pas transcendante. Il en va de même de l'émotion qui déclenche et oriente l'attitude réflexive : elle est subjective, psychologique, individuelle, libidinale, empirique aussi bien. Quelle est alors chez Bourdieu la condition proprement transcendante de la conscience réflexive en général ? *La condition transcendante de la réflexivité n'est ni le détachement par rapport aux nécessités de l'action, ni l'affect produit par une perception empirique, mais le retard originaire du sujet pratique par rapport au monde, c'est-à-dire le fait que la perception ne s'enchaîne pas immédiatement en action, mais que leur enchaînement soit disjoint par l'affection et la représentation*¹. Ce retard désigne moins l'inertie de fait des dispositions subjectives sur les structures sociales objectives (effet d'hysteresis), que l'écart en droit entre le sujet et la réalité matérielle qui l'affecte. C'est lui qui constitue la *condition transcendante* des habitus préreflexifs et de la conscience réflexive, c'est-à-dire de la pratique en général. Or ce retard témoigne pour une tout autre mémoire et un tout autre inconscient que ceux qu'évoque le plus souvent Bourdieu. Non pas la mémoire corporelle des dispositions acquises, ni l'inconscience psychologique dans laquelle nous évoluons tant que nos actions s'insèrent harmonieusement dans le monde, mais *une mémoire spirituelle et un inconscient métapsychologique qui conditionnent a priori l'intériorisation et la conservation des contraintes du monde social dans le corps et la conscience du sujet*. Si la pratique témoigne de l'effort permanent de l'individu pour ajuster ses dispositions subjectives à la réalité objective, c'est qu'il y a un désajustement *en droit*, un retard constitutif du subjectif sur l'objectif. Il est vrai que le sens pratique parvient ordinairement à masquer l'étrange souvenir de

¹ Tel est le sens transcendantal que Bruno Karsenti semble vouloir donner à l'*hysteresis* chez Bourdieu. Sur ce point délicat, on lira ses développements très suggestifs autour du problème du corps dans son article « De Marx à Bourdieu. Les dilemmes du structuralisme de la pratique ». Quoique Karsenti ne parle pas pour son compte de condition transcendante, une telle instance nous semble bien être impliquée par le sens et la portée de ses analyses.

ce retard. Mais chaque fois que se trouve franchi le seuil d'effondrement de la pratique, cet écart transcendantal jamais vécu, qui hante l'inconscient sous la forme d'un passé qui n'a jamais été présent, menace soudainement de submerger la conscience. Bourdieu ne pressent jamais autant l'éventualité d'une telle souffrance que lorsqu'il évoque, au plus près de Heidegger, comment l'émotion touche au cœur de l'ouverture affective de l'être au monde. « On pourrait, par un jeu de mot heideggerien, dire que la disposition est exposition. C'est parce que le corps est (à des degrés inégaux) exposé, mis en jeu, en danger dans le monde, affronté au risque de l'émotion, de la blessure, de la souffrance, parfois de la mort, donc obligé de prendre au sérieux le monde (et rien n'est plus sérieux que l'émotion, qui touche jusqu'au tréfonds des dispositifs organiques), qu'il est en mesure d'acquiescer des dispositions qui sont elles-mêmes ouvertures au monde, c'est-à-dire aux structures mêmes du monde social dont elles sont la forme incorporée. [...] Nous apprenons par corps. L'ordre social s'inscrit dans les corps à travers cette confrontation permanente, plus ou moins dramatique, mais qui fait toujours une grande place à l'affectivité et, plus précisément, aux transactions affectives avec l'environnement social »¹. Reste que Bourdieu semble avoir évacué, dans son œuvre sociologique, le sens transcendantal et la nature métapsychologique de cette souffrance affective, en dépit de la direction que prenait son projet philosophique initial, inspiré de Heidegger. Avec l'abandon de ce projet à la fin des années 1950, la philosophie s'efface devant l'ethnologie, et l'analyse transcendantale des structures de la vie temporelle et affective cède sa place à une analyse empirique de l'expérience-limite du temps vide éprouvé par les sous-prolétaires algériens².

Nous demandions si la violence extrême, en mettant en échec la pratique, ne pouvait conduire en contrepartie à une prise de conscience critique de la part des individus soumis à la domination. Il apparaît qu'une telle violence, non contente d'enrayer le sens

¹ P. Bourdieu, *Méditations pascalienues*, pp. 203-204.

² Cf. *ibid.*, pp. 318-332.

pratique, ne permet pas non plus aux conditions empiriques de la réflexivité critique d'être réunies dans un même individu. De la sorte, ce n'est pas la pensée critique qui prend le relais d'une action devenue improbable, mais bien l'expérience affective d'un temps mort.

La violence asymbolique du capitalisme et le problème de la vie affective

Le problème général de la violence est constitutif de la pensée de Bourdieu parce qu'il se situe à l'articulation des structures objectives et subjectives. En ce sens, toute la théorie de la pratique et toutes les analyses positives l'enveloppent. La *violence symbolique* est une notion centrale de l'œuvre de Bourdieu en tant qu'elle exprime, théoriquement et pratiquement, la circularité dialectique des structures objectives et des dispositions subjectives. Circularité dialectique au sens où « la violence symbolique est, pour parler aussi simplement que possible, cette forme de violence qui s'exerce sur un agent social avec sa complicité »¹. Nous avons vu que cette complicité ou cette méconnaissance que suppose la violence symbolique pour s'exercer n'est jamais aussi forte que lorsque le monde va de soi ; que la violence symbolique n'exerce donc jamais aussi efficacement ses effets reproducteurs qu'au sein d'une sphère de production relativement autonome, c'est-à-dire au sein d'un champ social dans lequel les agents luttent pour la possession d'un capital spécifique assurant la domination à l'intérieur du champ, sans que la valeur de ce capital lui-même ne soit remise en question. C'est pourquoi, parodiant Weber, Bourdieu pouvait définir l'État, qui est le champ par excellence, par le monopole de la violence symbolique légitime. C'est pourquoi aussi l'institution scolaire, qui est un lieu de production des individus et de reproduction sociale, donne à observer

¹ P. Bourdieu, L. WACQUANT, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, p. 143.

au plus près les effets de cette violence symbolique (institution qu'Althusser pouvait alors appeler, pour des raisons similaires, « appareil idéologique d'État »). Sous tous ces aspects, *la violence symbolique exprime les deux principes qui forment le cercle de la reproduction sociale : l'intériorisation de contraintes objectives et la reproduction des structures sociales existantes*. En ce sens, elle témoigne pour Bourdieu d'une « loi de conservation de la violence », suivant laquelle la violence qui produit les agents se trouve réinjectée par eux dans l'espace social dont elle provient : « quand des gens subissent la violence, dans leur enfance, dans leur travail, etc., ils rendent la violence ». Dans tous les cas, « la violence, malheureusement, n'est jamais perdue »¹.

De ces deux caractères de la violence symbolique, intériorisation et reproduction, la situation existentielle des sous-prolétaires était la preuve a contrario. Les sous-prolétaires témoignent en effet d'une incapacité foncière à intérioriser dans des dispositions pratiques les exigences d'une structure sociale par rapport à laquelle ils ont décroché ; dès lors, disposant d'habitus inadaptés, échouant à s'insérer dans une structure sociale qui évolue sans eux, ils ne contribuent pas non plus à sa reproduction. Tel est le cas le plus flagrant d'un désajustement entre l'histoire de la production et l'histoire des producteurs. Ce cas-limite acquiert aujourd'hui une importance décisive puisqu'il devient un phénomène structurel, qui témoigne d'une violence capitaliste objective qui ne peut être ni intériorisée ni reproduite – c'est-à-dire qui ne peut être dialectisée, mise en cercle. Car comment faire de l'incertitude et de l'insécurité une anticipation raisonnable ? Et comment relayer une contrainte qu'on n'a même pas fait sienne ? *Cette violence capitaliste objective impossible à convertir dans des dispositions subjectives, à symboliser, doit donc être appelée violence extrême, inconvertible ou asymbolique*. Sans la nommer spécifiquement, Bourdieu évoque à de nombreuses reprises cette autre forme de violence, cette « violence sans phrase », indiquant chaque fois qu'elle est fondée dans le stade

¹ P. Bourdieu, « Mondialisation et domination : de la finance à la culture », *art. cit.*, p. 134.

actuel de la domination capitaliste, c'est-à-dire dans le nouveau procès d'accumulation qui réveille le « capitalisme sauvage des origines »¹.

Cette violence extrême inaugure pour Bourdieu un « mode de domination d'un type nouveau », fondé sur une double insécurité. Une *insécurité objective*, qui repose sur une précarisation et une mise en concurrence croissantes du travail à l'échelle mondiale et à tous les niveaux de la hiérarchie (flexibilisation des trajectoires professionnelles, invocation d'une concurrence généralisée hors de l'Europe et en Europe, hors de l'entreprise et au sein de l'entreprise), insécurité rendue possible par l'existence d'une armée de réserve de main-d'œuvre soumise à la menace permanente du chômage². L'insécurité objective de la « flexploitation » se redouble alors d'une *insécurité subjective*, qui se manifeste dans les habitus déchirés et précarisés des individus, soumis à la souffrance au travail et au stress, à la peur permanente du chômage et du sous-prolétariat, et dont ne préservent plus suffisamment les protections sociales de l'État en voie de démantèlement. La preuve de cette violence non dialectisable est donnée par la configuration spécifique prise par la loi de conservation de la violence : la violence n'y joue plus un rôle reproducteur. D'après Bourdieu, l'impossibilité d'intérioriser les contraintes insupportables infligées par l'économie capitaliste se manifeste par un retour différé de la violence subie (alcoolisme, suicides, petites et grandes violences quotidiennes, émeutes urbaines, terrorisme, etc.), dont le coût économique et social devient à son tour impossible à supporter par la structure sociale (insécurité des personnes et des biens, inflation des dispositifs de maintien de l'ordre, augmentation des demandes de protection sociale, etc.)³. Le

¹ P. Bourdieu, *Contre-feux*, *op. cit.*, p. 99.

² Cf. *ibid.*, p. 112, p. 99 : « Le fondement ultime de tout cet ordre économique placé sous l'invocation de la liberté des individus est en effet la *violence structurale* du chômage, de la précarité et de la *peur* qu'inspire la menace du licenciement ».

³ *Ibid.*, p. 46.

cercle de la violence symbolique s'est brisé, et avec lui l'équilibre de l'espace social.

En réalité, ce nouveau stade du capitalisme implique bien une forme de reproduction du système, non pas au sens de la reproduction simple des sociétés archaïques ou étatiques, mais au sens d'une reproduction élargie qui se confond avec la tendance immanente du capitalisme. Dans cette conservation de la violence, l'État joue un rôle paradoxal. Certes, il se présente comme le meilleur rempart contre la violence sauvage du nouveau procès d'accumulation, puisqu'il est encore en mesure d'offrir un minimum de protection sociale aux individus vivant sous la menace d'être réduits en pure force de travail ; mais ironiquement, parce qu'il atténue les effets de la violence néolibérale et préserve les citoyens d'une stricte domination économique, il favorise en retour la méconnaissance de cette violence. Avec l'affaiblissement progressif de l'État dans le champ économique mondial, la conservation de la violence prend donc un autre tour. Car la violence capitaliste, dont les effets sont de moins en moins atténués par l'État, ne constitue pas un vecteur de production subjective des agents (absence d'intériorisation de la violence et effondrement de la pratique) ni de reproduction objective de l'espace social (démantèlement de l'État, improductivité économique, politique et sociale sans cesse croissante), mais au contraire un vecteur de destruction et des individus et des structures sociales. *L'opposition de la violence politique à la violence économique signifie que, pour Bourdieu, le capitalisme tend vers un seuil impolitique. Si la violence symbolique dominée par la figure de l'État est une notion centrale dans sa réflexion, il faut dire alors que la violence asymbolique incarnée par le néolibéralisme en est en revanche la notion-limite.*

Située au point d'articulation et de désarticulation des structures objectives et subjectives, la question de la violence asymbolique constitue la limite paradoxale de la réflexion bourdieusienne, l'au-delà de l'éthique et du politique. En témoignent deux indices récurrents dans l'œuvre : les dispositions temporelles et affectives des agents, et notamment l'expérience d'un temps mort comme seuil

d'effondrement de la pratique ; la limite entre prolétariat et sous-prolétariat dans l'espace social, traitée en fonction de la dynamique du capitalisme. Revenant sur ses enquêtes algériennes à trente ans de distance, Bourdieu déclare : « J'avais entrepris des recherches sur la "phénoménologie de la vie affective", ou plus exactement sur les structures temporelles de l'expérience affective. [...] Je me pensais comme philosophe et j'ai mis très longtemps à m'avouer que j'étais devenu ethnologue. [...] Je voulais par exemple établir le principe de la différence entre prolétariat et sous-prolétariat ; [...] j'ai essayé de montrer que le principe de cette différence se situe au niveau des conditions économiques de possibilité de prévision rationnelle, dont les aspirations révolutionnaires sont une dimension. [...] Je voulais aussi comprendre, à travers mes analyses de la conscience temporelle les conditions de l'acquisition de l'habitus économique "capitaliste" chez des gens formés dans un cosmos précapitaliste »¹. *Nous croyons que le foyer ou l'horizon de l'étrange unité de l'œuvre de Pierre Bourdieu se trouve précisément dans le rapport entre les conditions politiques de l'action pratique et de la pensée critique et les contraintes économiques du capitalisme. Au foyer ou à l'horizon de ces problèmes se dresse toujours la violence asymbolique, violence sauvage et sans phrase, indice négatif d'un excès intraitable.*

¹ P. Bourdieu, « Fieldwork in Philosophy », in *Choses dites*, op. cit., pp. 16-18.

JUST RAGE: POLITICS WITHOUT CONSENSUS

DIANE ENNS

*One has such rage, one would drink
any blood, drought drives one mad.¹*

The victim of unjust political rule rightly craves relief from the suffering and dehumanization of tyranny and demands the right to speak and act as a political subject. The longer this right is refused, the greater the victim's righteous indignation and fury; it festers, and the call for justice may turn into a call for blood, moral outrage and political dissent may turn into bloodlust. Emancipatory politics slides easily into violence, risking the permanent coupling of political dissent and bloodshed; a marriage morally justified, legitimized and reinforced in the name of justice.

My point of departure in this discussion is what I will call two contemporary movements. The first of these is found in the affirmation of conflict or "agonism" in politics by contemporary political theorists. The second is what some are calling "a new era of protest", sparked in 2011 by the self-immolation of a Tunisian man, spreading into the uprisings of the Arab Spring and the Occupy movement. We could add to this recent anti-blasphemy protests across the Muslim world, anti-austerity riots in Europe, student demonstrations in Canada, Ireland, Chile and elsewhere, the protests of the *Indignados* in Spain, and so on. These theoretical and actual movements share an emphasis on dissent as the public expression of grievance, and some indifference or ambivalence towards violence.

¹ H. Cixous, "My Algeriance, in Other Words: to Depart Not to Arrive from Algeria", trans. Eric Prenowitz, *Stigmata: Escaping Texts*, New York, Routledge, 1998, p. 161.

Political actors and analysts alike might view any action short of violent confrontation as capitulating to the forces of sovereign power; nonviolence might be spurned for its impotence, even, as Simon Critchley claims, its “dogmatic blindness”¹.

As political leadership in the West turns increasingly to the right, we are witnessing a rising intolerance of political protest, peaceful or not – indisputable evidence of the state's investment in a docile society, and of its anxiety over the exercise of *actual* democracy. State police and military forces are suppressing dissent with swift, unapologetic aggression or outright violence, tightening the reins on unruly subjects. The students at the University of California Davis, confronted not by killer tanks but by police brandishing pepper-spray, know that locking arms in peaceful protest can pose a threat to the state and invite a violent response. In Tahrir Square, in Syria, Bahrain, Russia, and elsewhere, the lesson is the same only painfully magnified. The tanks and the guns that silence dissent force us to choose sides: either we are persuaded by the just rage of public insubordination or by the state's determination to pacify it.

In this context, Jacques Rancière's definition of politics as the contestation of a police order is appealing, especially from the perspective of those whose bodies bear the impact of the rubber bullets, water cannons, or even guns and tanks. Those of us watching from the sidelines might be seduced by a romanticized view of agonistic politics, whose natural outcome appears to be a disdain for negotiation, reconciliation, or peaceful agreement. Certainly we must protect the freedom to dissent, to force the politically deaf to listen. My argument in this paper, however, is that political life is constituted by more than dissent – it also requires agreement and the negotiation of conflict. Agreement as a condition of political life is always under threat and in need of protection in a global political terrain in which violence is ubiquitous. Barely audible above the clamour of current demands for violent resistance or its containment, violent intervention or retribution, is Hannah Arendt's warning that

¹ S. Critchley, “The Faith of the Faithless”, 2010. URL : <http://www.youtube.com/watch?v=8X9ruueLJqg>, accessed October 27, 2012.

violence might pay, but it pays indiscriminately; violence changes the world, "but the most probable change is to a more violent world"¹. If violence, more than any other human activity, destroys the conditions of political life, then Arendt is right to warn us of the danger we face: "that politics may vanish entirely from the world"².

It is a difficult time to be advocating peaceful agreement as the condition of politics. Now more than ever it seems, we need to preserve the right to disagree. But when this right sanctions the destruction of life, we have neglected an equally urgent imperative: to cultivate and protect a political space in which we come together in agreement for the sake of existence itself – for the sake of a future. To ward off the danger that politics will "vanish entirely from the world", I will argue in what follows that we need to make a clear distinction between violence and political disagreement on the one hand, and between an enforced, passive consensus and *actual* agreement on the other, throwing all of these terms into question. This will lead us to an altered understanding of both politics and peace, taking ubiquitous death out of one and utopian promise out of the other. We can't think or practice politics without agreement; in fact, agreement is the *condition of possibility* for disagreement, since the content of political life depends on our *being with* one another – whether friend or enemy – in a shared world.

Just Rage

First, I want to defend the claim that we are witnessing a fetishization of conflict, arising partly out of a late twentieth century valuation of difference and veneration of victimhood, with a concomitant wariness of liberal paradigms. Attention to the rights

¹ H. Arendt, *On Violence*, New York, Harcourt Brace & Company, 1969, p. 80.

² H. Arendt, "Introduction into Politics", in *The Promise of Politics*, ed. Jerome Kohn, New York, Schocken Books, 2005, p. 96.

and trauma of victims, while necessary, has blinded us to the fact that violence is often (if not most of the time) justified in the name of victimhood, obscuring the line between victims and perpetrators, justice and vengeance, moral outrage and resentment. That today's victim might be yesterday's, and perhaps tomorrow's, perpetrator, means that we can't simply affirm the moral immunity of victims, refusing to judge their actions out of compassion for their own suffering. It means that we must be vigilant in judging the violence that is excused on the basis of suffering¹. This failure to judge has been encouraged by intellectual and sociopolitical discourses that have polarized, politicized and moralized the difference versus sameness distinction. A confrontational political attitude stressing the impossibility of understanding and relating to others, particularly others of another culture, has led to a clash of civilizations paradigm that may go hand in hand with a tolerance of intolerance. This stress on agonism and antagonism has been furthered by the security politics of the war on terror. State rulers who fear their unknown others must fabricate an enemy to preempt and keep their militaries actively employed in the business of war. "Tribes" are bereft of an identity without an opposing "tribe". Provocation, preemption, confrontation – these are the terms of our current global politics – along with ubiquitous war.

One manifestation of this movement in political thought is an acceptance or even approval of the rage and resentment evident in emancipatory struggles. Recent discussions of victims' resentment have shifted from criticizing the sentiment as a melancholic Nietzschean *ressentiment* to affirming it as a necessary barometer for measuring the desire for justice. Resentment and indignation toward the perpetrator is considered a necessary emotive response, sparked by the victim's need for acknowledgement and empowerment². This

¹ For further discussion of these points, see D. Enns, *The Violence of Victimhood*, Penn State Press, 2012.

² See for example T. Brudholm, *Resentment's Virtue: Jean Améry and the Refusal to Forgive*, Philadelphia, Temple University Press, 2008; and M. Urban Walker, *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations*

is nothing new; we find the roots of such a perspective in Frantz Fanon's famous dictum in *Les Damnés de la Terre*, that the murderous rage of the colonized creates "new men". Sartre elaborates the idea with rhetorical flair: "it is through this mad rage, this bile and venom, their constant desire to kill us, and the permanent contraction of powerful muscles, afraid to relax, that they become men... hatred is their only asset"¹.

Fanon himself shows us the devastating aftershocks of this violence when it is pathologically turned against the self or others, infecting entire societies of victims and perpetrators for generations, long after the momentary empowerment of revenge wears thin. But this part of his work is often neglected. It is forgotten that victims who express rage sometimes justify the most brutal retaliatory violence, rendering a "just" rage difficult to distinguish from an "unjust" rage. We note this in Judith Butler's call for an "articulate and effective rage" that would respond to injustice without brutality, or in Peter Sloterdijk's attempt to theorize a "proper rage". Both fall short of telling us what a just rage might look like. In Butler's discussion of nonviolence, we witness the disappointing effects of this failure as she blurs the distinction between violent and non-violent action. How is it possible to call for nonviolence, Butler asks, if I, as a subject, am formed through norms that are by definition violent?² She concludes only that nonviolence can't be a universal principle, that it "arrives as an address or an appeal" entailing some work on our part to consider under what conditions we can be

After Wrongdoing, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

¹ J.-P. Sartre, "Preface", in Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Richard Philcox, New York, Grove Press, 2004, lii.

² Judith Butler relates a question asked of her by Catherine Mills: "Mills points out that there is a violence through which the subject is formed, and that the norms that found the subject are by definition violent. She asks how, then, if this is the case, I can make a call for non-violence" (J. Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?*, London, Verso, 2009, p. 167).

responsive to such a claim¹. Furthermore, this is not a call to a peaceful state, she insists, but a struggle to “make rage articulate and effective – the carefully crafted ‘fuck you’”². I read this passage while visiting Sarajevo, noting that the buildings and sidewalks of that city are pockmarked with thousands of “carefully crafted fuck-you”s. We can't tell from mortar fire or bombs whose rage is the “good” or just rage Butler seeks to articulate.

There is an obfuscation of the terms of violence here that leaves us without any recourse to moral judgment. From this perspective, violence is everywhere, and there are no distinctions between the violence that kills, rapes or maims, causing extreme physical and psychological damage, and the violence of naming, of subjectivation, of interpellation. We should attend carefully to the distinctions. The “violence” of subjectivation or the violence inherent in language occurs on a different scale than the violence of genocide, war, or ethno-political conflict, distinguished by victims' relative capacity for resistance. Norms may be forcefully imposed on us, but we are relatively free to reject them. Brute physical force, on the other hand, generally leaves no avenue of escape. Even if we isolate an element of violence in each of these scenarios, the way they are experienced renders them quite different. Furthermore, to argue that we can't make a universal call for nonviolence because our subjectivities are formed through the violent imposition of norms makes little sense – in fact, it seems to reinforce the urgency of making such a call. The normalization of violence and our inability or refusal to judge disparate acts of violence, due in part to a dogmatic veneration of difference, are in evidence here.

In a similar vein, Sloterdijk tells us that resentment is ubiquitous in the world today³. We don't have to look far to find examples supporting his claim that “all revolutionary projects are borne by and sustained through impulses within the pride-rage-indignation

¹ *Ibid.*, p. 165.

² *Ibid.*, p. 182.

³ P. Sloterdijk, *Rage and Time: A Psychopolitical Investigation*, trans. Mario Wenning, New York: Columbia University Press, 2010, p. 47.

spectrum"¹. But like Butler, Sloterdijk fails to fulfill his promise to construct a new theory for confronting conflict that breaks with entrenched dogma and respects the "proper place" of rage. He nevertheless highlights the extraordinary power of the human desire for justice and its potential for slipping into a thinly veiled desire for revenge. Examples of this abound, from American feminist bell hooks' explicit and disturbing description of her longing to stab the white man sitting next to her on an airplane because of an act she perceived to be racist, to the moral justification of acts of terror – by state or nonstate actors – as a legitimate response to injustice².

In Butler and Sloterdijk, the moral assessment of rage is suspended, its devastating effects bracketed in the interest of providing a more "tempered" view, as Sloterdijk puts it, of rage as an intensive form of energy. From this vantage point, rage is generous, giving, the rage bearer "wants to return a fair share of the excess of pain that has been stored up inside him to the person who caused it but has not yet been punished"³. If rage is morally necessary in the struggle against injustice, its repression must be considered negatively. Indeed, Sloterdijk refers to the "domestication" or "exorcism" of rage, and the Christian repression of rage (leaving that work to God), in terms that clearly associate the lack of rage with impotence⁴. To reject violence as a political strategy is considered anti-political.

While these thinkers do not explicitly advocate violence in response to injustice, their failure to make any distinction between conflict and violence leaves them stuck at the level of grievance, where indignation, rage, and resentment are given free rein – hardly irrational emotions in the face of injustice, but of limited political efficacy on their own. There is little chance here that the terms of peaceful agreement – negotiation, compromise, consensus – could be

¹ *Ibid.*, p. 34.

² See bell hooks, "Killing Rage: Militant Resistance", in *Killing Rage: Ending Racism*, New York, Henry Holt and Company, 1995.

³ P. Sloterdijk, *Rage and Time*, *op. cit.*, p. 56.

⁴ *Ibid.*, p. 12.

considered anything but a violent suppression of a just rage. Without political agreement and action, however, rage might be *only* rage. Hence the double meaning of my title: just rage – as in morally right rage – is expressed in a politics of dissent, but politics without consensus or agreement might be just – as in *only* – rage.

Politics as Dissensus

Jacques Rancière's argument that disagreement is the primary condition of politics plays an important role in this context. For Rancière, what we normally define as politics is actually *policing*. This is politics constituted by a set of procedures that elicit the consent of collectives, organize power and distribute places and roles, and legitimize this distribution through the institution of various systems. "Police" is given a broad brush stroke here, to delineate not just the petty police but an entire social mechanism of the kind Foucault describes, a police order obsessed with counting, distributing, and symbolizing the common. Politics in this sense is "an order of the visible and the sayable" – it hears the speech of some, and remains deaf to the "noise" of others¹. We might think of the screams of the Tibetan monks as they burn by their own hands, public spectacles that nevertheless remain unseen and unheard by anyone who might have the power to prevent their despair².

Rancière's version of politics is something quite distinct from this police order. In politics lies the power of the demos, and at its heart, disagreement³. It occurs rarely, and *only* in the encounter between two heterogeneous processes: that is, between governing

¹ J. Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, trans. J. Rose, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 29.

² On the recent self-immolations in Tibet, see: <http://www.savetibet.org/resource-center/maps-data-fact-sheets/self-immolation-fact-sheet>. Accessed November 4, 2012.

³ J. Rancière, "Introducing Disagreement", trans. Steven Corcoran, *Angelaki* 9:3, 2004, p. 6.

and the assumption of equality by “those who have no part” in governing, or between policy – which seeks community consensus – and emancipation. Rancière gives the example of the plebeians in Ancient Rome who demanded a treaty with the patricians. They were refused because the patricians argued the plebeians didn't have human speech – they could not even enter into a treaty. Disagreement – *mésentente* – means this fact of not hearing or understanding – even if the same language is being spoken – as well as quarrel¹. We could assume then, that the spate of demonstrations against dictatorial rule across the Middle East since last year are examples of what Rancière would call exceptionally rare political moments. In the refusal to be governed by a dictator, the persistent masses in Tahrir Square assumed that their voices counted. They didn't wait for governing powers to listen and respond to them, they grasped their political agency, refusing docility. We have seen *mésentente* in the Occupy movement as well, extraordinary for the public assumption and expression of equality and the contesting of the common. Those who have no part, to use Rancière's expression – the unemployed, the homeless, the disenfranchised, the impoverished – didn't act as passive victims but as political subjects. They engaged in public discussion, not merely expressing a conflict of interests, but “a conflict over the common itself”². Their voices are heard as noise, however, rather than as speech. Politics for Rancière is this forcing of a quarrel that challenges an inegalitarian logic³.

But not all disagreement is political in Rancière's sense of the term, since not all disagreement poses such a challenge. When asked in an interview whether terrorists, as those who have no part, might exemplify a politics of dissensus, he replies that terrorism has nothing to do with politics. Terrorism is a form of “military and psychological” action; it doesn't help anyone to act against the form of power under which he or she is suffering. Its message is only “We

¹ *Ibid.*, p. 5.

² *Ibid.*, p. 6.

³ *Ibid.*, p. 5.

want to destroy or impair the capacity of the enemy”¹. This argument could be extended to other, perhaps even *most* forms of violence in situations of political conflict, given that the purpose of violence is generally “to destroy or impair the capacity of the enemy”. Rancière seems to indicate here that disagreement is political but violence is not. Elsewhere, he is more ambivalent, stating that “On the one hand, identitarian extremism carries the consensual logic of suppressing surplus subjects to its logical conclusion; and, on the other, it presents itself as the sole alternative to consensus, the only force to refuse the law of economic or sociological necessity and thus reinstate alternative and conflict”². The extremist or terrorist here embodies both the enforcement of consensus and of quarrel.

If the only alternative to enforced consensus is terrorism, our political reality is bleak indeed. This ambivalence toward violence – which I am defining here as the intentional harm or destruction of human life – deserves more attention than Rancière gives it. The presence or absence of violence appears to be central to assessing the distinction between what is political and what is the destruction or impairment of an enemy, especially given the fact that in our current global reality, the fields of politics and violence “have progressively permeated one another”, as Étienne Balibar notes. The globalization of extreme violence has a new visibility, he writes, and is leading to growing divisions in the world between life and death zones³. It would seem imperative then, that we distinguish between a politics of life and a politics (or rather, anti-politics) of death.

The lack of interest in making this distinction has a long history in emancipatory discourses. Revolutionary writers from Lenin to

¹ Truls Lie, interview with Jacques Rancière, “Our Police Order – What can be Said, Seen and Done”, *Le Monde diplomatique*, 8 novembre, 2006. <http://www.eurozine.com/articles/2006-08-11-lieranciere-en.html>. Accessed November 2, 2012.

² J. Rancière, “Introducing Disagreement”, art. cit., p. 8.

³ É. Balibar, *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, trans. James Swenson, Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 125, 126.

Fanon have heaped scorn on those who attempt to mediate between the antagonistic groups these authors adamantly maintain are irreconcilable. There can be no conciliation between the bourgeoisie and the proletariat or between the colonists and the colonized; indeed, any such attempt renders the misguided intellectual or opportunist who advocates nonviolence complicit with the enemy. Lenin calls those who advocate reconciliation, "philistines"¹. Fanon calls them "spoiled children" who act like "vulgar opportunists", forgetting that the purpose of the struggle is to defeat colonialism, to *replace* the colonist, not to reconcile with him². There is no compromise possible under colonial conditions, according to Fanon: "Nonviolence is an attempt to settle the colonial problem around the negotiating table before the irreparable is done, before any bloodshed or regrettable act is committed"³. He presumes here that such negotiation only serves to support the regime, without benefit for the colonized. This is considered merely compromise in the name of consensus.

Rancière does not follow Fanon here, insisting that politics creates a stage on which the enemy is included, even the enemy one is fighting against, but it is a stage for antagonistic encounters at a time of consensus⁴. Consensus appears in Rancière's work as the antithesis of politics. Whereas politics contests, consensus erases. That is, consensus reduces all political difference "to police-like homogeneity"; it erases the conflictual nature of common life⁵. The outcome of consensus is inevitably the creation of new forms of what he calls "identitarian passion" since consensus suppresses those political subjects who become mere surplus, those who are heard

¹ V. Lenin, "Class, Society and the State", in *The State and Revolution*, trans. Robert Service, London: Penguin Books, 1992, pp. 10-11.

² F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Richard Philcox, New York, Grove Press, 2004, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 23.

⁴ J. Rancière, "Our Police Order – What can be Said, Seen and Done", art. cit.

⁵ J. Rancière, "Introducing Disagreement", art. cit., p. 7.

only as making noise¹. The tanks running over dissenting bodies, the legislation of protest, the kettling and pepper-spraying of disobedient subjects, epitomize these consensual times. At the extreme end, we witness the cultivation of identitarian passion with every drone, every security fence, every counter-insurgency strategy carried out in the name of consensus. "At the core of consensus", Rancière tells us, "is the dream of an administration of affairs in which all forms of symbolizing the common, and thus all conflicts over that symbolization, have been liquidated as ideological spectres"². And so we have not peace, but the operations of war; consensus that engenders "new forms of racism and ethnic cleansing, humanitarian wars and wars against terror"³.

The goal of consensus is thus to show that only one reality exists – that of the colonist or the bourgeoisie or the Western corporate elite – and that we must consent to it. We could object, however, that a forced agreement is hardly agreement; this is a fraudulent consensus and no longer worthy of the term. Rancière's definition is a limited one that applies only within the framework of politics as policing. By narrowing the meaning of consensus, and the context in which it occurs, he is neglecting the agreement required by the masses who come together to act on the assumption of their equality. Even if such solidarity is fleeting, its political power is immense – a testament to a spontaneous consensus that is not enforced, not therefore the antithesis of politics.

There is another way to understand agreement, then. Rancière alludes to this other – *peaceful* – agreement in his tenth thesis on politics:

The essence of politics resides in the modes of dissensual subjectivation that reveal a society in its difference to itself. The essence of consensus, by contrast, *does not consist in peaceful discussion and reasonable agreement*, as opposed to conflict or

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 8.

³ J. Rancière, *Chronicles of Consensual Times*, trans. Steven Corcoran, New York, Continuum, 2010.

violence. Its essence lies in the annulment of dissensus.... Consensus consists, then, in the reduction of politics to the police¹.

If consensus is *not* peaceful agreement, then we are left with the question: what is peaceful agreement? Rancière doesn't tell us, but it seems evident from this passage that "peaceful discussion and reasonable agreement" could be defined otherwise than as enforced consensus or support for the status quo. It could be the agreement made by a mortgage company with the protestors of "Occupy Our Homes" to stave off foreclosure; by Palestinians and Israelis to negotiate a peaceful coexistence; or by veterans from enemy sides of a vicious ethnic war attempting to live side by side. This is agreement that occurs on a political "stage" that includes friends and enemies – an actual agreement, therefore, that neither assimilates nor silences opposition but seeks out the points, however fragile, of commonality among them, for the sole reason that their survival depends on it.

Rancière's neglect of peaceful agreement is unfortunate, since others have all too glibly equated it with enforced consensus – with an absolute and passive peace – leaving violent conflict as the only other option. We might feel the same surprise Arendt expressed in the opening of *On Violence*, over the fact that violence has so seldom been singled out for consideration, despite the enormous role it has always played in human affairs². What we find instead is a fetishization of conflict that glosses over the question of violence altogether. Recent critics of liberalism's emphasis on democratic dialogue and deliberation, for example, are more concerned with "the capacity of liberalism to co-opt political conflict into the service of a normative order that it would otherwise call into question"³. Chantal Mouffe is significant here, relying on Carl Schmitt's friend/enemy distinction to define politics as "the dimension of antagonism

¹ J. Rancière, "Ten Theses on Politics", *Theory & Event* 5:3, 2001, p. 14 (emphasis added).

² H. Arendt, *On Violence*, *op. cit.*, p. 8.

³ A. Schaap, "Political Theory and the Agony of Politics", *Political Studies Review*, 5, 2007, p. 60.

which...is constitutive of human societies". The more the antagonism is likely to become violent, in fact, the more political the conflict is. It is not violence itself that is political, for Mouffe, but the level of intensification between the friend and the enemy¹.

Slavoj Žižek might provide the most insidious example, with his celebration of a violence so broadly defined that he can claim Gandhi was more violent than Hitler, or that Stalin wasn't violent enough. He concludes *Violence* with this claim: "If one means by violence a radical upheaval of the basic social relations, then, crazy and tasteless as it may sound, the problem with historical monsters who slaughtered millions was that they were not violent enough"². Tastelessness is hardly the only effect of rendering the definition of violence utterly meaningless. We find more subtle views in Simon Critchley, who is worried, like Butler, about making nonviolence a universal principle given that violence is generally an understandable response to provocation. While he berates Žižek for romanticizing violence, Critchley's own argument leaves us similarly unable to escape from the ubiquity and inevitability of violence. Nonviolence might work in particular cases, he admits, but to promote it as an abstract conception is to risk "dogmatic blindness". On the contrary, Critchley concludes, the cycles of violence and nonviolence throughout history have demonstrated that violence might paradoxically require violence; he calls this, following David Graeber, "nonviolent warfare" or "nonviolent violence". From this point of view, peace is synonymous with a passivity that "puts you on the side of the oppressors" because principled assertions of nonviolence can be used by those in power³.

We are back in Fanon's Manichean world, where there are only two irreconcilable camps, oppressor and oppressed. The argument is simple: if the refusal to engage in violence serves the interests of those in power, it can't possibly serve the interests of those without it.

¹ *Ibid.*, p. 61. See C. Mouffe, *On the Political*, New York, Routledge, 2005; and *The Return of the Political*, London, Verso, 1993.

² S. Žižek, *Violence*, London, Picador, 2008, p. 217.

³ Critchley, "The Faith of the Faithless".

But there is something more than this logic at work in the current fetishization of conflict and corresponding reluctance to consider nonviolence as anything other than passive support for the status quo: an attachment to the belief that the oppressed are empowered, their existence and purpose justified, through violent revenge against their oppressors. In other words, an unquestioning acceptance of the virtue of the "pride-rage-indignation" spectrum Sloterdijk describes.

Survival (without armour)

It is curious that in our discussions of political conflict we do not turn to those who have experienced its effects most viscerally. Those who work among populations victimized by war know that it is the struggle for points of agreement that enable former enemies to co-exist. Survivors of political violence must eventually relinquish grievances and hostilities for the sake of a future, sometimes without anything remotely resembling a just resolution. What prevents the continuation of further violence is agreement on common objectives, a sense of shared responsibility for the common world that friends and enemies are forced to inhabit, manifest through collective action. This is not necessarily reconciliation, but *survival*, for the dream of annihilating one's enemies, evocatively described by Fanon, is simply a fantasy of revenge. Most important in this agreement is the recognition of the humanity of the other; this and *only this* recognition disrupts entrenched ideological and hostile beliefs about the enemy other. It is dehumanization that enables us to kill, and the reversal of this process – what Fanon called "disalienation", claiming the right to humane behaviour from the other – that enables us to survive violence.

This is rather close to Rancière's formulation of the assumption of equality. The victims of political violence, or those who don't "count", assert their humanity and claim a place at the political table, recognizing their humanity-in-common with those who sit at its head. This can't occur without a fundamental agreement among

human beings; an agreement that is constituted not only by respect for others, but by the acknowledgement that we can see in the other something of ourselves (and conversely, in ourselves something of the other). While we could call this agreement the annulment of dissensus by consensus, as Rancière suggests – since the search for common ground might provisionally bracket or suspend differences – it need not be understood as the reduction of politics to policing. Who has not, in the interests of getting along with others, set aside some individual interests or differences? In fact, the much more pressing concern for victims of violent conflict is whether *disagreement has annulled agreement*. The criticism of consensus has unfortunately made a bogey-man of agreement (and of negotiation, resolution, compromise, commonality) and an unalloyed virtue of difference, regardless of any destruction it might give rise to.

When consensus is annulled, the result might be an endless repetition of death and destruction, of one blind and deaf population defending itself against another, a wall of silence between them. I know of no better description of this outcome than what we find in David Grossman's anguished essays on the tragic reality that is life in Israel and Palestine. In a poignant discussion of the fiction writer's unique relationship to his characters, Grossman draws a lesson for us. It is only when we are forced to recognize the other's needs, he writes, their rightful existence, stories, pain and hope, that we can begin to dismantle the barriers to resolving the conflict:

Because when we know the Other from within him – even if that Other is our enemy – we can never again be completely indifferent to him. Something inside us becomes committed to him, or at least to his complexities. It becomes difficult for us to completely deny him or cancel him out as “not human”. We can no longer employ our usual ease and expertise to avoid his suffering, his justice, his story. Perhaps we can even be a little more tolerant of his mistakes. For we then see these mistakes as part of his tragedy. And if we have any strength and generosity remaining, we can even create a situation in

which it is easier for our enemy to step out of his own traps; we too may benefit from this¹.

It is difficult to imagine a conversation between Grossman, or anyone weary of the cycle of violence in a conflict zone, and those who have decided politics is only an agonistic struggle with one's enemy. Grossman points out that Israeli society can't "continue to exist for very long in a state of unresolved conflict" because "life in a constant climate of violence, occupation, terror, anxiety, and hopelessness" is taking a toll that Israel can't withstand². Israel has become like a suit of armour, he complains, intent on securing itself from all harm, real or imagined, until the human inside the armour has virtually disappeared. Life becomes unsustainable under these conditions. We could conclude from Grossman that Sartre and Fanon were wrong to claim that man recreates himself through violence; the destruction of the other is at the same time the destruction of the self.

Grossman notes that the disagreements between right and left are not that significant and that most Israeli citizens understand that the country will be partitioned and a Palestinian state will arise. "Why, then, do we continue to exhaust ourselves with the internal strife that has been going on for almost forty years? Why does the political leadership continue to reflect the positions of the extremists and not of the majority? Surely our situation would be far better if we reached a national accord among ourselves before circumstances – external pressures, a new intifada, or another war – force us to do so"³. It is about demanding the life we deserve to live, Grossman adds⁴. He is pointing here to an understanding of agreement that is indispensable for politics – "a national accord" that is not the heavy hand of the state enforcing a consensual peace that risks violence, but an agreement that recognizes the equality of the other. It is premised

¹ D. Grossman, *Writing in the Dark: Essays on Literature and Politics*, trans. Jessica Cohen, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008, pp. 52-53.

² *Ibid.*, p. 125.

³ *Ibid.*, p. 130.

⁴ *Ibid.*, p. 131.

on the recognition that with the annihilation of the enemy comes self-destruction, prevented by an imaginative identification with another's predicament that gives rise to negotiation, compromise, and a pragmatic desire for more peaceful relations.

Yet those who fight against tyranny are often considered to have no other recourse but violence. "Knowing the other from within" has limits, it will be objected; if the colonizer, occupier or dictator is deaf to those in subjection to him, weapons must be raised with voices, for there is no reasoning with a tyrant. Violence against tyranny tempts us easily, gathers into itself the righteous indignation and fury caused by decades or even centuries of injustice. We know even from the hasty use of pepper-spray against peaceful protesters, however, that this violence usually plays into the hands of those who need only the flimsiest of excuses in order to unleash a wildly disproportionate and brutal response. We are not limited to extreme violence or absolute passivity.

The preservation of politics

Without an analysis that distinguishes between disagreement and violence, an understanding of politics as difference *without* consensus can lead to the normalization of violent political resistance and contempt for peaceful agreement. Arendt and Balibar can help us with such an analysis. Both are concerned with protecting the conditions required for a political space or community. Both seek to articulate a politics disengaged from violence.

Balibar finds common cause with Foucault's and Rancière's attempts to "imagine a form of political life that is fragile, contingent, where the opposite of repression, domination, is not consensus but the continuity, or the periodic beginning, of political antagonism or conflict". But now we have "enemies on both sides" he adds, from which we must protect such a politics. On one side, politics is destroyed by extreme violence, the ubiquity of war and militarization, and on the other, "by consensus, policies and

ideologies"¹. Indeed, Balibar observes that much of the extreme violence we currently witness on a global scale results "from a blind political preference for 'consensus' and 'peace'"². This is surely the shared worry of all those who would promote a politics of dissensus.

Politics is found in the midst of these twin dangers, Balibar tells us – an "intrinsically fragile or precarious" politics, a "politics of politics", or a "politics of civility" that entails neither a suppression of conflicts or antagonisms in society nor a blind, passive peace. It aims, rather, "at creating, recreating, and conserving the set of conditions within which politics as a collective participation in public affairs is possible, or at least is not made absolutely impossible"³. Without this continuous conservation and recreation, politics dissolves again and again into a state of war. From this perspective current global counter-insurgency strategies are not political, but neither are violent strategies of resistance⁴.

Civility in politics concerns the very possibility of a community among humans, a community "of fate" that arises arbitrarily wherever one happens to live, wherever one inhabits a place in common with others. Balibar argues that such communities of fate necessitate establishing a space for encounter, for the expression *and* dialectical resolution of antagonisms among their various parts⁵. We can agree that it is necessary to protect a politics of conflict or dissensus from the dangers of extreme violence, whether this violence arises from hostile and intractable disagreement or coerced, "peaceful" agreement. But we might also say that we need to protect a consensual politics from the same dangers – a politics of agreement that recognizes what is common in human experience and purpose.

¹ M. Bojadzijeve and I. Saint-Saëns, "Borders, Citizenship, War, Class: A Discussion with Étienne Balibar and Sandro Mezzadra", *New Formations*, n. 58, 2006, p. 25.

² É. Balibar, *We, the People of Europe?*, *op. cit.*, p. 116.

³ *Ibid.*, p. 115.

⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁵ *Ibid.*, p. 119.

The operative distinction is not therefore between disagreement and agreement, but between two extreme forms of violence that prevent politics from being anything *but* policing. The politics that we find negotiating these extremes, the politics that needs protecting, is constituted by both agreement and disagreement, always precarious and provisional. There is no politics without this acknowledgment of both distinction and commonality. Every political grouping or community is, as Balibar puts it, an accidental community, "whose members are at once radically foreign to one another... and incapable of surviving without one another"¹. It is the latter point that we must emphasize in this time of ubiquitous war.

We find the same emphasis on preserving the conditions of politics in Arendt.

While for Rancière, politics is rare because it occurs only when those who assume their equality contest governing powers, for Arendt politics is rare because it requires the participation and speech of free individuals. These are not far apart – both assume that action requires us to assume that our action will count. The assumption of equality requires the freedom to make this assumption. The difference between their perspectives lies in the content of political life. Arendt's approach to politics is no less aware of the necessity of disagreement, a function of human plurality, but she insists that the political realm is more than "a battlefield of partial, conflicting interests". The content of political life, as Arendt describes it, is "the joy and the gratification that arise out of being in company with our peers, out of acting together and appearing in public, out of inserting ourselves into the world by word and deed, thus acquiring and sustaining our personal identity and beginning something entirely new"².

¹ É. Balibar, "What is Political Philosophy? Contextual Notes", trans. Catherine Porter and Philip E. Lewis, in Gabriel Rockhill and Philip Watts (eds.), *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, Durham, NC, Duke University Press, 2009, p. 104.

² H. Arendt, "Truth and Politics", *Between Past and Future*, New York, Penguin Books, 1993, p. 263.

Politics is defined by Arendt as action. To act requires an appearance in public; this does not mean an individual act in isolation from others – it is meaningful only to the extent that it occurs in a context of plurality. In a passage that would not endear her to the generation of thinkers that came after her, who value absolute difference and wince at any reference to “sameness”, Arendt writes in the opening pages of *The Human Condition*: “Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live”¹. The sameness here is not the elimination or assimilation of difference, but the acknowledgement that our common membership in a species, and the fact that we inhabit a shared world, requires collective engagement with other points of view as well as collective action. We are singular and plural at once. Without human plurality there would be no politics, for politics is contingent on a world, conceived by Arendt as a space that both gathers human beings into it and separates them from one another. This is not a universe that could exist without humans, but a space created by encounters between all political subjects, not only between a police order and those who contest it. “Wherever people come together”, Arendt writes, “the world thrusts itself between them, and it is in this inbetween space that all human affairs are conducted”².

In this space we are truly free and therefore truly at risk, since we can never predict the outcome of our actions. Politics is characterized by natality for Arendt; action is always the start of something new and unpredictable. When we look back over history from the vantage point of the present, “every sequence of events looks as though it could not have happened otherwise”. But this is an existential illusion, Arendt notes, because “nothing could ever happen if reality did not kill, by definition, all other potentialities

¹ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 8.

² H. Arendt, “Introduction into Politics”, *op. cit.*, p. 106.

originally inherent in any given situation”¹. We are uncomfortable with this freedom to such an extent that we hide in the factual truth of history, irritated by its contingency, denying it at every turn. This is particularly evident in discussions of the inevitability of violence, in the question that seems to arise whenever one advocates nonviolent principles or strategies: so what would *you* have done in the face of Hitler? As though there was no other possible course of history other than the one that was taken.

Human plurality and freedom are thus the conditions we must protect in order to preserve a space for politics in which all are invited to participate. In “Truth and Politics” Arendt gives us the ultimate rationale for this work of preservation in a brief reference to “the care for existence”. This is an allusion to the old Latin proverb “Let justice be done though the world may perish” which no one has used except as a rhetorical question, Arendt claims. “Should justice be done if the world's survival is at stake?” How absurd, she says, “doesn't the care for existence clearly precede everything else – every virtue and every principle? If the world is in jeopardy, don't these virtues and principles become mere fabrications?”². The care for existence, I would suggest, is the care for life itself, an individual life and the life of the world that sustains it and in which life appears and gives itself over to expression; it is the preservation of politics, at the cost, sometimes, of justice and of rage, pride or resentment. The violent destruction of life obviously destroys this common world, the ground of our collective action; it transports us beyond the realm of politics, from freedom and natality to necessity and death.

Peaceful agreement at the limit

Arendt's “care for existence” and Balibar's politics of “civility” can alter our understanding of agreement as enforced consensus or a

¹ H. Arendt, “Truth and Politics”, *op. cit.*, p. 243.

² *Ibid.*, p. 228.

“blind political preference” for peace suppressing the forces of dissent. To care for existence or to “civilize” political resistance is to draw a line between violence and politics based on the understanding that it is agreement that provides a way to survive disagreement. Words and action are meaningless, Arendt tells us, when violence is used against an enemy as a means to an end, when “sheer human togetherness” is lost and people are only for or against others¹.

Under these revised terms we might articulate the “peaceful agreement” to which Rancière alludes. We could consider as an example Arendt's analysis of Arab-Jewish relations in the prelude to and initial aftermath of the creation of the State of Israel in 1948. Four years earlier she argued that although seemingly further off than ever, the idea of Arab-Jewish cooperation was hardly idealistic or utopian “but a sober statement of the fact that without it the whole Jewish venture in Palestine is doomed. Jews and Arabs could be forced by circumstances to show the world that there are no differences between two people that cannot be bridged”². Indeed, she adds, the existence of the Jews in Palestine depends on achieving Jewish-Arab friendship³. She refers to the activity of councils that include Jews and Arabs, and in another context suggests such councils are the rudiments of a new concept of the state. “The councils say: We want to participate, we want to debate, we want to make our voices heard in public, and we want to have a possibility to determine the political course of our country”⁴. For human affairs to occur, we require the freedom to speak and to act. Politics demands a public voice; whether we choose to speak or not is our prerogative – but to be heard is a necessity. Arendt and Rancière are on the same page here. The problem, of course – the limit case scenario – occurs

¹ H. Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 180.

² H. Arendt, *The Jewish Writings*, ed. Jerome Kohn and Ron Feldman, New York: Schocken Books, 2007, p. 396.

³ *Ibid.*

⁴ H. Arendt, “Thoughts on Politics and Revolution”, in *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace & Company, 1972, p. 232.

when no one is listening. For Arendt this limit case was the Final Solution.

At what cost do we protect the conditions of politics – is there a limit to the work of preservation? Arendt's emphasis on action as the creation of the utterly new and unforeseen – the impossible even – provides an alternative to the perception that violence is inevitable. But it is her separation of power and violence that most alters the association between politics and violence, especially emancipatory violence, or what Critchley might call “nonviolent violence”. Power and violence are opposites for Arendt, “where the one rules absolutely, the other is absent”¹. Thus while power is held in the hands of the many – it requires numbers, and appears when individuals act in concert – violence is only instrumental, wielded by one against the many. Violence can destroy power but never acquire it; hence without the support of its subjects, a tyrannical regime falters.² This does not mean that violence is entirely outside the realm of politics, for power can use violence, but it does mean that violence most often destroys the conditions necessary for politics. This fact alone can explain why cycles of violence are difficult to stop; once begun, the erosion of a political space for public discussion and agreement means that fewer and fewer alternatives to violence are imagined and considered. Death becomes a way of life.³

Despite this claim, Arendt doesn't take an absolutist stand against violence. On an extremely pragmatic level, her work makes clear that violence is almost never an advisable course of action, but this still leaves open the question of its moral legitimacy and justifiability. Rage and the violence it may spawn are not necessarily irrational, and in fact quite typical responses to injustice. Arendt recognizes that “to resort to violence when confronted with outrageous events or conditions is enormously tempting because of

¹ *Ibid.*, p. 56.

² H. Arendt, *On Violence*, *op. cit.*, pp. 42-44.

³ This line is borrowed from David Grossman's title, *Death as a Way of Life: From Oslo to the Geneva Agreement*, trans. Haim Watzman, New York, Picador, 2004.

its inherent immediacy and swiftness"¹. Such swift action might even be the "only appropriate remedy" following acts of injustice – and she adds, somewhat surprisingly – the only way to balance the scales of justice².

Evidently, Arendt believed a Jewish army to fight the forces of Nazism was one such "appropriate remedy" against evil. "A people that no longer defends itself against its enemies", she wrote, "is not a people but a living corpse"³. With great conviction she argues that the certainty of Hitler's determination to exterminate the Jews is matched by the certainty that his downfall will *only* come about if those under threat confirm their existence "by defending themselves with their own hand"⁴. Ironically, she begins to echo the sentiments of Sartre and Fanon here, whom she takes to task rather severely in *On Violence* for their glorification of violence and the suggestion that the fury and violence of decolonization creates new men. Her own rage is palpable in these passages. "We do not want promises that our sufferings will be 'avenged', we want to fight, she asserts; we do not want mercy, but justice"⁵. This is the Arendt who had no moral qualms about sending convicted Nazi war criminal Adolf Eichmann to his death. "He who does not practice justice has no right to mercy", she explains, for "mercy without justice is one of the devil's most powerful accomplices – it calms outrage and sanctions the structures that the devil has created"⁶. That mercy calms outrage and waylays justice seems to fly in the face of any demand for peaceful and reasonable agreement. We are on Rancière's ground here, concerned with a consensus that quells rage.

It is always the limit cases of brutality that disturb us when we want to establish universal principles against extreme violence. We

¹ *Ibid.*, p. 63.

² *Ibid.*, p. 64

³ H. Arendt, *The Jewish Writings*, *op. cit.*, p. 262.

⁴ *Ibid.*, p. 263.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

could note the similarities between Arendt's sentiments and the calls for military intervention in Syria over the past year, or indeed, in every major violent conflict since the failure of the international community to respond to the 1994 genocide in Rwanda. Some might want to claim that it is always wrong to take a life, there is always another way to resist, but when it is a matter of one life against another – that is, when a situation arises in which self-defense or death are the only choices – our principled stance gives way to outrage against injustice and compassion for the defenseless, ourselves or others (or perhaps only an instinctive clinging to life). In the face of death, we will most probably choose life, even if it means another's death. There is no moral deliberation that can help us here – we act, we do not choose or decide in advance what to do in the face of imminent death.

Arendt stresses often enough the devastating effects of violence on politics, arguing, as Rancière does regarding terrorism, that violence is for the most part at cross-purposes with political life. But ultimately, faced with the grim reality of the Holocaust, she is unable to say violence is never justifiable. In one of the most intriguing passages of *On Violence*, we read: “Violence can be justifiable, but it never will be legitimate. Its justification loses in plausibility the farther its intended end recedes into the future. No one questions the use of violence in self-defense, because the danger is not only clear but also present, and the end justifying the means is immediate”¹. The distinction she makes between legitimate and justifiable helps us to manage the contradiction between the belief that harming or taking another human life is wrong – unlawful, illegitimate – and yet after the fact, paradoxically just or reasonable, provided there was no other means of escape or possibility of resistance.

It is not an absolute principle of nonviolence we need to establish if we agree that self-defense is a right. The challenge for us is to consider, in each case, at what point self-defense ceases to be self-defense and becomes something else: a pre-emptive attack, premeditated murder, a “disposition matrix”. The temporal aspect

¹ H. Arendt, *On Violence*, *op. cit.*, p. 151.

matters – we can't justify violence as self-defense if its proposed ends are found far in the future. But we could establish the care for existence as a universal principle, or a politics of civility that is essentially a politics of the right to have rights, a politics that establishes the conditions for all politics. Concretely this means we must do everything possible to preserve these conditions. Rather than repeat the well-worn question – when is violence justifiable? – we might ask instead: what can we find in our power to do at this very moment to protect the space of exchange and agreement? How do we keep open this space, guard its fragility from those who would destroy it, especially in the face of tyranny, of brutal repression fueled by fear of the just rage of the masses?

I am arguing that we could amend the terms of Rancière's tenth thesis on politics to read: The essence of politics resides *not* in the modes of *dissensual* subjectivation that reveal a society in its *difference* to itself, but in the modes of *consensual* subjectivation that reveal a society in what is *common* to itself. The intractable nature of many conflicts in the world today makes this “common to itself” extraordinarily difficult to find, but all the more necessary. The only hope of reversing the effects of extreme violence, and preventing further cycles of violence, rests in finding the fragile points of contact between individuals and groups, friends and enemies, victims and perpetrators, all suffering the aftermath of violence to varying degrees. Crossing the threshold to violence means “that politics may vanish entirely from the world”. Now, in this “era of protest”, the desperate yearning for what Arendt specified as the content of political life – inserting ourselves into the world by word and deed, beginning something entirely new – might give birth to new forms of agreement and civility.

The text in this section is extremely faint and illegible. It appears to be a long paragraph of text, possibly a chapter or section heading, but the characters are too light to transcribe accurately. The text is centered on the page and spans most of its width.

NÉCROPOLITIQUE ET STRATÉGIE MINORITAIRE

MÉLANCOLIES MAJEURES, SPECTROLOGIES MINEURES

GUILLAUME SIBERTIN-BLANC

Nécropouvoir et différence existentielle

Les lieux de ce que Étienne Balibar a nommé la « civilité », soit ces non-lieux où la forclusion des médiations symboliques expose au bouclage intraitable, indécidable, et en ce sens tragique, du Réel et de l'Imaginaire¹, sont ceux où s'accusent de façon particulièrement aiguë les effets paroxystiques du pouvoir de minorisation, et les impasses auxquelles ils confrontent les figures émancipatrice et transformatrice de la subjectivation politique. Le problème qui nous occupera ici touche au type d'abord dont peut être susceptible cette « autre scène » où la politique se confronte aux limites de transformation de son sujet, et à l'extrême aux processus de sa destruction. Ce qui est donc visé, c'est une entente des limites du politisable qui a ceci de doublement difficile, que ces limites ne se laissent essentiellement repérer que dans l'effondrement de la politique, et qu'elles confrontent la discursivité politique à ses propres limites.

Force est de constater que la réflexion contemporaine sur le sort fait aux minorités, genrées, raciales ou ethnicisées, linguistiques ou migrantes, se place pour une large part sous un paradigme *mélancolique*. Peut-être la mélancolie occupe-t-elle une place, sinon

¹ Voir l'usage fait de la topologie « moebusienne » dans la troisième des *Welleck Lectures*, É. Balibar *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010.

analogue, du moins d'une importance comparable que celles qu'ont pu prendre dans les décennies d'après-guerre les psychoses schizo-phréniques, les névroses hystériques du début du siècle, ou les monomanies au XIX^e siècle. C'est cette sorte d'attracteur théorique que constitue la mélancolie qu'il s'agira ici d'interroger, en tentant d'en mesurer les enjeux au regard du problème nodal des économies de la violence auxquelles sont exposées les minorités, et plus particulièrement du problème micropolitique posé par ce que Judith Butler a appelé les « pouvoirs du deuil » : le problème que soulève l'intégration dans le champ politique de la « différence existentielle », c'est-à-dire du partage anthropologique de la vie et de la mort.

C'est considérer tout d'abord le fait que la domination des vivants trouve à coup sûr l'un de ses opérateurs les plus puissants, les plus violents aussi, dans l'effraction, et à la limite dans la destruction des rapports que les vivants entretiennent avec les morts. À cette limite, ces rapports sont détruits quand l'entreprise de domination et d'asservissement mobilise, parmi ses instruments, des techniques de destruction des conditions de possibilité d'un deuil. Alors les vivants, privés des moyens de se lier disjonctivement à « leurs » morts – ce qui est le processus même du deuil, ou si l'on préfère, son espace « problématique » –, se trouvent coupés des moyens de s'identifier comme vivants, c'est-à-dire de déterminer ce qui donne sens et valeur à leur vie, ce qui en fait ou en ferait, et à quelles conditions, une vie vivable, digne d'être vécue, digne le cas échéant qu'on lutte pour en améliorer ou en transformer les conditions. Aussi ces techniques de domination sont-elles nécessairement doubles, s'exerçant simultanément sur les vivants, et sur les morts, dans la forme d'un double excès qui brouille leur partage même : en traitant les vivants comme s'ils étaient déjà morts, ou en tout cas déjà plus tout à fait vivants, et en traitant les morts comme s'ils ne l'étaient pas complètement, ou pas encore suffisamment. D'où la corrélation, et finalement la réversibilité, des deux situations prototypiques de ce que Achille Mbembe a appelé le « nécropouvoir » : d'un côté, celle que décrivent les historiens de la domination coloniale, rappelant la façon dont l'administration de la mort en masse dans les colonies s'exercent, non seulement

sur les vivants, mais sur les morts *par-delà leur mort* (profanation des sépultures, mutilation des cadavres et martyrisations post-mortem¹) ; de l'autre, celle relevée par une « phénoménologie de l'extrême violence » qui en voit l'un des seuils franchi lorsque les conditions de vie rendent la vie « *pire que la mort* », que ce soit dans l'administration de supplices, ou dans une situation de continuité de la violence telle qu'elle apparaît interminable comme « un destin ou une fin en soi », ou encore « lorsque les individus se trouvent radicalement *dépossédés de leur propre mort* », c'est-à-dire privés des instruments symboliques et imaginaires par lesquels ils se procurent collectivement « la fiction de la quasi-propriété de leur mort »². Sont-ce alors les morts qui sont traités comme s'ils ne l'étaient pas assez, pas encore assez, avec un acharnement qui empêche de leur octroyer ce « certificat de décès » par quoi Freud imageait le travail symbolique du deuil ? Sont-ce les vivants qui sont traités comme s'ils ne l'étaient déjà plus, leur vie ne valant pour rien ? En réalité ces deux faces s'enchaînent, renvoient l'une à l'autre, se préparent et s'entraînent l'une l'autre dans un seul et même *continuum* moebusien, dont l'effet est de rompre la complémentarité de la vie et de la mort en tant que *disjonction inclusive*. Ce qui est détruit, ce sont les conditions biopsychiques et socio-culturelles, tant matérielles que symboliques – qu'y a-t-il de plus symbolique, mais aussi de plus matériel qu'un rituel funéraire ? –, qui permettent de penser, d'éprouver et pour ainsi dire d'*exister* la différence de la vie et de la mort comme la distance par quoi elles peuvent être rapportées l'une à l'autre. Tandis que les morts ne peuvent plus être traités comme tels collectivement et psychiquement, c'est-à-dire comme ces êtres qui endeuillent des vivants, les vivants, eux, peuvent être traités comme déjà-morts, comme ceux dont la vie ne compte pour rien de différent de ce qui est déjà mort. Mais ils peuvent d'autant plus être traités ainsi, sans possibilité de résistance, qu'ils sont précisément privés des

¹ Voir par exemple les descriptions d'Olivier Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Paris, Fayard, 2005, pp. 152-161.

² É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, pp. 391-392.

moyens de faire le deuil de leurs morts, et par là de se livrer à cette tâche permanente de se rapporter à eux-mêmes, par ce travail de disjonction inclusive, comme vivants mortels, donc comme *vivants-pas-encore-morts*, et en tant que tels exposés à son risque, l'universel accident qui survient à la vie sans pourtant se confondre avec elle.

Si l'espace qu'investit ainsi la nécropolitique coloniale n'est rien d'autre que celui du deuil, on pourrait cependant considérer que, quelle que soit la brutalité avec laquelle il déploie ses technologies d'asservissement et de déshumanisation, ce nécropouvoir exploite des apories que recèle déjà en lui-même le travail du deuil. Autrement dit, jamais une forme de pouvoir ne pourrait investir ainsi l'espace du deuil et en impossibiliser le jeu, si le travail du deuil ne recevait déjà en lui-même des impossibilités qui lui sont internes, et qui déjà l'exposent pour ainsi dire du dedans à son instrumentalisation, sa manipulation ou sa destruction dans un champ d'extériorité historico-politique. Cette observation suffirait à reconnaître toute leur importance à deux séries de propositions : celles avancées de Jacques Derrida sur les impossibilités constitutives de la possibilité même du deuil, c'est-à-dire sur les apories telles que ses manières d'en faire le « travail » sont aussi les manières de s'y soustraire ou de le dénier, ou qu'à l'inverse l'échec du deuil peut être une modalités paradoxale de son impossible « réussite » ; et celles développées par Judith Butler, en particulier dans ses réflexions sur *Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2011*, et dans les prolongements que ces analyses apportent à la thèse post-freudienne élaborée depuis *Trouble dans le genre* d'une structure constitutivement mélancolique de la subjectivité et des identifications de genre¹. Plus significative encore sera la mise en dialogue de ces deux problématisations du deuil dans son rapport à la politique². Rapport complexe d'abord,

¹ Voir les formulations, à mon sens les plus abouties, auxquelles parvient J. Butler à ce sujet dans *La Vie psychique du pouvoir* (1997), tr. fr., Paris, Leo Scheer, 2002.

² Je suis ici particulièrement redevable à la confrontation entreprise par Livio Boni dans son article « Guerre, deuil hyperbolique, nécro-logie : Derrida avec Butler ? », M. David-Ménard, *Sexualités, genres et*

parce que le travail du deuil peut être investi par la politique de multiples façons, positive (par son instrumentalisation), négative (par son impossibilisation), ou encore ambivalente (par son déni ou sa forclusion). Rapport complexe encore, quand le deuil ou son échec tracent eux-mêmes des seuils « impolitiques » d'effondrement de toute politique possible : nous y retrouvons l'une de ces lignes de crête où la politique a affaire à des ressorts qu'elle peut manipuler dans la stricte mesure où ils peuvent devenir dans telle ou telle conjoncture proprement incontrôlables, et où elle ne peut en viser la pleine maîtrise qu'en méconnaissant les processus qui peuvent les rendre tendanciellement intraitables.

Toutefois, aussi décisives ces propositions soient-elles, je voudrais en un second temps suggérer qu'elles appellent des développements qui s'écartent de leurs conséquences propres, au prix d'une prise de distance par rapport à leur démarche respective, qu'il s'agisse d'analyser les « pouvoirs du deuil » dans le cadre d'une réflexion sur la reconnaissance, sur les ressorts normatifs qui la conditionnent et la bornent à la fois, et sur les luttes dont ces normes peuvent faire l'objet, ou qu'il s'agisse de déconstruire les impensés normatifs qui sous-tendent la notion économique du *Trauerarbeit*, ou la distinction élaborée par Nicolas Abraham et Maria Torok entre « introjection » et « incorporation ». Pour dire schématiquement le sens général de ce déplacement, on peut le formuler par provision de la façon suivante :

a/ Par-delà les différences de style philosophique et de visée théorique, les analyses de Butler comme celles de Derrida permettent de mettre en lumière les ressorts qui exposent le travail du deuil à son investissement politique, ressorts qui, suivant une leçon freudienne, relèvent fondamentalement de la constitution *narcissique* du sujet, mais précisément en tant qu'une telle construction n'a justement rien de « fondamental ». Ce que nous apprend le deuil serait au contraire que ce narcissisme est toujours second, et renvoie à un rapport d'altérité qui le déstabilise autant qu'il le conditionne. Soit l'idée que toute structuration égologique du sujet est hétérologique, et

mélancolie. S'entretenir avec Judith Butler, Paris, Campagne Première, 2009.

que l'hypothèse freudienne d'un « narcissisme originaire » n'est recevable qu'à considérer en celui-ci le revers d'une blessure narcissique non moins originaire, voire à identifier (à partir des analyses du *Moi et le Ça* sur l'identification mélancolique) la formation du moi comme telle à un processus d'élaboration et d'assomption d'une perte reconduisant la subjectivation à l'antécédence d'une mélancolie paradoxalement première (Butler), ou à un « travail du deuil » qui a toujours déjà commencé et qui conditionne la possibilité même d'un investissement libidinal d'objet comme du moi (Derrida).

b/ Mais la question persiste de savoir dans quelle mesure les réflexions derridiennes et butleriennes sur le deuil et la mélancolie, par la manière même dont elles approfondissent cette hétérologie de la subjectivation travaillant à rebours de l'hypothèse freudienne d'un narcissisme originaire, sortent d'une conception narcissiste du sujet. Peut-être n'est-ce d'ailleurs pas leur but, et leur objectif est-il suffisant d'en démonter de l'intérieur les apories irréductibles : de montrer par exemple qu'il n'y a pas de deuil « normal », bien qu'il ne soit jamais sans norme ; ou que la structuration mélancolique du moi et des investissements narcissiques, aussi problématique soit-elle, ne peut être déniée sans potentialiser des formes de violence, tant intra-subjectives que collectives, extrêmes (j'y reviendrai).

c/ Cela peut néanmoins laisser ouvertes plusieurs lignes de questionnement, que je me permettrai de formuler de façon éparse, bien qu'elles soient profondément articulées les unes aux autres. Premièrement, cette approche approfondissant les apories internes du travail du deuil pour mieux penser leurs effets externes dans un champ historico-politique, laisse indéterminée la question de l'universalité, et de ce travail du deuil, et de ces apories. Pour le dire autrement, ces analyses prennent fond dans une décontextualisation du travail du deuil dont elles parlent, laissant planer le postulat de son unicité à travers les temps, les lieux, les univers sémiotiques et cosmologiques de référence. Deuxièmement, cette indétermination ne serait pas suffisamment rectifiée par un simple complément relativiste, par une petite injection de culturalisme que l'on chargerait d'apporter aux approches métapsychologiques et spéculatives de nos deux auteurs le

contrepoint d'une sociologie historique ou d'une ethnologie des pratiques de deuil. Cette indétermination laisse pendant un problème pourtant accusé par les analyses récentes des mécanismes de la domination coloniale et postcoloniale, un problème directement politique, rendu singulièrement sensible par leurs formes nécropolitiques. Lorsqu'on bouleverse les rapports que les vivants entretiennent à leurs morts pour assujettir d'autant plus puissamment les vivants, lorsque l'on détruit ainsi les capacités du deuil, le problème reste de savoir si l'on se contente (si l'on ose dire) d'exploiter les apories internes du deuil telles que nous permettent de les penser nos catégories intellectuelles, philosophiques, psychologiques ou métaphysiques, ou bien si l'on détruit plus profondément ce qu'on pourrait appeler des *régimes de deuil* qui sont justement irréductibles au « nôtre » (si tant est que ce dernier déjà s'y réduise lui-même), qui ne sont pas construits autour des mêmes apories. Ce serait au moins laisser ouverte la tâche qui s'imposerait si l'on partait de cette idée d'une pluralité des régimes du deuil, à savoir : une analyse comparative (éventuellement transformationnelle) qui, partant de régimes du deuil fort étrangers au « nôtre », seraient capables de nous instruire différenciellement sur les présupposés – présupposés indissociablement intellectuels et psychiques de nos structures subjectives, relevant à la fois de nos catégorisations ontologiques, anthropologiques, théologiques, juridiques et morales –, sur fonds desquels se décide notre régime du deuil et ses apories propres. Mais si le problème est de part en part politique, c'est qu'il ne s'agit certes pas de constater que le deuil ne constitue pas le même « travail », dans la familiarité de notre *ici* et l'exotisme des *là-bas*, mais plutôt de demander si ce travail du deuil tel que nous avons appris à le penser ici n'est pas encore une des opérations que l'on a pu imposer à d'autres peuples ou collectifs, et si ces apories internes au travail du deuil qu'analysent si puissamment des penseurs comme Derrida ou Butler, ne sont pas aussi bien l'état dans lequel on laisse ces peuples ou collectifs lorsqu'on a détruit les leurs, de régime du deuil. C'est appeler en retour une réflexion sur ce que d'une manière ou d'une autre nous avons du « toujours-déjà »

perdre, pour en être là, justement, à être pris dans ces apories, et à ne pouvoir vivre l'expérience du deuil que dans ces apories.

Mentionnons, pour illustrer notre questionnement, une problématique générale, à laquelle d'ailleurs une certaine lecture de Derrida lui-même pourrait rendre sensible, et que l'on peut décliner sous deux aspects. Les réflexions derridiennes suscitées par les catégories métapsychologiques d'introjection et d'incorporation, et les méditations « hantologiques » qu'elles étaient, ont au moins cet effet heuristique d'attirer l'attention sur l'idée qu'il n'y a pas de travail du deuil, pas d'élaboration du rapport toujours instable entre la vie et la mort, sans un investissement déterminé, non moins instable et complexe, d'une autre coupure anthropologique : entre le corps et l'âme, ou entre le corps et l'esprit¹. Coupure ou partage supposé, par exemple, dans le cadre d'une topique elle-même bien déterminé jouant du partage axial de l'intérieur et de l'extérieur, essentiel dans le concept métapsychologique d'incorporation forgé par l'école hongroise de psychanalyse, non moins que dans la reconstruction derridienne de la topique de la « crypte » où se scelle l'« échec » ambigu de l'introjection symbolisante (*Fors*). Coupure entre le corps et l'esprit qui suppose plus fondamentalement une certaine construction sémiotique de ces deux instances, de leurs fonctions respectives, des valeurs marquantes ou distinctives que l'on prête à l'une ou à l'autre, des rapports mutuels qu'on leur attribue, de la manière dont on les attache différenciellement à la subjectivité ou à l'objectivité, à l'intentionnalité ou à la physicalité, à l'institué et au donné, au culturel et au naturel etc., construction sémiotique dont il n'y a aucune raison de croire qu'elle est partout là-même. En fait dont les anthropologues nous font *savoir* (je pense bien sûr ici aux travaux d'anthropologues comme Eduardo Viveiros de Vastro ou Philippe Descola, mais plus encore aux anthropologues des Blancs que sont les « indigènes » eux-mêmes, et dont l'acuité trouve une de ses mesures aujourd'hui

¹ Voir par exemple les pages de *Spectres de Marx* sur le démontage marxien de *L'Unique et sa propriété* de Stimer, où Derrida met en lumière un jeu complexe de spiritualisation et de corporéification présidant à la production de sortes de fantômes spéculatifs.

chez Davi Kopenawa) qu'elle peut faire place à des constructions sémiotiques radicalement différentes qui à coup sûr changent les modalités du travail du deuil (si cette notion même garde une pertinence), non moins que le sens de « l'incorporation », et non moins que la manière de penser et de vivre les destins du corps et de l'esprit des morts. *Tout le monde n'est pas né Hamlet.*

D'où un second aspect de la même problématique générale, qui ne peut laisser indifférentes les analyses sur la domination coloniale et postcoloniale évoquées précédemment, sous réserve d'une étude chaque fois circonstanciée par les collectifs et les conjonctures concernées. Si les régimes de deuil entrecroisent toujours la disjonction vie-mort et la disjonction corps-esprit, cette double coupure anthropologique s'articule à d'autres encore, par exemple à la coupure entre humanité et animalité. Lorsqu'on explique comment la domination coloniale construit son espace hors-droit, situation d'état d'exception normalisé et pérennisé où peuvent se débrider des formes d'extermination de masse préparées par une animalisation généralisée des colonisés, et comment cette animalisation passe par une réification déterminée du corps du colonisé, on ne peut arrêter l'analyse en si bon chemin¹. Il conviendrait de demander comment on conçoit le corps, pour qu'il puisse être privilégié comme opérateur d'animalisation de personnes humaines. Il faudrait encore demander comment on sémiotise l'animalité elle-même, comment on code la coupure entre humanité et animalité, pour faire de l'animalisation de certains humains le moyen de leur déshumanisation, et faire de cette déshumanisation le moyen de les traiter comme déjà morts ou quasi-morts, et donc exterminables à merci sans que cela ne fasse plus aucune différence.

De telles questions appellent une reconstruction d'une théorie du deuil capable de tenir l'articulation, toujours périlleuse, non seulement entre politique et métapsychologie, mais entre une *politique du deuil*, qui engage toujours des traitements déterminés des différences anthropologiques vie-mort, corps-esprit, humain-animal, nature-culture etc. — mais gageons que d'autres s'y trouvent engagées, comme

¹ A. Mbembe, *De la postcolonie*, Paris, Karthala, 2000.

la différence des sexes, soit le problème d'une *sexuation du partage vie-mort (la mort a-t-elle un sexe ?)*, – et plus ou autre chose qu'une métapsychologie : une *sémiotique*, voire une « *cosmo-sémiotique* » (Viveiros de Castro), agençant des figures de la subjectivité les plus étrangères à nos habitudes de pensée, et de vivre, et de vivre et penser la mort d'autrui. Mais précisément une telle tâche, il n'est possible de s'en acquitter ni en s'arrimant à une anthropologie philosophique ou même philosophico-psychanalytique, comme celle avancée par Butler au titre d'une anthropologie de la vulnérabilité corporelle, ni en s'en tenant à une déconstruction interne aux catégorisations conceptuelles et aux articulations sémantiques de nos traditions de pensée. Pour rompre avec une représentation narcissiste du sujet, ces deux démarches restent étrangement autocentrées, fût-ce pour montrer de façon toujours plus vertigineuse à quel point cette autocentration tramée de possibles impossibles est intenable. Elle pourrait s'instruire au contraire à une anthropologie mineure ou perspectiviste, capable de minoriser effectivement nos modes de pensée et de vivre à partir de points d'altérité effectifs ; mais elle devrait alors procéder par symétrisation de cette altérité plutôt que par déconstruction.

Pouvoirs du deuil, savoirs mineurs

Il ne saurait être question de redéplier pour elle-même la contribution de Judith Butler au problème des identifications mélancoliques, qu'elle a si profondément renouvelé à travers sa réinterprétation post-freudienne de l'idée d'une mélancolie constitutive de la sexuation. Il s'agira plutôt d'en saisir certaines implications politiques au point où sont venues se nouer deux *conjonctures*, qui certainement étaient déjà sourdement intriquées depuis plusieurs décennies : l'une touchant à l'essor des luttes des minorités, singulièrement des minorités sexuelles, mais plus généralement tous les groupes dont la marginalisation s'appuie sur une exposition particulièrement vive des corps à la violence, dont le revers est la stigmatisation épingleant des

corps comme « déviants » (toute minorité est touchée à quelque degré par cette « incorporation » de sa non-conformité à l'étalon majoritaire); l'autre touchant aux mutations du *nomos* de la terre, aux déplacements des rapports de puissance à l'échelle mondiale et à l'affaiblissement de l'hégémonie nord-américaine, brutalement mis à l'ordre du jour par les attentats de septembre 2001, et dont l'effet d'éclairage symbolique tient peut-être moins à l'événement lui-même, si stupéfiant fut-il, qu'à la manière dont y ont réagi une partie de l'opinion publique américaine et l'administration Bush qui trouva en celle-ci le soutien de sa politique belliciste. C'est en effet au point de rencontre de ces deux lignes, l'une touchant aux dispositifs de minorisation comme discrimination intérieure ou d'« exclusion incluse », l'autre touchant aux formes paroxystiques de l'impérialisme états-unien recodé dans ce mixte inédit du « *war on terror* » et de la « guerre juste », c'est-à-dire de promesse de riposte par le terrorisme d'État justifié dans le langage théologico-militaire de la croisade, que se laisse entendre chez Butler la thèse d'un *devenir-minoritaire du peuple américain*. Entendons pas là un processus indissociablement subjectif et géopolitique, inscrit dans une conjoncture collective qui rend les minorités porteuses d'un savoir où la nation américaine dans son ensemble « devrait » enfin accepter de s'instruire (ce qui soit dit en passant n'est pas sans suggérer la réactivation de cet aspect qui avait tant retenu l'attention de Deleuze dans la tradition révolutionnaire américaine, de la nation creuset de toutes les minorités). Pour le dire sommairement : un savoir de « dénarccissisation » et de « déparanoïsation » de la subjectivité collective, soutenant le défi auquel se trouvent désormais confrontés les États-Unis : avoir à faire face à leur décentrement (relatif peut-être, mais sa tendance déjà suffit) de la scène historico-mondiale, et à faire le deuil de leur croyance (qu'elle ait été objectivement fondée ou non ne change rien au problème) en leur souveraineté absolue, et du langage qui en avait soutenu idéologiquement les expressions néo-impérialistes : celui de la mission civilisatrice universelle, celui du rempart du monde libre face au bloc communiste, ou contre l'axe islamiste du mal, celui de

l'impunité revendiquée par la puissance garante des intérêts démocratiques mondiaux etc.¹

Ce savoir minoritaire, c'est celui que Butler énonce sur plusieurs plans articulés entre eux. Sur un plan social et politique, il touche aux normes de la reconnaissance et à leur revers, les frontières d'exclusion ou de ségrégation que ces normes déterminent négativement comme ce qui est exclu de la reconnaissance. Sur un plan anthropologico-philosophique, il touche à la question de la nature constitutivement relationnelle de la subjectivité et de l'expérience subjective, que Butler formule dans le langage d'une condition commune, celle d'une vulnérabilité originaire qui inscrit la possibilité même d'être sujet dans un champ de dépendance à l'autre, cette dépendance étant elle-même irréductiblement ambivalente, signifiant à la fois l'exposition à la reconnaissance de l'autre, l'exposition à la violence possible de l'autre, l'exposition à la perte de l'autre. Enfin sur un plan métapsychologique qui est en même temps méta-politique, ce « savoir » touche à la perte de l'autre et à l'épreuve du deuil, en tant que s'y intriquent toujours une expérience qui touche au cœur de l'être du sujet et l'expérience d'un champ collectif de reconnaissance ou de refus de reconnaissance de cette perte (le deuil est d'une manière ou d'une autre toujours un phénomène collectif, même si c'est sous la forme de sa dénégaration ou de son « invisibilisation »). Soutenir que l'ensemble de ces éléments forment un « savoir minoritaire », ne revient pas à dire qu'ils ne concernent que les minorités. Il s'agit d'abord d'insister sur le fait que l'articulation qu'en propose Butler, et les enseignements qu'elle en tire pour la conjoncture nationale et internationale à laquelle se confrontent les États-Unis depuis le début des années 2000, prennent un sens particulièrement aigu si on les rapporte à un savoir incarnant un *point de vue de minorité* au sein des problèmes sociopolitiques, anthropologiques, et métapsychologiques qui touchent au contraire tendanciellement *tout le monde*, et si l'on considère de surcroît la manière singulière dont ce point de vue de minorité articule ces différents problèmes *entre eux*. Reprenons

¹ J. Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre* (2004), tr. fr. Paris, Éditions Amsterdam, 2005, pp. 67-68.

quelques moments de son argumentation pour mettre en évidence ce point :

a/ D'abord, « malgré tout ce qui nous différencie, tant sur le plan géographique qu'historique, il me semble qu'il est possible de faire appel à un "nous", car nous savons tous plus ou moins ce que cela fait de perdre quelqu'un. La perte a fait de nous tous un "nous" ténu »¹. Un tel énoncé semble procéder à une sorte de mise en commun des pertes, mais mise en commun paradoxale, puisqu'elle ne fonde la communauté d'un nous que par l'expérience qui déstabilise ce nous en l'effractant d'une perte qui en rend incertain l'identité même. Aussi la remarque aussitôt ajoutée par Butler, soulignant que cette expérience de la perte est profondément inégale dans sa répartition sociale, politique et même géopolitique, loin d'être un simple appendice à une expérience universellement partagée, est au contraire ce qui ouvre sur celle-ci un point de vue singulier :

Au cours des dernières décennies, nous avons tous perdu et pleuré quelqu'un, qu'il ait été emporté par le sida, par une autre maladie ou par l'un des nombreux conflits qui ont fait rage à travers le monde. Par ailleurs, les femmes et les minorités, notamment les minorités sexuelles, sont aussi, en tant que communautés, sujettes à la violence, exposée à son éventualité, sinon à sa mise en œuvre. Autrement dit, nul n'échappe au fait d'être, pour une large part, politiquement constitué par la vulnérabilité sociale de son corps – comme lieu de désir et de vulnérabilité physique, comme lieu à la fois d'affirmation et d'exposition publiques. Perte et vulnérabilité viennent de ce que nous sommes des corps socialement constitués, attachés aux autres, menacés de perdre ces attachements, exposés aux autres, menacés de violence du fait de cette exposition.²

Encore une fois, s'énonce bien ici quelque chose de communément partagé, de l'ordre d'une « condition ». Seulement le fait qu'elle soit *commune* est mis singulièrement en lumière par celles et ceux,

¹ *Ibid.*, p. 46.

² *Ibid.*

ou du point de vue de celles et ceux dont la vulnérabilité est particulièrement intense, et dont l'exposition à la violence n'est pas une expérience simplement possible mais apparaît au contraire comme la trame continue, ou du moins particulièrement serrée de l'existence.

b/ De là, en second lieu, une appréhension particulièrement vive du savoir porté par l'expérience du deuil et de la perte au regard de la subjectivité. Ici encore, il ne s'agit pas de soutenir que les minorités font davantage l'expérience du deuil que des groupes qui ne sont pas catégorisés comme tels (bien que ce puisse très certainement être le cas), mais de tenir qu'une position subjective caractérisée par une marginalisation dans le système de la reconnaissance sociale et politique, rend particulièrement sensible une dimension de ce qui s'enseigne du sujet dans l'expérience du deuil. Ce n'est pas que les minorités sont plus exposées au deuil que la majorité, c'est plutôt que l'expérience du deuil expose les minorités comme la majorité à un devenir-mineur, un processus de déstabilisation des positions subjectives et identitaires, où vacille la complétude imaginaire dont le moi bien campé dans le système de la reconnaissance sociale entretient quotidiennement son sentiment d'auto-consistance (moi c'est moi, je sais ce que je dis et ce que je fais puisque c'est moi qui le dit et le fait, et que j'en suis le responsable et le maître comme je suis maître de moi-même). Mais voici que dans l'expérience du deuil, « quelque chose s'empare de nous. Quel sens cela a-t-il ? Pourquoi ne parvenons-nous pas, dans ces moments-là, à nous maîtriser ? A quoi sommes-nous liés ? Et par quoi sommes-nous saisis ? Freud nous rappelle que, lorsque nous perdons quelqu'un, nous ne savons pas toujours ce qui, en cette personne, a été perdu. Voilà pourquoi l'expérience de la perte nous met en face d'une énigme : quelque chose se dérobe dans la perte, quelque chose se perd dans les replis de la perte. Si, pour faire son deuil, il faut savoir ce que l'on a perdu (et par mélancolie on entendrait d'abord, dans une certaine mesure, le fait de ne pas savoir), alors l'énigme face à laquelle nous met la mort, le savoir qui nous manque quand nous ne parvenons plus à sonder ce que nous avons perdu, rend le deuil interminable »¹. Ce vacillement du savoir

¹ *Ibid.*, pp. 47-48.

affecte inévitablement le savoir de soi, effraction de la conscience et de la certitude de soi, témoignant de la relationnalité constitutive du sujet : « mon attachement à "toi" fait partie intégrante du "je" que je suis. Dans ces conditions, si je te perds, je ne me contente pas de faire le deuil de cette perte ; je deviens en même temps impénétrable à moi-même. Qui "suis"-je sans toi ? Lorsque nous perdons certains des liens qui nous constituent, nous ne savons plus qui nous sommes ni quoi faire. Au premier abord, je crois t'avoir perdu-e "toi", avant de découvrir que "je" manque également à l'appel »¹. Ce savoir est un savoir minoritaire, un savoir porté d'un point de vue minoritaire sur une expérience qui ne concerne pas seulement les minorités, qui est plutôt celui d'un devenir-minoritaire affectant aussi bien les minorités que la majorité : savoir intrinsèquement problématique, qui instabilise les certitudes du savoir et les identités reconnues, qui désature les coordonnées de l'expérience centrées sur ces identités et met en lumière les liens d'assujettissement dont nous sommes intérioriquement tissés.

c/ Il s'ensuit une troisième remarque touchant encore à ce qui s'énonce ici d'un point de vue de minorité, et qui concerne les coupures à la fois institutionnelles et subjectives du privé et du public, de l'intime et du collectif, de l'individuel et de la communauté. En 1975, dans *Kafka Pour une littérature mineure*, Deleuze et Guattari avançaient qu'un point de vue minoritaire se signalait précisément par l'impossibilité d'intérioriser ces partages, sinon dans des conditions particulièrement difficiles et contradictoires. Précisément parce qu'il est dans un état instable, marginal ou précaire par rapport aux conditions de vie et aux droits des sujets « majeurs », tout ce qui relève aux yeux de ces derniers de « l'affaire individuelle (familiale, conjugale, etc.) [rejoignant] d'autres affaires non moins individuelles, le milieu social servant d'environnement et d'arrière-fond », prend au contraire pour le minoritaire une portée *immédiatement* collective, sociale et politique ; – ce qui pour les uns, écrit Kafka dans son journal, « se joue en bas et constitue une cave non indispensable de l'édifice, se passe ici en pleine lumière ; ce qui là-bas

¹ *Ibid.*, p. 48.

provoque un attroupement passager, n'entraîne rien de moins ici qu'un arrêt de vie ou de mort »¹. Ce contraste était déjà au centre de la lecture que Deleuze faisait l'année précédente de *L'Après-mai des Faunes* de Guy Hocquenghem, et de la façon dont le FHAR avait renouvelé les problèmes des luttes homosexuelles. En substance, arguait alors Deleuze, la construction d'une « minorité homosexuelle », aménagée-discriminée comme « état marginal », fait de sa position même un analyseur du champ social dans toute son extension. « La position marginale de l'homosexuel rend possible et nécessaire qu'il ait quelque chose à dire sur *ce qui n'est pas* l'homosexualité »², et ce tout d'abord parce que cette marginalisation fait vaciller la clôture, que s'efforce de réaliser partout ailleurs, avec des résistances psychiques diverses, les machines binaires de subjectivation hétérosexuelle, d'un sujet d'énonciation privé à même de rapporter systématiquement les questions touchant sa sexualité aux seules coordonnées de son existence individuelle³. À l'intérieur des régimes d'énoncés sur la sexualité, l'homosexualité devient un vecteur critique pour autant qu'elle constitue moins un *objet* de discours qu'un *point de vue* sur les discours de la sexualité et sur les rapports sociaux assujettis aux « savoirs du sexe », décloisonnant le registre privatisé des problèmes noués autour d'elle, et créant de nouveaux « énoncés qui portent sur le champ social en général et la

¹ Cité in G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, pp. 30-33.

² G. Deleuze, Préface à Guy Hocquenghem, *L'Après-mai des Faunes* (1974), rééd. in *L'île déserte et aux textes*, Paris, Minuit, 2002, pp. 397, 399.

³ Cette analyse met en œuvre le concept de « paralogisme du rabatement », que *L'Anti-Œdipe* (Paris, Minuit, 1972, pp. 313-317 et s.) avait forgé pour analyser la double fonction de l'Œdipe, de privatisation des investissements socio-historiques de l'inconscient vacuolisés dans une fantasmatique familialisée, et de renforcement du narcissisme par la triangulation et la mise en impasse des possibilités énonciatives entre fusion maternelle et loi symbolique du Nom du père. Voir G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe*, Paris, PUF, 2010, pp. 96-103.

présence de la sexualité dans ce champ tout entier ». « En échappant au modèle hétérosexuel, à la localisation de ce modèle dans un type de rapports comme à sa diffusion dans tous les lieux de la société, l'homosexualité est capable de [...] servir de révélateur ou de détecteur pour l'ensemble des rapports de force auxquels la société soumet la sexualité »¹ : les savoirs faisant fonctionner « le sexe » comme opérateur d'assujettissement, comme moyen d'identification, de contrôle ou de véridiction des singularités subjectives, comme mode de problématisation des rapports entre homme et femme, enfant et adulte, sain d'esprit et fou, honnête citoyen et délinquant..., en somme comme opérateur de binarisation des positions subjectives en même temps que de codification des institutions et de leurs fonctions proclamées, non seulement la famille, mais les institutions cliniques, pédagogiques, judiciaires, et non moins les secteurs institutionnels où l'on ne localise justement pas « majoritairement » les problèmes d'assujettissement au/par le sexe, que ce soit les institutions économiques, bancaires, politiques, militaires...

Qu'en est-il donc de l'expérience du deuil ? « Beaucoup de gens pensent que la douleur du deuil relève uniquement de la sphère privée, qu'elle nous renvoie à une situation d'isolement et a par conséquent un effet dépolitisant. Je pense au contraire qu'elle induit en nous le sens d'une communauté politique d'un genre complexe, et qu'elle le fait avant tout en mettant en évidence les attaches relationnelles qui déterminent la façon dont nous pouvons penser notre dépendance fondamentale et notre responsabilité éthique »². Ce sens d'une communauté politique est complexe d'abord parce qu'il est intrinsèquement *critique*. Il ne se réduit pas au sens doloriste d'une communauté de souffrance et de compassion ; ce qui apparaît précisément sous une lumière singulièrement crue dans les expériences de deuil, et empêche de les considérer comme des expériences seulement privées, est plutôt que la perte même, comme fait et comme expérience subie par les survivants, est toujours prise dans des jeux inégaux de reconnaissance et de déni. Ainsi de la chape de silence

¹ G. Deleuze, « Préface », *op. cit.*, p. 398.

² J. Butler, *Vie précaire*, *op. cit.*, pp. 48-49.

qui recouvrit les morts du sida dans les communautés homosexuelles dans les années 1980. Mais ces jeux inégaux de reconnaissance et de déni ne concernent pas seulement les morts, ils produisent réflexivement un effet critique sur les jeux normatifs dans lesquels sont prise telles ou telles communautés. Comme dit Butler, une vie que l'on ne considère pas comme digne d'être pleurée, dont le deuil est dénié, est une vie qui est à peine jugée digne d'avoir été vécue, c'est-à-dire à peine considérée comme une vie. Les pratiques inégales du deuil éclairent réflexivement l'inégale reconnaissance de la perte, l'inégalité des morts, c'est-à-dire les pratiques normatives qui incluent et excluent certaines vies du champ de la vie admissible. Enfin l'expérience inégale de la perte et du deuil induit un sens critique singulier de la communauté politique, non seulement du point de vue des mécanismes différentiels, inégaux et hiérarchiques, des normes de la reconnaissance au sein d'un espace public, mais du point de vue des luttes mêmes menées pour le caractère litigieusement commun de cet espace public lui-même. Sens de la communauté politique en réalité hautement dilemmatique : « La plupart du temps, quand nous entendons parler de "droits", nous estimons que ceux-ci sont l'apanage des individus. Lorsque nous demandons à être protégés contre la discrimination, nous le faisons au nom d'un groupe ou d'une classe. Et dans ce langage et ce contexte-là, nous avons à nous présenter comme des êtres finis – distincts, reconnaissables, circonscrits, des sujets de droit, une communauté définie par des traits communs. Il est clair que nous devons pouvoir manier ce langage pour obtenir des droits et des protections juridiques »¹. On pourrait même dire que cette revendication d'autonomie est d'autant plus impérieuse justement pour les luttes de minorités, c'est-à-dire des groupes auxquels est précisément déniée l'autonomie (à commencer par l'autonomie quant à l'usage de son propre corps). « Mais peut-être faisons-nous erreur lorsque nous tenons ces définitions juridiques pour des descriptions exactes de ce que nous sommes. Bien que ce langage puisse bel et bien assoir notre légitimité à l'intérieur d'un cadre légal solidement campé dans des versions libérales de l'ontologie humaine,

¹ *Ibid.*, p. 51.

il ne rend justice ni à la passion, ni à la douleur, ni à la colère qui nous déchirent, nous attachent aux autres, nous transportent, nous défont, nous impliquent dans des vies qui ne sont pas les nôtres, et ce de manière irréversible sinon fatale »¹. Et Butler de préciser encore un peu plus loin :

Il est essentiel pour de très nombreux mouvements politiques de revendiquer l'intégrité corporelle et la libre disposition de soi. Il est important d'affirmer que nos corps sont en un certain sens *nôtres* et de réclamer que soit reconnue leur pleine autonomie. Cela vaut aussi bien pour le droit à la liberté sexuelle que revendiquent les lesbiennes et les gays, que pour le droit de disposer librement de soi qu'exigent les transsexuels et les transgenres, ou encore pour le droit des intersexués à n'être contraint à aucune intervention médicale ou psychiatrique. Cela vaut aussi bien pour celles et ceux qui revendiquent de n'être plus soumis à des agressions racistes, physiques ou verbales, pour les féministes qui revendiquent la liberté en matière de procréation, de même que pour celles et ceux dont les corps peinent sous la contrainte, économique et politique, induite par la colonisation ou l'occupation. Il est difficile, voire impossible, de formuler ces revendications sans en appeler à l'autonomie. Je ne suggère bien sûr pas que nous cessions de les exprimer : le faire relève au contraire du devoir, de la nécessité. Je ne veux pas non plus laisser entendre que ces revendications ne doivent être posées qu'avec réticence ou par pure stratégie. Dans la mesure où elles sont définies de la façon la plus large possible, elles font partie des aspirations normatives de tout mouvement visant à maximiser la protection et les libertés des femmes, des minorités sexuelles et de genre, et des minorités raciales et ethniques, surtout lorsque ces catégories se recoupent. Mais n'y a-t-il pas d'autres aspirations normatives que nous devons aussi chercher à exprimer et à défendre ? Ne peut-on pas faire en sorte que le corps, ce lieu qui nous met hors de nous-mêmes, nous ouvre à ces autres aspirations au sein du champ politique ? [...] Si je me bats pour l'autonomie, ne dois-je pas

¹ *Ibid.*

aussi me battre pour autre chose, à savoir l'idée que je suis nécessairement partie prenante d'une communauté, aussi bien empreinte des autres qu'empiétant sur eux, et ce sur des modes qui ne sont ni entièrement en mon pouvoir ni vraiment prévisibles.¹

Dilemme politique, donc. Il n'est sans doute pas aisé de savoir qu'en faire. Mais l'on peut au moins remarquer la nouvelle portée qu'il reçoit lorsqu'il vient rencontrer la conjoncture post-11 septembre 2001, et ce pour deux motifs au moins. Le premier est que, dans cette conjoncture, le problème du deuil s'est imposé dans sa dimension collective et publique, d'une façon massive et finalement politiquement décisive. La réflexion de Butler sur les pratiques de nécrologie publique qui ont proliféré après les attentats sur le territoire américain, et donc aussi – c'en est le corrélat, mais justement il importe de s'interroger sur le fait que ce corrélat ait été aussi massivement refoulé – sur ceux qui ont été exclus de cette nécrologie publique où se jouait la reconnaissance des « vies dignes d'avoir été vécues », à commencer par les milliers de morts que l'armée américaine décimait, au nom de la perte des siens, en Afghanistan et en Irak. Repliement, donc, du problème des minorités intérieures et du jeu inégal de la reconnaissance et de la dénégation de la perte au sein de la Nation, et sur celui des populations extérieures identifiées de façon homogènes, non seulement comme ennemies, mais aussi et déjà moins que vivantes, comme autant de vies non-reconnues dignes d'être vécues, puisque non jugées dignes d'être objets de deuil : autant de vies dont la disparition *n'aura pas été* une perte.

La seconde raison est peut-être plus déterminante encore : ce qui s'est produit rapidement après le 11 septembre, ce n'est pas seulement ce jeu différentiel de l'accès au deuil collectif qui, tout en en révélant les ressorts normatifs sous-jacents, préparait l'opinion publique à la mobilisation de guerre ; c'est plus radicalement encore la *forclusion* de tout travail de deuil collectif, qui s'est illustrée dans des déclarations publiques où s'avérait la logique dont se supporte en dernière

¹ *Ibid.*, p. 53.

analyse, en même temps que le refus du travail du deuil, un déni de toute vulnérabilité qui est la logique même de la paranoïa.

On peut ainsi évoquer [l'attitude] de William Safire qui, citant Milton, écrivait que nous devons « bannir la mélancolie », comme si une telle répudiation avait jamais eu un autre effet que de renforcer la structure affective de la mélancolie – qui n'est elle-même rien d'autre que la répudiation du deuil –, en lui donnant simplement un autre nom ; ou encore celle du président Bush, qui annonça le 21 septembre que nous avons fini de pleurer nos morts et qu'il était *maintenant* grand temps que l'action résolue remplaçât le deuil. Lorsque le deuil et la douleur qui l'accompagne nous font peur, nous pouvons être amenés à vouloir en finir au plus vite, à bannir cette douleur, en croyant avoir la mission et les moyens de remédier à la perte ou de rétablir l'ordre du monde, ce qui nous permet de ranimer le fantasme d'un monde où l'ordre règnerait.¹

Tel est ici le point où s'aiguise, dans cette conjoncture déterminée, l'urgence d'un *savoir mineur*, un savoir *d'un point de vue de minorité*. Butler récuse que, comme le sous-tendait ce type de déclaration, conserver le sentiment de la perte nous vouerait à la passivité et à l'impuissance. Ce qui est en jeu bien plutôt, et ce qui confère leur importance aux pratiques nécrologiques, à la question du deuil collectif, à son caractère toujours litigieux et polémique autour des normes qui commandent la sélection des morts qui y sont incluses ou exclues (mais il y a pire que le litige : sa forclusion, l'impossibilité de l'exposer, de l'argumenter, de l'organiser en luttes dans un espace commun), ce qui est en jeu donc dans ce savoir, c'est la possibilité de couper ce qui s'enchaîne ici en un *circuit paranoïco-mélancolique*, dont le cercle se boucle en impasse par une double dénégation : la *dénégation du deuil*, de la perte et du savoir qu'elle porte au sujet quant à son aliénation constitutive, ou quant à la vulnérabilité originaire qui l'inscrit dans sa dépendance à l'Autre comme sa condition de possibilité même (cette dénégation n'étant autre que le mécanisme de la mélancolie, le destin mélancolique du travail du deuil s'ancrant

¹ *Ibid.*, p. 56.

dans le déni du deuil lui-même) ; mais aussi la *dénégation de la mélancolie elle-même*, de cette blessure narcissique, qui conjure impossiblement le décentrement du sujet produit par la blessure narcissique de la perte, par un fantasme de souveraineté absolue, de sécurité et de maîtrise absolues, c'est-à-dire par le fantasme d'un soi immunisé chargé d'opérer une réversibilité immédiate du sentiment d'impuissance en sentiment de toute-puissance, ou de replier l'une sur l'autre une vulnérabilité insupportable et une immunité maniaque. Si la mélancolie est l'issue sans issue d'un travail du deuil dénié, la paranoïa est l'issue sans issue d'une mélancolie déniée. Mais le savoir mineur qui schize le continuum faisant passer l'un dans l'autre, est justement que la mélancolie n'est pas un destin particulier du deuil (celui qu'ouvre sa dénégalation ou son échec) mais sa condition même : savoir d'une mélancolie originaire, qui est la mélancolisation originaire de la perte d'un savoir de soi que l'on a jamais « eu », et qui n'est évidemment pas moins paradoxale que l'idée freudienne de narcissisme primaire dont l'idée de mélancolie originaire est justement la figure inversée, l'une et l'autre renvoyant comme les deux faces d'une même perte, supportant la formation du moi d'un travail du deuil qui a toujours déjà commencé¹.

Le problème qu'impose cette sémiotisation éminemment « post-signifiante » (Deleuze-Guattari), devient fondamentalement celui de l'assomption subjective dont on peut être capable, individuellement et collectivement, de cette vulnérabilité originaire. Assomption qui, loin de réduire à l'impuissance, permettrait au contraire de rompre le cercle interminable entre fantasme de toute-puissance et angoisse d'impuissance comme ces deux pôles qui s'appellent l'un l'autre, s'enchaînent l'un à l'autre, cherchent à s'annuler impossiblement l'un par l'autre. Un tel cercle d'ascension aux extrêmes d'une violence mélancolico-paranoïaque – une allure possible de ce que Balibar appelle une violence « ultra-subjective » – est ouvert par cela même que ce cercle dénie, et que Butler articule dans une thèse anthropologie énonçant une « condition humaine », mais que l'on peut considérer comme l'effet produit sur nos représentations anthropologiques par

¹ *Ibid.*, pp. 60-61, 65 et 77-78.

une *position de minorité*, inséparable d'une *prise de parti minoritaire* dans la politique, au moment où un peuple avait forgé sa représentation de soi comme hégémonie majoritaire par excellence, en refoulant ses minorités intérieures non moins qu'en imposant ses intérêts souverains au reste du monde. Quoiqu'il en soit, dans cette anthropologie se nouent, ou doivent se nouer (car une tâche doit parvenir ici à formuler son exigence), une compréhension de la subjectivité (et de l'exposition aux autres, à leur soin et leur violence, de telle sorte que ce qui rend possible un sujet est cela même qui l'expose au péril de sa destruction) et un certain « sens de la communauté ». Par où « la conception plus générale de l'humain » avec laquelle Butler nous propose de travailler ne peut manquer d'évoquer, face au « réalisme hobbesien » dont se réclamèrent les doctrinaires de la politique extérieure américaine après les attentats du 11 septembre 2001 et dans la mobilisation de guerre contre l'Irak et l'Afghanistan¹, une sorte d'*anti-Léviathan*, fût-ce au prix d'une certaine symétrie avec l'anthropologie hobbesienne elle-même². Car à l'instar de Hobbes, c'est bien l'idée d'un fondement anthropologique de la communauté politique que Butler fait valoir, et d'un fondement qui n'est pas moins paradoxal que celui de l'anthropologie de Hobbes. Il consiste moins en des propriétés positives, telles des « possessions originaires » de sujets auto-consistants, que dans la relationnalité constitutive de sujets toujours déjà livrés aux autres, exposés à leur violence par le mouvement qui les rend constitutivement dépendants les uns des autres. Hobbes, de fait, ne disait pas autre chose. L'inversion tient évidemment au fait qu'une telle condition anthropologique de vulnérabilité, Hobbes en pensait la seule relève politique possible dans l'érection de l'instance du Léviathan, ou s'incarneraient l'auto-consistance et la maîtrise absolue qui font défaut aux sujets, mais où s'opérerait du même coup, potentiellement, le bouclage mélancolico-para-

¹ Pour une analyse de ces doctrines, singulièrement la forme philosophiquement érudite que leur a donné Robert Kagan, voir É. Balibar, *L'Europe, l'Amérique, la guerre*, 2^{de} éd., Paris, La Découverte, 2010, chap. 3.III.

² J. Butler, *Vie précaire*, *op. cit.*, en particulier pp. 58-59.

noïaque que notre conjoncture rend au contraire, suivant Butler, urgent de couper¹.

Mais ce qui peut nous intéresser plus encore ici, tient à ce que recèle d'excès, par rapport à cette formulation anthropologico-philosophique, ce que Butler qualifie elle-même en termes ontologiques, ou plus exactement en termes d'« *insurrection contre l'ontologie* » :

Je ne me réfère pas ici seulement aux êtres humains qui ne sont pas considérés comme humains, et donc à une conception restrictive de l'humain qui se fonde sur leur exclusion. Il ne s'agit pas simplement de réintégrer les exclus dans une ontologie établie, mais d'appeler à une insurrection contre l'ontologie elle-même, en l'ouvrant à un questionnement critique : qu'est-ce qui est réel ? Quelles vies sont réelles ? Comment la réalité pourrait-elle être refaite ? Les vies qui sont irréelles ont, en un sens, déjà subi la violence de la déréalisation. Quelle est donc la relation entre la violence et ces vies tenues pour « irréelles » ? Est-ce la violence qui effectue cette irréalité ? Ou est-ce moyennant cette irréalité que la violence a lieu ?

Toute violence visant à blesser ou à nier ces vies irréelles ne peut qu'échouer, puisque ces vies sont déjà niées. Elles ont pourtant une bien étrange manière de rester animées, d'où la nécessité de les nier encore et encore. Il est impossible d'en faire le deuil, parce qu'elles sont toujours déjà perdues ou,

¹ La symétrie suggérée ici, entre la violence paranoïaque de la souveraineté absolue (Léviathan) et la politique du deuil appelée par Butler, envisagées comme les deux faces d'une même anthropologie de la vulnérabilité (elle-même donc foncièrement ambivalente), pourrait bien sûr renvoyer à la bataille idéologique menée aux États-Unis depuis la première guerre en Irak, en vertu de la place que la figure hobbesienne est venue prendre pour les idéologues actifs de la politique étrangère américaine sous les administrations Bush. Que l'on songe emblématiquement au discours d'un R. Kagan opposant le réalisme politique « hobbesien » au « kantisme » de la politique européenne et à la « vision du monde » qui la sous-tend, c'est-à-dire pour Kagan, moins une vision politique qu'un idéalisme moral supposé en tenir lieu là où la « puissance » d'une politique réelle a été perdue.

mieux, parce qu'elles n'ont jamais « existé » ; et il est nécessaire d'y mettre définitivement un terme, puisqu'elles semblent survivre, obstinément, dans cet état de mort. La violence se renouèle dans le caractère apparemment inépuisable de son objet. La déréalisation de l'« Autre » signifie qu'il n'est ni mort ni vivant mais interminablement spectral. La paranoïa sans bornes qui nous fait imaginer la guerre contre le terrorisme comme une guerre sans fin sera elle-même indéfiniment justifiée par l'infinité spectrale de son ennemi...¹

*Deuil, mélancolie, postsignifiance :
narcissisme de la déconstruction*

À ce point du questionnement – celui d'« une insurrection contre l'ontologie elle-même, en l'ouvrant sur un questionnement critique : qu'est-ce qui est réel ?... » –, l'apport que peut constituer une relecture de Derrida aux problèmes soulevés par Judith Butler devient patent. L'analyse derridienne approfondit le paradoxe qui est implicitement mis en jeu dans l'argumentation butlerienne : y sont en jeu les partages normatifs qui simultanément *inégalisent les deuils* et déterminent ce qui est tenu pour « réel », mais dans une structure aporétique où le déni du deuil conduit toujours à « déréaliser l'Autre » (suivant une formule commune aux deux auteurs), mais où le deuil lui-même a déjà sa manière d'opérer une telle « déréalisation. C'est sur fond d'une telle structure aporétique que Livio Boni a mis en lumière, dans un remarquable article ouvrant ce rapprochement entre Butler et Derrida, la ligne de fuite d'un « deuil hyperbolique », dont les implications politiques sont complexes mais décisives². Si Butler

¹ J. Butler, *Vie précaire*, *op. cit.*, pp. 60-61.

² L. Boni, « Guerre, deuil hyperbolique, nécro-logie : Derrida avec Butler ? », *op. cit.* Voir également J. Rogozinski, « Comment (ne pas) faire son deuil ? », in *Rue Descartes*, 2005/2, n° 48, pp. 90-91. Livio Boni identifie bien les deux modalités problématiques du deuil public

montre combien la dénégation du travail deuil (par exemple par l'exclusion sélective de certaines vies perdues rejetées hors de la reconnaissance portée par ce type de travail collectif du deuil qu'est le récit nécrologique, récit lui-même hautement normé comme le souligne Butler), *a fortiori* sa forclusion généralisée (portée par exemple par le mot d'ordre de Bush : *Fini le temps de pleurer nos morts, il est temps de passer à l'action résolue*), concourent à déréaliser certaines vies, et contribuent à catalyser le nationalisme belliciste et la mobilisation idéologique de l'agression militaire, Derrida a attiré l'attention sur le fait que le deuil – ce que Freud a pu présenter comme le travail d'un « deuil normal » ou « réussi » – ne faisait pas autre chose à sa manière, par un autre tour, que d'opérer une telle déréalisation. C'est, on s'en souvient, ce qui le conduit à reproblématiser la distinction (conceptuelle, voire idéale, dira Derrida dans *Fors*) posée par Abraham et Torok entre le processus d'introjection, et le fantasme d'incorporation qui en signe à la fois l'échec et la « nostalgie » (une manière de le poursuivre par de tous autres moyens, et par des effets inversement pathogènes)¹. C'est également ce qui tente de se retrans-

chez Butler, sa « *normativisation* » et son « *déni* », et s'attache surtout à en souligner la co-intrication : « d'un côté la production d'une reconnaissance normée et exemplaire dans le cas des victimes du 11 septembre ou dans le meurtre de Daniel Pearl au Pakistan, par exemple, de l'autre l'anonymat absolu des victimes irakiennes des deux guerres du Golfe, ou palestiniennes lors de la seconde Intifada, ou encore des victimes civiles afghanes. Mais, à y regarder de plus près, ces deux modalités, ces deux logiques du deuil politique se co-impliquent, s'articulent l'une sur l'autre, car il n'y a pas de deuil publiquement avéré – c'est-à-dire normatif – sans un certain travail de forclusion, tout comme il n'y a pas de forclusion possible de la mort de l'autre sans référence implicite à une humanité normativement fixée dont il s'écarterait... ».

¹ Voir J. Derrida, *Fors*, Préface à N. Abraham et M. Torok, *Le Verbier de l'Homme aux Loups*, tr. fr. Paris, Aubier-Flammarion, 1976, p. 16 sq., notamment p. 18 et 26 : « Signant la perte de l'objet, mais aussi le refus du deuil, une telle manœuvre [l'incorporation] est étrangère et à vrai dire opposée au processus d'introjection. Je feins de prendre le

crire spéculativement (dans *Mémoire – Pour Paul de Man*) dans le langage de la relève dialectique (et à la limite dans la thèse que la dialectique n'est finalement rien d'autre que le travail du deuil lui-même, donc sujette à la même structure aporétique que lui : le deuil « fidèle », le deuil qui n'annule pas ce dont il « fait » le deuil et donc ne s'annule pas lui-même dans son propre mouvement, est nécessairement en excès sur la dialectique, ou se déploie dans une sorte de contre-travail dans les failles d'une pleine « relève »).

Le processus de l'introjection, comme travail d'une mémoire symbolisante, qui s'approprie l'autre, en incorpore la présence ou la « voix », s'apparente en ce sens à cette dialectique mémorielle que Hegel nomme l'*Erinnerung* : « Mémoire et intériorisation, dans la chance d'un seul idiome, c'est *Erinnerung*. En allemand c'est le souvenir, Hegel y remarque le motif de l'intériorisation subjectivante. En français, je serais tenté par un nouvel usage du mot "*intimation*" dont l'artifice pourrait faire signe à la fois vers l'ordre ou l'injonction (on intime l'ordre, on le donne : il faut) et vers l'intimité du dedans »¹. Cette mémoire est travail d'idéalisation de l'altérité, c'est-à-dire de négation et d'intériorisation résorbant tendanciellement, en même temps qu'il prétend l'exhausser, l'autre en moi et par moi. Mais elle nomme dès lors aussi, remarque Derrida, le *double bind* dans lequel se trouve pris le travail du deuil comme appropriation introjective de l'autre à travers sa perte : « Je dois et je ne dois pas prendre l'autre en moi ; le deuil est une fidélité infidèle s'il réussit à intérioriser l'autre idéalement en moi, c'est-à-dire à ne pas respecter son

mort vivant, intact, *sauf (fors) en moi*, mais c'est pour refuser, de manière nécessairement équivoque, de l'aimer comme partie vivante, mort sauf en moi, selon le processus d'introjection, comme ferait le deuil dit "normal". Dont on pourra, bien sûr, se demander s'il garde ou non l'autre *comme autre* (vivant mort) en moi. Cette question de la garde ou de l'appropriation générale de l'autre comme autre fera toujours la décision, mais ne brouille-t-elle pas d'une équivoque essentielle la limite qu'elle fait passer entre l'introjection et l'incorporation ? ».

¹ J. Derrida, *Mémoire – Pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 2 et suiv.

extériorité infinie »¹. Ou pour le dire inversement, « le deuil fidèle de l'autre doit échouer à *réussir* (échouer, justement, s'il réussissait ! échouer pour cause de réussite !). Il n'y a pas d'introjection réussie, il n'y a pas d'incorporation pure et simple »². Ce que Abraham et Torok ont identifié comme fantasme d'incorporation, signant l'échec du travail d'introjection symbolisante et idéalisante, et donnant son point d'ancrage à la construction cryptique dont les méditations derriennes sur le fantôme et le spectre ne cesseront de déployer les virtualités spéculatives, doit d'une manière ou d'une autre resté pris dans le jeu du processus d'introjection lui-même, pour qu'il y ait deuil, c'est-à-dire pour l'autre soit maintenu « comme autre », « en tant qu'autre ». C'est la tension interne à la structure de la « *garde* », celle d'une mémoire qui maintient l'altérité de ce qu'elle garde, donc d'une manière ou d'une autre le tenant à distance : en tenant à distance cette altérité du travail de la mémoire idéalisante qui tend à réduire l'autre au même, en la préservant de la dynamique de la réparation narcissique, intériorisante et identifiante. L'*Erinnerung*, le processus d'introjection, sont nécessairement portés par une structure narcissique ; à l'inverse, il faut reconnaître que la structure de la garde s'adosse nécessairement sur une topique de type cryptique.

Or l'ensemble de ces boucles aporétiques ne sont pas sans présupposés, et mobilisent une sémiotique déterminée, proche de

¹ J. Derrida, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 331.

² *Ibid.*, p. 331. Cf. J. Derrida, *Mémoires – pour Paul de Man*, op. cit., p. 29, commentant le poème d'Holderlin *Mnemosyne* : « Qu'est-ce qu'un deuil impossible ? Que nous dit-il, ce deuil impossible, d'une essence de la mémoire ? Et pour ce qui tient à l'autre dans nous, fût-ce en ce "pressentiment lointain de l'autre", qui nous dira où se trouve la trahison la plus injuste ? L'infidélité la plus meurtrie, voire la plus meurtrière, est-ce celle du *deuil possible* qui intériorise en nous l'image, l'idole ou l'idéal de l'autre mort et ne vivant qu'en nous ? Ou bien celle du *deuil impossible* qui, laissant à l'autre son altérité, en respecte l'éloignement infini, refuse ou se trouve incapable de le prendre en soi, comme dans la tombe ou le caveau d'un narcissisme ? Ces questions ne cesseront de nous hanter. Nous lirons tout à l'heure ce que Paul de Man donne à penser du "vrai deuil" (*true "mourning"*) ».

celle que Deleuze et Guattari qualifiaient de « post-signifiante », de « subjectivation » ou « passionnelle-autoritaire »¹. Il n'est jusqu'au deuil hyperbolique, dans la structure de la garde ou de la *Gedächtnis*, qui n'en porte la marque. Les méditations en mémoire de Paul de Man en témoignent peut-être plus que d'autres, en raison des figures mythiques qu'elles réactivent : une mémoire absolue d'un passé qui n'a jamais eu lieu ; l'éviction du Tiers, comme de tout signifiant-maître qui auraient à charge d'assurer les économies de l'échange, du déplacement et de la substitution des signes, de l'interprétation et de la symbolisation² ; l'ouverture, dans le retrait de ce Tiers, d'un espace déserté où ne résonne plus que le rapport duel, amoureux plus encore qu'amical, de « moi » et de « l'autre », espace désertique pour tous les destins de ce rapport bi-univocisé, de l'autre comme « toi », ou même d'un « Lui » qui est encore la trace retirée dans son « extériorité infinie » d'un « Toi » plus proche à soi que soi-même ; l'inscription du deuil, et de la « possibilité de son impossibilité », dans le miroir de l'idéal du moi et de sa mélancolisation, dans un deuil qui a toujours déjà commencé, ou dans l'exil d'une perte d'avant tout « commencement » ; la réflexion infinie qui en découle de la fidélité et de la trahison l'une dans l'autre³ ; la solitude extrême enfin qui émane de tout ceci, car chaque fois la fin du monde... Toutes ces composantes mises en jeu par la pensée derridienne, mais d'abord mises au travail par nos pensées endeuillées, portent la marque indélébile d'une sémiotique post-signifiante, de subjectivation passionnelle et prophétique. La crypte même, dehors plus lointain que toute

¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, 5^{ème} plateau : « Quelques régimes de signes ».

² Voir J. Derrida, *Donner la mort, et Foi et savoir*, Paris, Galilée, p. 177 (« Dès qu'un tiers intervient, on peut encore parler d'amnistie, de réconciliation, de réparation, etc. Mais certainement pas de pur pardon, au sens strict... »).

³ Sur la « double contrainte du deuil » et l'impératif paradoxal d'infidèle fidélité qu'elle appelle, voir J. Derrida, *Points de suspension*, op. cit., p. 161 et 331 ; ou encore *Mémoires – pour Paul de Man*, op. cit., pp. 54-56.

extériorité, intériorité plus intérieure que toute intériorité, comment la penser autrement que comme ce tombeau qui n'a plus, comme disait Blanchot, de place dans un « sacerdoce spatial » ? Le monument funéraire devient à la fois intérieur au Moi et topiquement illocalisable ailleurs que dans un « Dehors » sans lieu, tel un temple brisé qui ne constitue plus qu'un signe qu'on emporte avec soi, par soi, dans un lieu sans sépulture, l'espace même de cette itinérance désertique, faisant du destin de l'exil cette sépulture même.

Le trait caractéristique de l'aporie du travail du deuil, ou de cette hyperbolisation du deuil qui à la fois atteste et désature toute « économie » de la perte, toute prétention à en enclore le « travail » dans un système d'équivalence, de substitution, de relèvements, et finalement d'identification narcissique de l'autre à soi, le trait caractéristique donc d'une telle structure réside dans le fait que cette hyperbolisation procède d'une opération d'*infinetisation* de l'autre. Suivant une inspiration lévinasienne, la seule manière que Derrida envisage pour désaturer le travail du deuil, pour déconstruire le semblant normatif d'un deuil « réussi », pour garder ouverte la torsion de sa possibilité impossible, ou maintenir la tension irrésolue par quoi le deuil n'est possible qu'au plus près de son impossibilité, enfin pour ne pas réduire l'Autre au Même en l'introjétant et préserver finalement la possibilité même de sa perte qui le constitue comme autre, c'est de porter cet autre à une « extériorité infinie », de pousser son altérité à l'absolu, en excès sur toute dialectisation de ce Soi et de cet Autre encore et toujours trop relatifs l'un à l'autre. Si le deuil n'est tel qu'à être hyperbolique, c'est qu'il suppose une hyperbolisation de l'altérité de l'autre. Et c'est cela même que rend *pensable* et *vivable* la sémiotique post-signifiante. Mais n'est-ce pas aussi ce qui produit le sentiment que Derrida, à force d'approfondir la fêlure que le deuil creuse dans la structure narcissique du sujet, déstabilisant du même coup toutes les théories narcissistes du sujet, fussent-elles dialectiques, ne cesse d'en maintenir les droits, et d'en garder l'axe autour duquel s'organise sa propre déconstruction de l'idée d'un « deuil réussi », comme si un décentrement ne pouvait tout à fait « oublier » le centre qu'il contestait ? Que faut-il après tout supposer donné, et acquis

d'une inéluctabilité aussi intangible que l'« être-au-deuil »¹, pour pouvoir *écrire* que « si la mort arrive à l'autre et nous arrive par l'autre, l'ami n'est plus *qu'en nous, entre nous*. En lui-même, par lui-même, de lui-même, il n'est plus, plus rien. Il ne vit qu'en nous... »² ? Et d'où vient ce « savoir », ou cette « expérience inexpérimentable » par quoi « avant même la mort de l'autre, l'inscription en moi de sa mortalité me constitue » ? Quel savoir, et quelle mortalité doivent être les nôtres pour nous faire ce cogito constitutivement mélancolique : « Je suis endeuillé donc je suis, je suis – mort de la mort de l'autre, mon rapport à moi est d'abord endeuillé, d'un deuil d'ailleurs impossible » ? Et d'où vient encore ce « je dois » de « l'ex-appropriation » ou de « l'appropriation prise dans un *double bind* : je dois et je ne dois pas prendre l'autre en moi »³ ? À quel point doit-il paraître

¹ Voir J. Derrida, *Points de suspension, op. cit.*, pp. 331-332, où Derrida reformule sa prise d'écart par rapport à la conception heideggerienne de l'être-pour-la-mort (« cette expérience de “ma propre mort”, je ne peux la faire en me rapportant à moi-même que dans l'expérience impossible, l'expérience du deuil impossible à la mort de l'autre. C'est parce que je “sais” l'autre mortel que j'essaie de le garder en moi, dans la mémoire. Mais à partir de ce moment, il n'est plus radicalement autre. Dans l'expérience du deuil fatal, originaire et impossible, j'anticipe ma propre mort, je me rapporte à moi comme mortel. [...] Le deuil serait plus originaire que mon être pour la mort »).

² « Si la mort arrive à l'autre et nous arrive par l'autre, l'ami n'est plus *qu'en nous, entre nous*. En lui-même, par lui-même, de lui-même, il n'est plus, plus rien. Il ne vit qu'en nous. Mais nous ne sommes jamais *nous-mêmes*, et entre nous, identiques à nous, un “moi” n'est jamais en lui-même, identique à lui-même, cette réflexion spéculaire ne se ferme jamais sur elle-même, elle n'apparaît pas *avant* cette possibilité du deuil, avant et hors de cette structure d'allégorie et de prosopopée qui constitue d'avance tout “être-en-nous”, “en-moi”, entre nous ou entre soi. [...] Et tout ce que nous inscrivons dans le présent vivant de notre rapport aux autres porte déjà, toujours, une signature de *mémoires d'outre-tombe* » (J. Derrida, *Mémoires - Pour Paul de Man, op. cit.*, p. 49).

³ J. Derrida, *Points de suspension, op. cit.*, p. 332.

étranger, ce « savoir », à ceux dont témoignent d'autres régimes de deuil si énigmatiques au « nôtre » :

Vient le moment un peu redouté du coucher. Beaucoup doivent chanter dans leur for intérieur ces anent dont Mukuimp m'avait parlé, injonctions pathétiques adressées au défunt et dont les refrains déclinent la répulsion sous toutes ses formes : « Ne m'appelle plus fils (ou sœur, ou père) ! Tu t'es perdu ! Maintenant tu es parti pour de bon ! Ne me regarde pas ! N'enlève pas mon âme ! Surtout, n'enlève pas mon âme ». À nous qui sommes imbus du culte du souvenir et vénérons les morts sans compter, une telle attitude peut paraître choquante. Il ne faut pas voir de l'indifférence dans cette expulsion des défunts hors de la mémoire des vivants, mais l'idée que les vivants ne peuvent être véritablement tels que si les morts le sont eux-mêmes complètement. Or la frontière qui les sépare n'est pas toujours clairement délimitée ni instantané le passage de l'un à l'autre état ; il s'accomplit graduellement au cours d'une dangereuse période liminale qui voit les proches du quasi-disparu menacés de partager son sort, en butte à ses invites constantes, obligés de le dissoudre dans un oubli volontaire, pour qu'en s'évanouissant de leurs pensées il puisse mener jusqu'à son terme le processus de son extinction. Loin d'être une faculté que l'on cultive, la mémoire est ici une fatalité subie, une excitation de l'esprit déclenchée par autrui, et c'est à empêcher le mort d'exercer cette sollicitation du souvenir – et surtout pas à le commémorer – que s'emploient les rites funéraires. Toute réminiscence ne s'efface pas pour autant, mais l'on se souvient moins de la personne et des sentiments que l'on éprouvait pour elle, que de ce par quoi elle vous était liée, de sa position dans la parentèle, des obligations ou des droits immédiats que son décès entraîne, tel le devoir de vengeance ou le lévirat. Par ce refoulement des émotions le défunt devient vite une pure abstraction, préparant ainsi le terrain à l'amnésie collective qui escamote en quelques décennies les générations précédentes, privées de mémorial dans l'esprit des hommes comme elles l'ont été d'un tombeau à leur nom. [...] Pour mes compagnons, les morts sont dangereux parce qu'ils sont radicalement différents :

aucune continuité ne relie leur existence fantomatique et asociale à celle des vivants, aucun espoir d'une récompense ou d'un châtement qui vienne jeter un pont entre l'au-delà et l'ici-bas, aucun destin d'ancêtre à espérer, aucun privilège à transmettre pour perpétuer un nom et une lignée, aucune consolation à attendre d'impossibles retrouvailles. Si bien des peuples spéculent d'une façon ou d'une autre sur la permanence d'une parcelle du moi et s'attachent à préciser les modalités de cette survie selon la condition et les accomplissements de chacun, la rupture est ici totale. Il importe donc assez peu de savoir ce qui se passe réellement dans ce monde en négatif, sauf pour se protéger de ceux qui y ont échoué un court moment avant de s'évanouir à jamais. Le fatalisme des Achuar face à l'idée de leur propre mort n'en est que plus remarquable. À ce néant qui leur tend les bras et que ne rachète pas leur purgatoire d'Iwianch, ils n'opposent en définitive que la satisfaction d'avoir bien vécu et, pour les hommes du moins, d'avoir bien tué.¹

Par quelles transformations, dans quelles nouvelles conditions, sous quels présupposés radicalement différents, en sera-t-on venu à accepter comme une évidence qu'« à la mort de l'autre, nous sommes voués à la mémoire, *et donc* à l'intériorisation *puisque* l'autre, en dehors de nous, n'est plus rien... » ? Mais que l'on se rappelle un instant les minutieuses explications de Davi Kopenawa sur le deuil de son clan Yanomami, qui ne semblent pas tant s'obstiner à une telle « vocation », qui se soucient en revanche au plus haut point de proscrire rigoureusement les noms des morts, brûler tous leurs biens, nettoyer les lieux qu'ils ont fréquentés etc., s'inquiétant que puissent rester quelques traces (quel en serait donc le danger ? S'agirait-il de libérer l'esprit du mort pour qu'il puisse enfin devenir autre chose ?).

À tout le moins faut-il, en tout ceci, supposer une chose : que l'autre, désormais mort – ou plus fondamentalement, suivant Derrida, cet autre qui déjà ne l'était pour moi que par mon « savoir » de son être-mortel –, ne peut plus rien *devenir*. Ce qui est supposé exclu

¹ P. Descola, *Les Lances du crépuscule*, Paris, Plon, 1993, réimp. Pocket/Plon-Terres humaines, 2006, pp. 415-416.

dans l'analyse de Derrida, ce qui paraît toujours-déjà exclu de notre être-au-deuil, ce que forclot le jeu même de l'hyperbolisation à laquelle sont soumises nos épreuves d'endeuilement assujetties à l'alternative entre une altérité relative et une altérité absolue, c'est que l'autre, maintenant mort, puisse devenir encore autre, autre de l'autre qu'il était, autre autrement qu'il l'était. Non pas une altérité absolutisée, infinitisée, exhaussée à une extériorité *infinie*, mais une altérité devenant *trans-finie*, une altérité qui est toujours finie, mais finie chaque fois autrement, c'est-à-dire une altérité qui se déplace, se transfère, et mute en se transférant dans de nouvelles relations : une altérité qui va s'altérant et se transformant. Ce qui est exclu du deuil analysé par Derrida, comme peut-être de notre « régime de deuil » ou de notre manière d'être endeuillé, ce sont les possibilités, non les possibilités abstraites logiques, mais les puissances de métamorphose de nos morts. C'est quand toutes ces puissances de métamorphose, de devenir des morts, d'altération de leur altérité, sont d'une manière ou d'une autre barrées, empêchées, écrasées jusqu'à être rendues impossibles, que les vivants se trouvent inévitablement enfermés dans le *double bind* du deuil approfondi par Derrida, les alternatives impossibles entre l'introjection et l'incorporation, l'intériorisation symbolisante et l'insistance spectrale, le deuil qui échoue en réussissant et le deuil qui ne réussit qu'à force d'échouer, la fidélité qui trahit et l'infidélité fidèle de la garde... Pour dire qu'« à la mort de l'autre, nous sommes voués à la mémoire, et donc à l'intériorisation puisque l'autre, en dehors de nous, n'est plus rien », il faut admettre pour une évidence ce qui pourrait n'en être pas une : que « l'autre » ne soit plus rien sinon « en nous », « pour nous », qu'il n'est plus aucune altération, aucune transformation, aucune métamorphose possible dans et par le monde, après qu'on ait fait de soi-même un ultime *monumentum*. On a détruit les puissances de devenir du mort.

Dans une page magnifique de *Spectre de Marx*, Derrida écrivait que le deuil

consiste toujours à tenter d'ontologiser des restes, à les rendre présents, en premier lieu à *identifier* les dépouilles et à *localiser* les morts (toute ontologisation, toute sémantisation

– philosophique, herméneutique ou psychanalytique – se trouve prise dans ce travail du deuil mais, en tant que telle, elle ne le pense pas encore ; et c'est dans cet en-deçà que nous posons ici la question du spectre, au spectre, qu'il s'agisse de Hamlet ou de Marx). [...] Il faut savoir. *Il faut le savoir*. Or, savoir, c'est savoir *qui est où*, savoir de qui c'est proprement le corps et où il tient en place – car il doit rester à sa place. En lieu sûr. Hamlet ne demande pas seulement à qui tel crâne appartenait (« *Whose was it ?* », Valéry cite cette question). Il exige de savoir à qui appartient cette tombe (« *Whose grave's this, sir ?* »). Rien ne serait pire, pour le travail du deuil, que la confusion ou le doute : *il faut savoir* qui est enterré où – et *il faut savoir* (savoir – s'assurer) que, dans ce qui reste de lui, *il y reste*. Qu'il s'y tienne et n'en bouge plus !¹

C'est une déclaration qu'il faut entendre dans sa teneur *immédiatement politique*. Le problème du deuil ainsi formulé, ou cette exigence intransigeante à laquelle le deuil nous soumet, est aussi bien celui qui hante toutes les luttes menées autour des disparus dans les périodes dites (mal dites) de « post-conflit »². La diversité des situations met au défi d'isoler des invariants, mais au moins posent-elles en chaque cas le problème de déterminer la façon dont la politique fait intrusion dans ce travail d'ontologisation et de sémantisation de la trace ou du reste, en conditionne la possibilité, s'en soumet les modalités, intervient directement ou indirectement dans ce savoir du mort, met en prise et en conflit *différents savoirs* des morts (du *qui*, du *comment*, et surtout du *où* – « savoir qui est enterré où », non pas pour « savoir, s'assurer que, dans ce qui reste de lui, *il y reste* », ce qui suppose déjà une tombe, *cette* tombe-là, mais déjà savoir qu'il

¹ J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 30.

² Pour une anthropologie politique sur la situation péruvienne depuis la fin de la guerre civile, voir l'étude magnifique de Valérie Robin Azevedo, *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2008. Sur la situation chilienne depuis la dictature, voir A. G. Castro, *La mort lente des disparus au Chili : sous la négociation civils-militaires : 1973-2002*, Maisonneuve et Larose, 2002.

y a un reste, que de nos morts il reste « quelque chose » *quelque part*). Le problème alors sous-jacent, réside dans le fait que les structures symboliques qui « normalement » tiennent lieu d'une ontologie sociale commune, sont elles-mêmes fracturées, et que l'extrême-violence s'avère par l'interminable de ses après-coup, et singulièrement par l'intrusion directe des conflits politiques dans la trame des rapports socio-symboliques censés régler les identifications individuelles et collectives, les coordonnées de sens, la possibilité même d'un monde. C'est comme un télescopage de deux court-circuits, entre le symbolique et le politique, entre la vie et la mort, soit entre ces deux couples disjonctifs dont on ne peut penser séparément les termes, mais dont on ne peut non plus comprendre la complémentarité qu'à travers leur disjonction, si fragile soit-elle. Dans les situations d'extrême-violence (ou de « post-conflit »), cette double disjonction est court-circuitée. Ce qui est rendu tendanciellement impossible, c'est de considérer le symbolique comme une strate préalable et préexistante sur fond de laquelle se détacherait des rapports de force, de pouvoir, de domination, de conflit. Mais c'est aussi en même temps la possibilité de traiter la vie et la mort dans leur disjonction, leur proximité et leur distance, leurs « lieux » à la fois intimes et complémentaires. De là, en retour, les enjeux politiques qui se posent en chaque point des luttes de réappropriation symbolique des disparus. Et il est bien vrai que tout est question ici en définitive de *savoir*, confirmant l'idée freudienne que le deuil révèle peut-être plus que toute autre expérience la *pathétique du savoir*, et le *pathos* dont un sujet peut être affecté de ne pas savoir – ne pas savoir si on a perdu, comment on a perdu, ce qu'on a perdu exactement dans la perte, ce qu'on a perdu de soi-même, individuellement et collectivement, dans la perte des « proches ». Mais cela vaut ici d'autant plus que ce « savoir » est lui-même immédiatement traversé par des rapports de pouvoir, prise pour le pouvoir, lieu de lutte et de revendication, donc de contre-pouvoir, et qui divisent, multiples et conflictuels, les savoirs des morts : savoirs d'État, d'associations civiles, savoirs indigènes, savoirs des morts eux-mêmes qui reviennent en rêve harceler, rassurer, ou simplement se confier aux

vivants¹. Si bien que le « travail du deuil », pour la raison même que les luttes politiques en conditionnent l'espace et finalement la « simple » possibilité, opère d'une manière ou d'une autre à travers des transactions complexes entre ces différents savoirs, hétérogènes et conflictuels. La politique (celle de l'État, celles non-étatiques ou même contre-étatiques) intervient ici *entre* la vie et la mort, en tant que lutte pour l'appropriation, la production ou l'impossibilisation d'un savoir sur la mort (qui, où, comment etc.). La disjonction vie/mort (dans ses oscillations entre disjonction exclusive (à la limite le déni et la forclusion radicale de la perte) et disjonction inclusive (à la limite la psychose mélancolique et le fait de se vivre comme mort)) passe *sous une dépendance extrême du politique*. Lutte pour savoir, contrôler ou contester le savoir des lieux et des temps, dans un espace-temps lui-même feuilleté où s'enchevêtrent la localisation des corps, celle des événements, celle des responsables... Lutte pour *qualifier* ou « *déqualifier* » les morts (« résistants » ou « terroristes », « assassins » ou « combattants », « victimes » ou « bourreaux »). Lutte encore autour des procédures les plus matérielles, mais jamais neutres ni politiquement ni symboliquement, d'exhumation, d'authentification, de remise des corps (et ici encore, *qui* : légistes mandatés par le Ministère public (Pérou) ? ou bien appartenant à des associations de la société civile (Guatemala) ? etc.), d'administration et de célébration funéraire, où interfèrent sans cesse l'autre scène traumatique et la scène politique actuelle. Valérie Robin Azevedo note par exemple que la recherche des corps des victimes de la guerre civile au Pérou devient parfois la plateforme de revendications plus large d'inclusion dans la communauté politique, voire de revendications de droit qui n'ont plus aucun rapport direct avec les disparus. Elle souligne par ailleurs que c'est un moment hautement biopolitique que celui où l'État affirme son *pouvoir sur les corps* (morts), décide non seulement de ceux qui méritent un enterrement officiel avec céré-

¹ Voir les travaux en cours d'Arianna Cecconi, menant une analyse comparée des retours en rêve des disparus lors de la guerre civile au Pérou et des morts de la guerre civile-révolutionnaire espagnole, ainsi que les recherches d'Anne-Marie Losonczy.

monie publique (les victimes des exaction du PCP-SL), mais ceux qui méritent d'être exhumés en priorité, et où se rejoue la question de la continuité du régime avec la dictature militaire, la retraduction des rapports de forces actuels dans les conflits de ce passé si peu « passé », l'exclusion *persona non grata* des membres du Sentier Lumineux etc., bref tout le tissu plus ou moins violemment contradictoire où s'entrecroisent les moyens de légitimation et de délégitimation du pouvoir d'État, les rituels officiels de « réconciliation » et la continuité, elle-même source de division irréconciliable, de l'État avec le pouvoir de la dictature militaire¹.

C'est dire en somme que ces politiques conflictuelles interviennent dans de telles conjonctures comme une pré-condition de la possibilité même du deuil comme travail d'ontologisation (identifier, localiser, sémantiser les traces et symboliser la perte dont ces traces font (desir de) savoir). La question du spectre est une question infra-ou méta-ontologique, non certes au sens d'un fondement d'une nouvelle ontologie, mais bien au sens de ce qui est à la fois présupposé et refoulé par l'ontologie, – entendons, « la nôtre », ontologie de la « présence ». Mais une question reste ici intégralement ouverte : celle des pragmatiques sémiotiques qui sous-tendent *des* ontologies, et qui devraient conduire à interroger la façon dont les pratiques de deuil sont sous la dépendance de régimes sémiotiques, quitte à reconduire la formule mélancolique de Derrida à la sémiotique déterminée qu'elle suppose (en la « symétrisant » avec d'autres). Plutôt que de considérer le deuil comme consistant toujours à ontologiser des

¹ Notons en passant que c'est une autre configuration que celle décrite par Foucault, qui complexifie l'opposition souveraineté (« faire mourir-laisser vivre ») / biopolitique (« faire vivre-laisser mourir »). Ou du moins une configuration qui brouille cette opposition, où la souveraineté de l'État se réaffirme au sein de la biopolitique par son désir de maîtriser la mort des sujets, post-mortem. Autrement dit l'État devient présent *entre* la vie et la mort, il devient un opérateur conditionnant leur rapport même, réglant les possibilités et les modalités de ce rapport (à la limite – limite double – en faisant de ce rapport un non-rapport : mort soustrait à toute possibilité du deuil, vie traitée comme déjà-morte).

restes et à les rendre ainsi présents, si bien que toute ontologisation (et toute « sémantisation ») se trouverait prise dans ce travail du deuil, le problème serait au contraire de demander comment un certain régime sémiotique peut ne laisser en effet plus aucune autre alternative que ce travail-*là* du deuil, si universel soit-il, ou si indécidable *pour nous*, et d'autant plus immaîtrisable que tout autre mode de sémiotisation en a été forclos ou détruit. Si donc le travail du deuil supporte – soutient mais aussi déconstruit – la possibilité même d'une ontologie, on ajoutera simplement que le travail du deuil lui-même se supporte – est investi, informé, conditionné – par une politique toujours-déjà à l'œuvre dans les modes de sémiotisation de l'*anthropos*, de sa vie et de sa mort, et des investissements « bio- » et « nécro-politiques » auxquels leur partage même peut donner prise.

C'est l'une des virtualités que recèle à mon sens le « *turn of the Natives* ». Si le deuil est toujours lié à une ontologisation, rien ne permet d'assigner celle-ci à la tâche invariante d'« ontologiser les restes », ni donc aux apories que le travail anéconomique des traces et de leur effacement creuse dans l'économie des échanges psychiques. Soutenons plutôt cette hypothèse que l'hantologie de Derrida adhère à une ontologie endeillante *spécifique*, qui trouve dans la métapsychologie freudienne et dans les inflexions que lui ont donné l'école de la psychanalyse hongroise ses prémisses ; que d'autres ontologies endeillantes existent, et que d'autres encore sont pensables et, sait-on jamais, vivables ; que ce qui à la fois opère sous chaque ontologie et permet de les distinguer entre elles, sont des modes de partages anthropologiques chaque fois spécifiques, impliquant des pragmatiques sémiotiques, intellectuelles, perceptives, affectives etc., qui en orientent les maniements, les usages, Butler dirait peut-être, les possibilités performatives. Ce serait considérer par exemple que les concepts d'introjection et d'incorporation, si cruciaux pour penser après Abraham-Torok les destins mélancoliques du deuil, ne se supportent que d'un certain traitement sémiotique et « cosmopolitique » complexe engageant un type déterminé de partage et d'articulation du corps et de l'âme, l'humain et l'animalité etc. Et ce serait tenir encore que d'autres partages obligeraient à

pluraliser les concepts d'introjection et d'incorporation, ou même les rendraient inopérants, enfin conduiraient en tout état de cause à penser des types de travail du deuil ouvrant d'autres voies mélancoliques, ou même des deuils bloquant par leur régime sémiotique même toute issue mélancolique (et à l'inverse d'étranges mélancolies sans deuil). Par exemple encore, le concept d'attachement que Butler place au cœur de sa dialectique de la vulnérabilité constitutive d'une position de sujet, relève d'une anthropologie philosophique, aux évidences en vérité tout empiriques, qui doit être soumise à un décentrement « perspectiviste » faisant apparaître une pluralité de figures anthropologiques, cosmologiques, métaphysiques, de la relationalité du sujet (*métaphysiques cannibales*, entre autres...).

Mais ici comme ailleurs le *turn of the Natives* est d'autant plus important qu'il se donne d'autres buts que de plaider un simple relativisme. Le problème n'est pas culturaliste, il est micropolitique. Il consiste moins à interroger la variabilité des économies du deuil, qu'à demander comment on détruit une économie du deuil, ou comment on en impose une autre, et quels en sont les effets sur l'exposition des sujets aux techniques de pouvoir qu'ils subissent et sur leurs capacités d'y résister par des contrepouvoirs. Quant aux analyses de Derrida et de Butler, elles conservent toute leur importance, même sur leur terrain ainsi re-délimité au sein d'une problématique analytique et micropolitique plus vaste, parce qu'elles explorent les apories de *notre* ontologie endeuillante, celle de l'humanité blanche, celle que l'humanité blanche a imposé tant qu'elle a pu aux Autres, et qui est aussi ce qui lui advient quand sa « majorité » est prise dans un devenir-mineur. La mélancolie occidentale, la *postcolonial melancholy* comme disait Paul Gilroy, et l'économie du deuil qui la sous-tend, sont bien en ce sens un corrélat du *narcissisme* : non pas une affection narcissique du sujet, mais une affection *du narcissisme* au moyen duquel le pouvoir colonial a fabriqué des sujets majoritaires et a minorisé les populations colonisées. Rien ne le fera donc mieux voir qu'une mise en contraste des sémiotiques signifiante et post-signifiante avec d'autres. Deux autres en fait : l'une qui leur est radicalement extérieure (l'analyse de la mort dans le chamanisme amérin-

dien tel que le met au jour « l'anthropologie mineure » de Viveiros de Castro), l'autre qui se creuse en elles, les pervertissant du dedans, et contestant leur logique dans leur propre « langage » (la théologie mineure ou démonologie de Klossowski).

Post-scriptum à l'Anti-Narcisse : minoriser la mélancolie ?

Dans un passage de son « Anti-Narcisse », *Métaphysiques cannibales*, Eduardo Viveiros de Castro retravaille la distinction faite par Stephen Hugh-Jones entre deux types de chamanisme rencontrés dans l'Amazonie indigène¹ : un chamanisme « horizontal » et un chamanisme « vertical », dont le contraste serait particulièrement marqué chez les Bororo du Brésil central et les Tukano et les Arawak du Rio Negro. Les premiers sont « des spécialistes dont le pouvoirs viennent de l'inspiration et du charisme, et dont l'action, tournée vers l'extérieur du *socius*, n'est pas exempte d'agressivité et d'ambiguïté morale ; leurs interlocuteurs par excellence sont les esprits animaux, peut-être la cause la plus fréquente des maladies en Amazonie indigène (les maladies sont fréquemment conçues comme des cas de vengeance cannibale de la part des animaux consommés) »². Aux seconds correspondraient en revanche les « maîtres chanteurs et les spécialistes cérémoniels, les gardiens pacifiques de la connaissance ésotérique indispensable au bon déroulement des processus de reproduction des relations internes au groupe : la naissance, l'initiation, la nomination, les funérailles »³. Cette distinction est déjà en tant que telle d'une grande portée sémiopolitique, si l'on observe qu'elle s'in-

¹ S. Hugh-Jones, « Shamans, prophets, priests and pastors », in N. Thomas et C. Humphrey (dir.), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor, University of Michigan, 1996, pp. 32-75.

² E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009, p. 124.

³ *Ibid.*

sère très exactement au point de jonction, ou plus exactement de *disjonction* des deux sémiotiques « théologico-politiques » dégagées par Deleuze et Guattari dans leur typologie des « régimes collectifs de signe », la sémiotique « signifiante » et la « postsignifiante ». Comme le souligne Viveiros de Castro¹, le chamanisme horizontal se caractérise par un ethos plutôt égalitaire et belliqueux, et occupe surtout une place importante dans les nombreux mouvements millénaristes qui se développent dans la région du Nord-Ouest amazonien à partir de la moitié du XIX^e siècle, contrastant avec le chamane vertical « présent uniquement dans les sociétés plus hiérarchisées et pacifiques », et qui se rapprocherait plutôt de la figure du *prêtre*. Ainsi donc, la distinction passerait, non entre deux types de chamane, mais entre deux transformations opposées, « deux trajectoires possibles de la fonction chamanique : la *transformation sacerdotale* et la *transformation prophétique*. Le prophétisme serait, dans ce cas-ci, le résultat d'un processus de réchauffement historique du chamanisme, alors que l'émergence d'une fonction sacerdotale bien définie proviendrait de son refroidissement politique, c'est-à-dire de sa subsumption par le pouvoir social². Mais parvenu à ce point, Viveiros de Castro ajoute cette remarque déterminante :

Une autre façon de formuler l'hypothèse serait de dire que la transformation sacerdotale, sa différenciation à partir de la fonction chamanique de base, est associée à un processus de constitution d'une intériorité sociale, c'est-à-dire, à l'apparition de valeurs telles que l'*ancestralité*, qui exprime une continuité diachronique entre les vivants et les morts, et la *hiérarchie politique*, qui établit et consacre des discontinuités synchroniques entre les vivants. En effet, si l'Autre

¹ Il pointe d'ailleurs ce qui peut rattacher le chamanisme horizontal à ce que Deleuze et Guattari identifiaient dans *Mille plateaux* comme sémiotique « pré-signifiante », et le chamanisme déjà orienté vers la « prêtrise », à la sémiotique « signifiante ». Dans les termes de Philippe Descola (*Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005), ce contraste serait celui qui passe entre les ontologies animistes et les ontologies analogiques (*ibid.*, p. 128, n. 1).

² *Ibid.*, p. 125.

archétypique auquel est confronté le chamane horizontal est thériomorphe, l'Autre du chamanisme vertical tend à assumer les traits anthropomorphiques de l'Ancêtre.¹

Il s'en déduit deux conséquences : d'une part, l'économie sémiopolitique dominante dans un collectif intervient directement dans la sémiologie du partage vivants/morts ; de l'autre, cette sémiologie de la différence existentielle est inséparable d'autres différences « anthropologiques », tout particulièrement la différence corps/esprit, mais qui est elle-même inséparable de la différence humains/animaux. On le voit nettement dans le chamanisme horizontal amérindien, qui « s'insère dans une économie cosmologique où la différence entre humains vivants et humains morts est au moins aussi grande que la ressemblance entre humains morts et non-humains vivants », ce qui permet de rendre compte, suivant l'observation empruntée à Conklin au sujet de l'eschatologie des Wari' d'Amazonie occidentale, qu'il n'y a pas d'animaux dans le monde des morts :

Il n'y en a pas parce que les morts sont eux-mêmes des animaux – ce sont les animaux eux-mêmes dans leur version-gibier : ils se transforment en cochons sauvages, la quintessence de la viande et donc de la vraie nourriture. D'autres morts, d'autres peuples, deviendront jaguars, l'autre pôle de l'animalité, la version-chasseur ou cannibale. Tout comme les animaux étaient humains au tout début les humains seront des animaux à la fin de chaque homme : l'eschatologie de la (dés)individuation rejoint la mythologie de la (pré)spéciation. Les spectres des morts sont, dans l'ordre de l'ontogenèse, comme les animaux dans l'ordre de la phylogenèse. « Au début, tous les animaux étaient des humains... » Il n'est donc pas surprenant que, en tant qu'images définies par leur disjonction par rapport à un corps humain, les morts soient attirés par des corps animaux ; et c'est pour cela qu'en Amazonie, mourir c'est se transformer en animal : si les âmes des animaux sont conçues comme possédant une forme corporelle humaine primordiale, il est logique que les âmes des humains soient conçues comme

¹ Ibid.

pourvues d'un corps animal posthume, ou comme entrant dans un corps animal qui sera éventuellement tué et mangé par les vivants.¹

Ainsi, non seulement la différenciation vivants/morts est intégralement surdéterminée par une différenciation humains/animaux, mais de surcroît, et par cette raison même, elle mobilise directement une différenciation esprit/corps spécifique (« animiste », si l'on veut) : « Les morts ne cessent jamais d'être partiellement animaux, car tout mort engendre un spectre, dans la mesure où il possède un corps ; et dans cette mesure, si quelqu'un peut naître aristocrate, personne ne peut mourir immédiatement ancêtre ; il n'y a pas de purs ancêtres si ce n'est dans l'espace-temps du dedans, le plan précosmologique et précorporel du mythe – mais là, humains et animaux communiquaient entre eux directement. D'autre part, les animaux, les plans et autres catégories amazoniennes d'êtres ne cessent jamais complètement d'être humains ; leur transformation post-mythique en animaux, etc., contre-effectue une humanité originelle, fondement de l'accessibilité à la logopraxis chamanique dont jouissent leurs représentants actuels. Tout mort continue d'être un peu bestial ; toute bête continue d'être quelque peu humaine. L'humanité reste immanente, en résonnant la plus grande partie des foyers de transcendance qui s'allument sans cesse dans la vaste forêt touffue, diverse et foisonnante qu'est le *socius amazonien* »².

À « l'insurrection contre l'ontologie » appelée par Judith Butler, cette analyse ouvre, par le biais des transformations sémiopolitiques, des sémioses des différences anthropologiques qu'elles impliquent, et spécifiquement des « nôtres » (et du « travail du deuil » qui s'ensuit – et ses apories), des possibilités interprétatives remarquables. Elles se signalent d'abord dans la différence qui sépare le chamanisme horizontal de ce « proto-prêtre » qu'est le chamane vertical : celui trouverait à apparaître à partir du moment où s'opère une *séparation entre ces deux positions d'altérité que sont les morts et les animaux* :

¹ *Ibid.*, p. 126.

² *Ibid.*, p. 127.

A partir d'un certain moment – dont la détermination, je dois le dire, m'échappe complètement –, les morts humains commencent à être vus plus comme des humains que comme des morts, ce qui offre, par conséquent, la possibilité symétrique d'une « objectivation » plus achevée des non-humains. En somme, la séparation entre humains et non-humains, la projection d'une figure générique animal comme Autre de l'humanité, est fonction de la séparation préalable entre morts et animaux, associée à la survenue d'une figure générique de l'humanité objectivée sous la forme de l'ancêtre. Le fait eschatologique de base, à savoir que les morts devenaient des animaux, était quelque chose qui simultanément humanisait les animaux et altérait les morts ; avec le divorce entre morts et animaux, les premiers restent humains, ou deviennent même des surhumains, et les seconds commencent à cesser de l'être, en dérivant vers une sous- ou une anti-humanité.¹

Il n'est dès lors pas difficile, *a contrario*, de dégager les conditions sémiopolitiques sous lesquels peuvent trouver à se déployer les destins « spectralisants » du deuil – et donc encore une fois les apories derridiennes (les « nôtres » à n'en pas douter) de la « garde » et de l'identification mélancolique « cryptique ». Ces destins *supposent* annulées ou détruites ces autres possibilités sémiotiques, dont l'étonnante mesure est donnée ici par les métamorphoses trans-spécifiques au sein desquelles opère le chamanisme horizontal, les pragmatiques sémio-cosmo-politiques qu'elles motivent, les effets de fractalisation qu'elle produisent des frontières entre esprits et corps où s'« indéfinissent » les différences anthropologiques.

Mais faisons encore un dernier pas, en nous souvenant de l'apologue lévi-straussien que Viveiros reprend souvent comme une vignette scénarisant les renversements qu'opère la pensée sauvage des partages métaphysico-anthropologiques occidentaux concernant l'âme et le corps, la culture et la nature, ou la subjectivité et la physicalité, on voit déjà où est l'affinité. Au plus simple : la métaphysique occidentale classique distribuerait les choses ainsi : l'âme comme

¹ *Ibid.*, pp. 126-127.

principe d'individuation, le corps comme élément non-spécifique relevant d'une physicalité générique (les missionnaires ne doutent pas que les indigènes aient un corps, et un corps fondamentalement identique au leur, mais se demandent s'ils ont une âme, et si oui de quelle nature est-elle). A quoi l'on pourrait ajouter, pour souligner la convergence de ce tableau avec ce qui, de cette métaphysique, la marque de son empreinte théologique indélébile, que ce partage impose cette tâche fondamentale (une tâche qui se confond, si l'on peut dire, avec l'existence même) : la « bonne » individuation du corps par l'âme, c'est-à-dire l'intégrité du corps (le corps bien *organisé*, à la fois unifié en lui-même et bien séparé des autres corps) en tant qu'*effet* de l'âme et *expression* de sa subjectivation individualisée, et donc aussi, indissociablement, la tâche de conjurer la désintégration du corps et la dissolution de l'âme, dans la vie du corps, *mais aussi dans le corps d'après la vie*. Point fondamental de la catéchèse, il touche au cœur de la doctrine chrétienne de la résurrection, conçue, non pas comme une abolition du corps, mais au contraire comme une transmutation, un saut dans un corps spirituel et glorieux qui parachève l'intégrité corporelle¹. Si l'on cherche une formulation directe de ce dispositif, c'est moins chez les grands métaphysiciens classiques qu'il faut se tourner, que vers Augustin (« l'entre-deux-morts »), ou mieux, vers une *théologie mineure* comme celle de Klossowski. Ainsi dans le *Baphomet*, ce « roman de théologie » comme disait Deleuze, où s'affrontent le système de Dieu et celui de l'Antéchrist. Ainsi encore dans *Roberte, ce soir*, où le personnage Antoine, « neveu docile à la théologie tentatrice d'Octave », résume doctement : « Qu'est-ce que l'incommunicabilité ? – C'est le principe selon lequel l'être d'un individu ne saurait s'attribuer à plusieurs indi-

¹ S'ensuit un dispositif pratique, de la catéchèse chrétienne à la psychanalyse comme « *ego*-analyse » : prendre soin de son âme (en renforcer la fonction individuante), mais aussi prendre souci du corps (en conjurer les forces désintégrantes, les forces désindividuanes menaçant l'intégrité de la personne). Il faudrait ici reprendre les analyses de Foucault sur les « techniques de soi » dans l'histoire du christianisme.

vidus, et qui constitue proprement la personne identique à elle-même. – Quelle est la fonction privative de la personne ? – Celle de rendre notre substance inapte à être assumée par une nature soit inférieure, soit supérieure à la nôtre »¹. Quel est alors le problème de la résurrection ? C'est de renforcer et verrouiller cette fonction privative, conjurant les « commutations de perspectives » (Viveiros de Castro), ou les devenirs transindividuels non moins que trans-spécifiques (métempsychose et métamorphoses), en fixant l'une dans l'autre l'individuation de l'âme et l'intégrité du corps. En effet, « c'est en tant que lié à un corps, incarné, que l'esprit acquiert la personnalité : séparé du corps, dans la mort, il retrouve sa puissance équivoque et multiple. Et c'est en tant que ramené à son corps que l'esprit acquiert l'immortalité, la résurrection des corps étant la condition de la survie de l'esprit ». Autrement dit : la résurrection des corps étant le moyen de conjurer les aventures duplices et les avatars équivoques de l'esprit *post-mortem*, ses puissances de mélange, contagions et métamorphoses. Sans la résurrection, sans cette « fonction privative de la résurrection » définitive, l'esprit « libéré de son corps, déclinant son corps, révoquant son corps, [...] cesserait d'exister, mais "subsisterait" dans son inquiétante puissance », de duplicité, de métempsychose et de disjonction inclusive². En ce sens la résurrection est *l'invention du deuil*, dont nous ne rencontrons l'épreuve que sur fond de cette fonction privative de la résurrection. Le problème du deuil est celui de la privation d'un être ou d'un objet d'amour, mais ce n'est pas cette privation qui impose le deuil comme problème (*a fortiori* qui l'impose comme insoluble), c'est une privation plus profonde que la résurrection opère sur les esprits, en les privant de leurs puissances de métamorphose, de mélange, de réincorporation, comme dit Antoine, dans « des natures soit inférieures, soit supérieures à la nôtre ». Or voici que ces puissances que conjurent dans le système théologique tant la « fonction privative de la personne » que la « fonction privative de la résurrection » (identité à soi de chaque être

¹ P. Klossowski, *Roberte, ce soir*, cité in G. Deleuze, « Klossowski ou les corps-langage », *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 339.

² G. Deleuze, « Klossowski ou les corps-langage », *op. cit.*, p. 339.

et incommunicabilité des êtres entre eux, intégrité de chaque substance corporelle et immortalité de chaque esprit), ce sont précisément celles que libère dans la démonologie klossowskienne le contre-ordre du *Baphomet*, cet ordre qui contre-effectue l'ordre de Dieu auquel il s'oppose, « qui subsiste en lui et qui le ronge » (ce pourquoi Dieu est déjà dans son ordre propre « ennemis des esprits » ; c'est sous l'insistance de cette menace interne qu'il doit, « pour instaurer l'immortalité et la personnalité, pour l'imposer de force aux esprits, [...] parier sur les corps ») :

Ici commence le Baphomet : Au service de Dieu, le grand maître des Templiers a pour mission de trier les souffles, de les empêcher de se mélanger, en attendant le jour de la résurrection. C'est donc déjà qu'il y a, chez les âmes mortes, une certaine intention rebelle, une intention de se soustraire au jugement de Dieu : « Les plus anciennes guettent les plus récentes et, se mêlant par affinités, elles s'entendent à effacer les unes dans les autres chacune sa responsabilité propre ». [...] que le nombre des élus est clos ; que les esprits se sont comme libérés de l'ordre de Dieu, qu'ils se sentent dispensés de ressusciter, et qu'il s'apprentent à pénétrer jusqu'à six ou sept dans un seul corps d'embryon pour se décharger de leur personne et de leur responsabilité [...]. N'était-ce pas déjà la preuve que Dieu renonçait à son ordre, qu'il renonçait aux mythes de la personne incommunicable et de la résurrection définitive, au thème du « Une fois pour toutes » impliqué dans ces mythes ? En vérité, un ordre de la perversité a fait éclater l'ordre divin de l'intégrité : perversité dans le bas-monde, où règne une nature orageuse exubérante, pleine de viols, de stupres et de travestissements, puisque plusieurs âmes entrent dans le même corps, et qu'une même âme en possède plusieurs ; perversité en haut, puisque les souffles en eux-mêmes se mélangent déjà, Dieu ne peut plus garantir aucune identité !¹

À la lumière de la démonologie klossowskienne, le fantasma immunitaire analysé par Derrida ne peut apparaître désormais que

¹ *Ibid.*, p. 340.

comme une construction réactionnelle procédant par une dénégation de la disjonction *inclusive* de la mort dans la vie. Et ce fantasme s'appuie tout entier sur la fonction sémiotique que remplit l'idée d'*intégrité* telle que Klossowski la met au jour dans la catéchèse, et singulièrement dans la signification spéciale que Klossowski y découvre de la résurrection, comme opérateur de conjuration du mélange des esprits-souffles, et de neutralisation de l'équivocité qu'introduisent les esprits dans l'identité personnelle et dans l'intégrité des corps, tant dans leur individualité interne que dans leur incommunicabilité entre eux. Combien les figures du spectre, du revenant, du fantôme, doivent nous paraître encore trop dociles, trop assujetties à une docte théologie, face à la métaphysique klossowskienne des *insinuations*, des mélanges affins, et de l'équivocation perverse des intégrités...

Il reste vrai pourtant que le fantôme et l'esprit chamane, le spectre au sens derridien et les spectres amerindiens, peuvent à leur tour entrer dans des rapports d'indiscernabilité, qui rendent indécidable de savoir si l'on a affaire encore à une cosmopolitique des métamorphoses ou déjà à un encryptage mélancolique, à une pragmatique des incorporations ou à une clôture dans les impasses de l'introjection et de l'incorporation caractéristiques du régime occidental-narcissique du deuil. On le voit bien dans « *De la nuée à la résistance* », dans le quatrième dialogue, lorsque les chasseurs, venant du tuer le lycan, s'interrogent soudain pris de perplexité et de remords, était-ce une bête, était-ce un homme, et se demandent quoi faire : car « *Ce n'est pas la première fois que l'on tue une bête / Mais c'est la première fois que nous avons tué un homme* ». Et les plans des Straub auront toujours à affronter deux limites internes, comme deux immontrables qui ne se confondent pas : le plan-tombeau, comme disait Daney, ayant pour contenu la cache cryptique, « les cadavres sous la terre », avec une « sorte de piété nécrophile, dirigée par les Straub contre le spectateur, sommé de savoir ou de se taire (au nom du respect dû aux morts – et surtout à ces morts-là) ». – Mais aussi le plan de devenir ou d'avatar, se rapportant à cet autre irréprésentable venant du fait que « toute chose filmée, cadrée, risque aussi d'être autre chose. Lycan, l'homme-loup qui pleure, ne serait pas si boule-

versant si, dans le commentaire, les chasseurs ne parlaient de lui comme d'un homme ("il s'est défendu comme un vieux, avec les yeux") et si leur embarras ne venait d'un doute plus profond, doute quant à leur propre identité ("Es-tu sûr toi-même que tu ne te sentes parfois *Lycaon* comme lui ?"). Risque soudain d'être l'un et l'autre »¹.

Deux limites, donc, du plan, c'est-à-dire deux manières d'assumer et d'investir la « coalescence impossible entre le perçu et le su, le contenu d'une perception et la perception d'un savoir ». Saurait-on mieux dire que par cette coalescence impossible le problème même – la tâche, la nécessité, l'impossibilité – du deuil, en même temps que le nœud de problématisation intérieurement cinématographique du travail du deuil, – celui-là même contre lequel s'inventera le film straubien comme cinéma de résistance, résistance contre les dieux, contre le destin, contre l'aliénation et l'oppression, contre la mort. « La résistance est le seul *indice* qui ne trompe pas, qui atteste d'une réalité quelconque, d'un nœud de contradictions. Elle est, au sens freudien, un symptôme. Là où ça résiste, il faut filmer. Mais on ne sait jamais ce qu'on filme et mieux on peut le décrire, moins on le sait. Dans l'inscription vraie, il n'y a que des traces de l'inscription dont on soit sûr. Le reste est métamorphose, avatar, double identité et double appartenance, erreur, *trahison* »². Ce n'est pas dire pour autant que les deux limites s'équivalent, et reviennent au même. Le plantombeau, toute la cryptologie et sa piété nécrophile, ne peut apparaître que par un refoulement de l'autre image, l'image de métamorphose, avatar, ambiguïté des identités disjonctives ou double-devenir. C'est même là tout le problème, chez les Straub, du « passage du polythéisme au monothéisme », et qui se rejoue dans l'avènement du régime spectrologique, hantologique, du deuil : que s'est-il passé, « sinon que nous savons de moins en moins discerner ce qui se *métamorphose* ? Du sang en blé, de l'homme en loup, de la femme en feu, etc. »³. Seule pourtant cette perception métamorphique permet de

¹ S. Daney, *La Rampe*, 1983, Paris, Gallimard, « Collection Cahiers du Cinéma », 1996, p. 148.

² *Ibid.*, p. 149.

³ *Ibid.*, p. 148.

comprendre le sens très spécial de « l'humanisme » straubien, pour lequel conviendrait peut-être, venue pourtant d'un tout autre domaine, la formule amérindienne de Viveiros de Castro, d'une cosmologie d'autant plus anthropomorphique qu'elle est moins anthropocentrique : « une *prégnance* de l'image humaine en toutes choses. C'est en ce sens que ces films "nous regardent" : un homme nous regarde du fond de chaque image, dans une impossible surimpression. Le cinéma, ce serait ce qui permet de rompre l'enchantement par lequel nous pensons voir autour de nous autre chose que de l'humain, alors que ce ne sont que champs cultivés, arbres taillés, cimetières ignorés, animaux-qui-sont-peut-être-des-hommes (d'où l'interdit de les tuer) »¹. Humanisme interminable ? Humanisme excessif en tout cas, suivant Daney, par rapport à l'humanisme « vieux-marxiste », des hommes s'aliénant dans les mondes et les dieux qu'ils ont créés par leur travail ; mais humanisme qui n'est en rien un anthropocentrique, et plutôt même le contraire : car si la figure humaine est prégnante à toute chose, l'inverse n'est pas vrai, et peu de choses prennent forme humaine dans les *Straubfilms*, et parmi les hommes eux-mêmes : « Si l'on considère qu'un cinéaste n'est important que dans la mesure où il étudie, de film en film, un certain *état* du corps humain, les films de Straub resteront comme des documentaires sur deux ou trois positions du corps : être assis, se pencher pour lire, marcher. C'est déjà beaucoup »². Enfin et surtout, seule l'image métamorphique ou le plan de devenir, là où lui-même résiste à la réduction mélancolisante du régime cryptique du deuil, permet d'entrevoir ce qui résiste dans l'humanisme straubien de la résistance : les femmes, « la femme » sans essence mais comme simplement ce qui trahit « l'hommanisme » de cet humanisme inventé par des hommes, comme « ce qui résiste à ce qui résiste, l'homme », ou comme dit Daney, le devenir-roche de la femme³.

Que signifie, finalement, cet appel à passer d'une problématique butlérienne de la reconnaissance, des rapports de domination qui en

¹ *Ibid.*, p. 150.

² *Ibid.*, pp. 150-151.

³ *Ibid.*, pp. 151-152.

commandent l'assomption ou le refus, et des contraintes normatives qu'ils matérialisent, à une approche derridienne, « anasémique » et « sub-ontologique », des apories qui à la fois conditionnent et instabilisent la pensée du deuil et le deuil comme expérience de pensée ; mais aussi à passer de celle-là à une problématisation deleuzienne et viveirosienne des pragmatiques sémiotiques (ontosémiotiques, cosmosémiotiques, sémiopolitiques), qui obligent à soumettre et les contraintes « occidentales » et leur déconstruction à un perspectivisme ouvrant sur une transformation (plutôt qu'une « aporisation ») des coupures conceptuelles sous-tendant différents « régimes du deuil » ? La problématique de la normativité et de la reconnaissance, à être mise en jeu dans le champ politique, demeure nécessairement dépendante d'une problématisation *représentationnelle* de la politique. Nous ne parlons pas seulement de politique « représentative », au sens d'un champ de rapports de forces, de pouvoir et de contre-pouvoirs qui pourraient être réduits, donc identifiés, aux institutions représentatives qui, on le sait, entrent toujours dans la constitution même des agents collectifs en présence. Nous parlons aussi de cette représentation, à reconquérir sans cesse sur la « scène » politique, de ce qui excède le champ de l'instituable, ou de ce qui se soustrait aux dialectiques d'institutionnalisation et de désinstitutionnalisation de ses sujets conflictuels. Le problème des pratiques de deuil collectif (et corrélativement les problèmes, abordés trop rapidement plus haut, de la malmort, de la « réconciliation » post-traumatique etc.), le problème des normes qui y opèrent départageant l'humain de l'inhumain, celui enfin du déni de la perte et la forclusion de son fragile et incertain savoir, appartiennent incontestablement à cette dimension représentationnelle entendue en ce dernier sens. C'est en cette acception que l'on peut rappeler après Balibar que la politique, même non représentative au sens restreint, a nécessairement besoin d'un « moment » de *distanciation*, de *Verfremdung*, où doit devenir possible quelque chose de l'ordre d'une mise en scène, ou d'une mise en jeu des identités, qui ne sont jamais que des complexes de désidentifications et de réidentifications, ni les unes ni les autres n'étant « par nature » maniables à volonté. Mais ce moment représenta-

tionnel doit pouvoir rendre compte de lui-même, de ses conditions de possibilité, de ses effets dans le champ politique où l'on le fait intervenir. Seul un point de vue sémiotique peut pénétrer dans les *opérations internes* d'un agencement représentationnel, déterminer *sur quelles composantes* elles agissent, donc en évaluer les lignes d'effectivité, les effets actuels et potentiels, etc. Et c'est ce point de vue qui permet de complexifier la question de la nécrologie et de ses normes en les reconduisant à, disons faute de mieux, une nécrosémiotique, soit les « machines sémiotiques abstraites » (Guattari) ou les machineries « anasémiques » (Derrida) qui distribuent dans les régimes de signes les symbolisations primaires du « corps », de « l'âme », de la « vie », de la « mort », dont même les concepts d'« intériorisation » et d'« incorporation » dépendent. Quand Viveiros de Castro explique la fonction chamanique dans certaines pratiques amerindiennes du deuil, on mesure à quel point ces pratiques sont sous-tendues par des montages sémiotiques et sémio-cosmologiques complexes qui ne mettent pas seulement en jeu les humains vivants et morts, ni l'âme et le corps, mais aussi les rapports des humains et des animaux, des animaux et des esprits, des esprits et des humains etc. Quand Robert Jaulin déploie sa grande initiation à la « mort Sara », il rappelle que « la mort est toujours marquée par la séparation du corps et de l'âme »¹, mais il montre aussi combien sont complexes les rapports et les modalités de leur partage même. Et c'est en ce sens qu'il faut soutenir que la métapsychologie du deuil, héritée de Freud et de Ferenczi, puis réélaborée par Abraham et Torok autour de la distinction entre introjection et incorporation et du concept d'« identification endocryptique », *présuppose* que soient détruites d'autres possibilités de sémiotisation de « l'esprit », du « corps », de leur partage et de leurs « contaminations » (concepts de spiritualisation et d'incorporation), et que soient rendues impossibles ces possibilités métamorphiques interrogées ici de deux points de vue symétriques : un point de vue interne à l'onto-théologie occidentale et la pervertissant de l'intérieur, un point de vue extérieur à cette

¹ R. Jaulin, *La Mort sara*, Paris, Plon, « Terres Humaines », 1967, rééd. 1981, p. 217.

onto-théologie et en conjurant du dehors la cristallisation. De la théologie mineure ou démonologie des souffles de Klossowski, à l'anthropologie mineure des cosmopolitiques amériidiennes chez Viveiros de Castro, nous parvient un même « savoir » : les apories du deuil mises au jour par Derrida et par Butler, la distinction entre introjection et incorporation et l'impossibilité de cette distinction etc., tout cela ne s'impose, ou n'est imposé, que sur fond d'une destruction de toute possibilité métamorphique, destruction produit ses effets à tous les niveaux des coupures anthropologiques, pour imposer en retour une ré-anthropologisation forcée d'un autre usage, disjonctif-exclusif, entre humain et non-humain, animalité et humanité, vie et mort, homme et femme, âme et corps etc.

Quelles leçons *politiques* en tirer, si cela se peut ? D'abord, il va de soi que nous avons à lutter contre les formes de déshumanisation des humanités « autres » qui se trouvent asservies ou exterminées ou menacées de l'être au titre de cette exclusion des normes dominantes départageant ce qui est reconnu comme humain, comme vivant, et comme « digne d'être pleuré » lorsqu'il ne l'est plus. Mais nous devons reprendre à notre compte l'exigence difficile que Butler elle-même réclame au sein des luttes des minorités au regard de la place que l'on y donne à l'exigence d'*autonomie*, et à replier cette exigence sur l'anthropologie philosophico-psychanalytique proposée par Butler. De même que l'autonomie est absolument nécessaire à la revendication de droits, qui ne peuvent faire fond que sur l'idéologie libérale de la personne comme foyer d'autonomie et d'indépendance (d'où la libre disposition du corps etc.), et pourtant doit faire place, au sein des luttes minoritaires, à cette dimension d'hétéronomie constitutive dont le déni nourrit les cycles interminables de mélancolisation de la perte et de paranoïsation de la toute (im)puissance – ce qui assigne la tâche inlassable de se maintenir dans une distorsion irréductible entre le langage du droit et des conquêtes de protection et de reconnaissance juridiques d'une part, et le langage « métapolitique » de la dépendance et de la « relationnalité » qui déstabilise du dedans cette prétention à l'autonomie ; – de même, nous devons à la fois refuser que des populations soient rejetées dans l'inhumanité, et

en même temps savoir *jouer* avec ce partage humain-inhumain, ce qui signifie en premier lieu expérimenter ce qui peut être transformé des perceptions de l'inhumain, et ce qui pourrait travailler à rebours du circuit, continument réversible, enchaînant animalisation de l'in-humain et inhumanisation de l'animalité, où s'ancrent les métaphorisationes « minorisantes » des humains en animaux exploitables ou exterminables à merci. Ce serait le programme d'expérimentations sémiotiques comme contenu d'une stratégie minoritaire opérant, pour maintenir ouvert un champ anthropologico-politique, à rebours de la fusion des coupures de l'humain et de l'inhumain, de l'humanité et de l'animalité, et de la vie et de la mort.

Le premier aspect de la terreur est la peur. La peur est un sentiment qui nous pousse à fuir ou à combattre. Elle est une réaction naturelle à une situation dangereuse. La terreur est une peur extrême, une peur qui nous paralyse et nous rend incapable de penser ou d'agir. Elle est souvent provoquée par une violence soudaine et inattendue. La terreur est un sentiment qui nous rend vulnérables et qui nous expose à de graves conséquences. Elle est un sentiment qui nous rend dépendants et qui nous rend incapable de nous défendre. La terreur est un sentiment qui nous rend aveugles et qui nous rend incapable de voir les dangers qui nous entourent. Elle est un sentiment qui nous rend stupides et qui nous rend incapable de prendre des décisions raisonnables. La terreur est un sentiment qui nous rend égoïstes et qui nous rend incapable de nous soucier des autres. Elle est un sentiment qui nous rend désespérés et qui nous rend incapable de voir l'avenir. La terreur est un sentiment qui nous rend désespérés et qui nous rend incapable de voir l'avenir.

La terreur est un sentiment qui nous rend vulnérables et qui nous expose à de graves conséquences. Elle est un sentiment qui nous rend dépendants et qui nous rend incapable de nous défendre. La terreur est un sentiment qui nous rend aveugles et qui nous rend incapable de voir les dangers qui nous entourent. Elle est un sentiment qui nous rend stupides et qui nous rend incapable de prendre des décisions raisonnables. La terreur est un sentiment qui nous rend égoïstes et qui nous rend incapable de nous soucier des autres. Elle est un sentiment qui nous rend désespérés et qui nous rend incapable de voir l'avenir. La terreur est un sentiment qui nous rend désespérés et qui nous rend incapable de voir l'avenir.

La terreur est un sentiment qui nous rend vulnérables et qui nous expose à de graves conséquences. Elle est un sentiment qui nous rend dépendants et qui nous rend incapable de nous défendre. La terreur est un sentiment qui nous rend aveugles et qui nous rend incapable de voir les dangers qui nous entourent. Elle est un sentiment qui nous rend stupides et qui nous rend incapable de prendre des décisions raisonnables. La terreur est un sentiment qui nous rend égoïstes et qui nous rend incapable de nous soucier des autres. Elle est un sentiment qui nous rend désespérés et qui nous rend incapable de voir l'avenir. La terreur est un sentiment qui nous rend désespérés et qui nous rend incapable de voir l'avenir.

VIOLENCES ET DÉVIOLENCES

RADA IVEKOVIĆ

Civiliser la violence, avec Étienne Balibar¹

On ne peut démarquer la violence de la non-violence, sinon dans un rapport de corrélation plutôt qu'une dichotomie. L'opposé de la violence n'est pas la non-violence². S'il y a toujours le choix entre les deux, elles apparaissent sur une même échelle de degrés. On ne peut non plus distinguer entre la violence physique et une violence qui ne le serait pas. La philosophie ne sait pas que faire de la violence, car celle-ci (tout comme la non violence) précède la pensée, dans la mesure où elle fait partie de la vie. La violence vient, chez certains sujets, *en réaction au fait de ne pas pouvoir s'engendrer eux-mêmes*. Elle est *en cela* fondatrice³. Enfin la violence est un rapport social et politique entre plusieurs agents, incluant de multiples hiérarchies et des intensités incommensurables. Elle apparaît aussi bien dans les rapports entre les individus que dans les rapports sociaux complexes. L'une de ses formes les plus pernicieuses est la violence épistémique, dont se plaignent exclus, subalternes, femmes, coloniaux, jusque dans la postcolonialité. Elle est également sexuée même lorsque non directement sexuelle, car le sexe est un opérateur fondamental du

¹ Voir notamment É. Balibar, *Violence et civilité*, Galilée, Paris, 2010.

² Selon Nagarjuna on ne peut pas *penser* la violence sans penser la non-violence. Mais l'ordre conceptuel ne correspond pas nécessairement à l'ordre des choses, qu'il a pour tâche de maîtriser.

³ Voir R. Iveković, *Dame Nation. Nation et différence des sexes*, Ravenne, Longo Editore, 2003 ; et *Le Sexe de la nation*, Paris, Léo Scheer, 2003.

bordering, de la production de frontières.

D'une décision arbitraire mais utile, nous ne parlons de violence que quand il s'agit d'humains. Si nous ne parlons pas de la violence d'un tsunami ou d'un félin qui tue sa proie, ce qui pourtant ne veut pas dire que ce dernier exemple ne soit pas fondamentalement le même que la violence humaine, lorsqu'on lui prête la fonction de défendre la vie. Chez les humains, elle est compliquée par les effets de l'esprit, de la psychologie, de la volonté de pouvoir, de la testostérone, de la force excessive et de la guerre, qui produisent la violence *plus que nécessaire au maintien de la vie*.

Je pars de l'idée simple qu'une certaine violence fait partie de toute forme de vie en tant que telle, surgissant en défense élémentaire de l'existence. Dans la *Chandogya upaniṣad*, la peur (produisant la violence) est à l'origine de la vie... La violence est aussi une affaire d'auto-fondation, de reproduction du même, de la subjectivation puis, par extension, de la citoyenneté. Sa définition dépend de celle de la vie *valant la peine d'être vécue*. La violence fait partie de la culture, de la forme de constitution, de répartition et d'accès aux savoirs. Elle n'est pas simplement reléguable à la nature. La socialité, dont la question du commun, est à l'origine de la violence, tout comme elle en est l'objet même. Ne s'agit-il pas de civiliser, au delà de la violence, tout son contexte – la vie elle-même ? Comprendre qu'on doit civiliser la violence signifie reconnaître qu'on ne peut y mettre un terme. C'est alors un objectif minimum, mais le seul possible. L'inquiétant, c'est que la vie des uns peut signifier la mort des autres, que *la paix et le bonheur des uns peuvent faire la violence et le malheur des autres*. Ceci est dû au fait de la colonialité de tout pouvoir et des formes historiques des savoirs. On pense ici principalement à l'histoire du rapport entre femmes et hommes, à l'histoire coloniale, aux migrations à grande échelle, aux Roms en Europe aujourd'hui encore. Mais l'on pense également à tout rapport de domination, de subalternité, d'oppression, dont les figures défilent sans fin. Selon Peter Wagner, « *the connections between Europe and other parts of the world were marked by violence and oppression – or more strongly, the Europe in which modern modes of justification*

arose engendered a different world-situation elsewhere by means of violence and, as we shall suggest in conclusion, continues to rely on the latter as a condition for its own sustainability»¹.

La violence émerge des divisions du corps social et des tensions qui le traversent : différents que le peuple ou la « nation » ont pour tâche de recouvrir et de dissimuler. L'idée d'unité de soi n'inclut pas les causalités de la situation (post)coloniale, de la métropole *et* de la colonie prises dans leur relation. Il y a coupure. L'ancienne colonie ne forme jamais, en dehors des rapports incestueux, de collectivité réfléchie *ensemble* : l'idéal est eurocentré, – il est depuis 1989 centré en Europe occidentale capitaliste². Il n'y a pas d'auto-compréhension de l'Europe ayant un quelconque rapport aux colonies (revendiquées ou libérées) ou à l'intégration de l'Europe de l'Est, qui ne soit en même temps une coupure et une hiérarchie imposée par les gagnants du moment.

Violence et vie, subjectivité, souveraineté, monothéismes

La modernité occidentale a produit des récits historiques qui canalisent la construction des connaissances en des formes répondant aux savoirs hégémoniques. Le colonialisme a formé les consciences européennes et occidentales, et souvent au-delà. L'État, avec son monopole de violence, s'associe volontiers avec les monothéismes. Depuis les études dites subalternes, puis les études postcoloniales et décoloniales, il est entendu que la violence historique n'est pas seulement celle, physique, des guerres, mais aussi une violence

¹ P. Wagner, « Violence and justice in global modernity : reflections on South Africa with world-sociological intent », in *Modernity. Understanding the present*, Malden, Polity, 2012.

² R. Iveković, « Subjectivation, traduction, justice cognitive », *Rue Descartes* n° 67, 2010 : *Quel sujet du politique ?*, pp. 43-50.

épistémique¹, par l'occultation des savoirs « mineurs », alternatifs, subalternes, clandestins, non établis. L'hégémonie et la colonialité des savoirs et des pouvoirs font système. Mettant l'occident au centre, incapable de sortir de l'auto-référentialité et de se dépasser, le régime épistémologique dominant prétend cependant à la neutralité. Celle-ci est suggérée par l'association trop facile entre l'universel et le pouvoir. L'expérience de ceux qui vivent cette complexité irréductible est occultée par le détournement de leurs références et de leurs expériences ; cette falsification est elle-même violence :

Dans le domaine de l'histoire, ceci implique un effort complexe qui passe par la critique épistémologique des termes et des conditions dans lesquels a été produite la connaissance historique, par la dénaturalisation des signifiés et des références cognitives que les méta-récits ont produits et consolidés en imaginaires sociaux et par l'intégration dialogique des impensés, des absences et des inexistences que ces méta-récits ont permis de créer. Les expériences de(s) colonialisme(s) semblent, sous cet aspect, l'un des espaces les plus propices à cette rencontre dialogique. Il convient cependant de souligner qu'une telle rencontre dialogique ne se constituera pas tant qu'elle demeurera choc de prétentions s'excluant mutuellement, choc duquel il résulterait de nouveaux universalismes. Pour être accomplie, elle devra l'être dans « la conscience la plus approfondie et réciproque des nombreuses incomplétudes dont est faite la diversité culturelle, sociale et épistémologique du monde », que Santos nomme herméneutique diatopique.²

¹ G. C. Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

² C. Gomes et M. Paula Meneses, « Histoire et colonialisme : Pour une inter-historicité », tr. fr. B. Bachelier, TERRA-Réseau scientifique de recherche et de publication, série « À traduire/Recueil Alexandries », décembre 2011, URL : <http://www.reseau-terra.eu/article1223.html>, citant B. de Sousa Santos, *A Gramática do Tempo. Para uma Nova Cultura Política*. Porto, Afrontamento, p. 21.

Ajoutons qu'une condition à cette herméneutique est le désamorçage par avance de la guerre épistémique et de la violence. On l'a vu en Yougoslavie et ailleurs : la guerre commence par les mots et par des images télévisées. Dans les descriptions de parcours historiques autres, en colonie ou, après la chute du mur de Berlin, en Europe de l'est, on retrouve leur dépolitisation. Celle-ci permet l'abstraction de la violence qui y est impliquée. La pensée hégémonique reproduit sa continuité par la circularité de l'ordre cognitif, empêchant l'expression et la légitimité d'imaginaires et de valeurs alternatifs. Il faut donc explorer les autres potentiels de la mémoire et ausculter les discontinuités, les interruptions et les désarticulations des discours, afin d'échapper à la normativité du discours établi. C'est dans cette interaction, avec ces autres historiographies, que s'effondrent les codes binaires de l'eurocentrisme.

Pour l'Europe d'aujourd'hui, deux temps historiques se télescopent en un par l'aplatissement de la dimension historique et temporelle – la fin de la guerre froide et la décolonisation. Elles deviennent alors « contemporaines » en diachronie dans notre présent, synchronisées sans jamais avoir été contemporaines. C'est ce qui explique que des chercheurs dans les pays yougoslaves, en Europe centrale et de l'est se soient emparés des outils de la critique postcoloniale (oubliant, par exemple, l'histoire comparable du non alignement), *comme si un karma d'autrui collait à eux*. 1989 a délégitimé l'entendement de la temporalité comme linéaire, et produit un brouillage des repères concernant le temps, l'histoire et l'historicité. Les savoirs alternatifs issus de modernités parallèles ou alternatives ainsi que d'autres conditions nous sont de plus en plus accessibles. Ceux-ci ainsi que l'échec avéré du système mondial existant (avéré par la crise en cours, mondiale mais inégalement répartie) ont bouleversé nos certitudes. Les idées de progrès-croissance linéaire infini et du rendement direct sont mises en doute. Un sérieux travail de critique épistémologique doit désormais accompagner la quête d'un nouveau système économique, politique, social planétaire. Ils remettent en cause les paradigmes de la

modernité gouvernant encore une grande partie du monde, le « reste » plutôt que l'« ouest ». Le seuil de la modernité occidentale et celui de 1989 se télescopent depuis la fin de la guerre froide ; ils se rattrapent historiquement en une « contemporanéité » paradoxale. C'est le cas particulièrement en Europe, qui n'a su se construire ni en tenant compte de son passé colonial ni quant à son Est, intégré comme s'il venait d'un autre temps et non d'une autre modernité, celle du socialisme. Le projet capitaliste (capitalisme réel) comme le projet socialiste (socialisme « réellement existant ») ont pourtant été deux formes jumelles du projet moderne, comme le montre bien Radomir Konstantinović (plus loin). Ni pour l'un ni pour l'autre de ces événements, l'Europe n'a su se donner de projet social et politique ni de vision collective de soi. L'unité du peuple ou de la nation, qui intervient dans toute compréhension collective de soi, ignore les « autres » aussi bien inclus qu'exclus. Ceci l'amène forcément à devoir traiter de ces deux héritages, la modernité et le seuil de 1989, dans la nouvelle mise en forme de sa société *comme s'ils étaient simultanés*¹. Ils arrivent à maturité ensemble. L'image qu'on a de soi est pratiquement toujours conflictuelle, scindée et paradoxale, contenant une dose d'auto idéalisation et une certaine (et moindre) dose d'autodénigrement. Elle ne correspond jamais à la réalité². La violence épistémique provient de cet écart entre la norme

¹ L'expression est de Peter Wagner, « Violence and justice in global modernity: reflections on South Africa with world-sociological intent », manuscrit inédit.

² D. Suvin, « On the bases of class relationships in S.F.R. Yugoslavia 1945-75 », manuscrit inédit, 2011. R. Konstantinović, *Filozofija palanke [La philosophie de bourg]* (1969), Belgrade, Nolit, 1981. Deux chapitres existent en traduction française : « Le nazisme serbe », *Lignes*, n° 6, septembre 2001 ; « Le style du bourg », *Transeuropéennes*, n° 21, 2001, pp. 129-139. Cf. Samuel Beckett, Radomir Konstantinović, « Ne rien céder à la traduction/Yield nothing to translation », *Transeuropéennes*, n° 22, 2002, pp. 187-199, tr. it. « Sullo stile del borgo » [con una nota di Rada Iveković], AUT-AUT, n° 310-311, 2002, pp. 79-95 ; et R. Iveković, « La mort de Descartes et la désolation du bourg (R. Konstantinović) », *Transeuropéennes*, n° 21,

et la propre réalité. Il est le même que celui entre les savoirs établis et alternatifs, ou entre la raison et la déraison : il s'agit d'une hiérarchie. L'état de la *palanka*¹ est une situation de violence épistémique suspendue comme menace constante. Nous nous sommes retrouvés dans la *palanka* au moment de l'effondrement de la Yougoslavie. Nous avons la surprise de nous retrouver de plus en plus en *palanka* dans l'Europe en crise (2012).

La période récente est aussi celle des séries de guerres inqualifiables entretenues par la « communauté internationale » dans plusieurs parties du monde au nom des « droits de l'homme », de la prévention de la terreur², de l'élimination des dictateurs, du maintien de la paix ou encore de l'inculcation de la « démocratie » à ces peuples considérés mineurs. Ces faits sont principalement encouragés par les États-Unis, même affaiblis, par leurs alliés, et par les organisations internationales sous leur influence. À côté des grandes unifications régionales, dans la désorientation générale, on voit la fragmentation imposée des pays, des sociétés, des résistances, et leur ethnicisation, à la fois constat induit *et* condamnation dans le langage « international ». Gérer des conflits est devenu une affaire³. Sur les sociétés encadrées par la « communauté internationale » s'exerce une violence épistémique, nonobstant l'« aide » matérielle. Le déni de souveraineté, destiné à l'État « défaillant » et non à la population, touche également cette dernière.

Naoki Sakai montre comment les découpages disciplinaires des sciences coïncident avec les événements politiques et les accompagnent. Les « area studies » états-uniennes (comme les « langues orientales » en France), opposés aux approches

2001, pp. 174-178.

¹ *Palanka*, « bourg » provincial dans les têtes, terme phare de Konstantinović ; voir ci-dessous.

² « Terreurs et terrorismes », R. Iveković et R. Samaddar (dir.), *Rue Descartes*, n° 62, 2008.

³ Albin Kurti, « International protectorate », Tedx Talks, Vienne 2011 : <http://www.youtube.com/watch?v=9MFwNb6u2z0>, posté le 23 octobre 2011.

interdisciplinaires et philosophique, ethnicisent et réduisent à objet les peuples lointains, rentrant en conflit sur tous les fronts avec les études postcoloniales¹. L'ethnicisation dans les sciences humaines est le résultat de l'hégémonie « occidentale » dans la construction des savoirs, et devra être dépassée. L'ethnie incombe ainsi aux autres, la nation à « nous » : « In the discourse of the West and the Rest, the two modalities of knowledge production presuppose two different conceptions of humanity in the Humanities.² » Une partie de l'humanité se prend pour l'humanité entière et théorise le reste des humains, « reste » qui ne peut être qu'objet³. La théorie pour nous, l'anthropologie pour vous, en quelque sorte. Le partage des savoirs et l'injustice cognitive passent par la nation et par les identitarismes. Plutôt que géographique, c'est performatif et normatif. De là, la nécessité de la traduction, sur laquelle Sakai travaille plus particulièrement⁴, afin de désamorcer les possibles sources et lignes de blocages promettant des conflits. Il montre l'asymétrie du rapport

¹ Cf. G. C. Spivak, « Speaking for the Humanities », *Occasion: Interdisciplinary Studies in the Humanities*, n° 1, October 15, 2009, URL : <http://arcade.stanford.edu/journals/occasion/articles/speaking-humanities-by-gayatri-chakravorty-spivak>.

² N. Sakai, « Le genre, enjeu politique et langage du nationalisme postcolonial japonais », *Cahiers du genre*, n° 50, 2011 : *Genre, modernité et « colonialité » du pouvoir*.

³ Idée reprise par Spivak dans « Speaking for the Humanities », art. cit.

⁴ Sur la traduction, entendue en un sens non seulement linguistique, voir le chantier de B. Neilson et S. Mezzadra, *Borders and Translation*, Duke University Press, sous presse ; Le dossier *Transnational Politics and Transnational Institutions*, sur la plateforme Edufactory/Conflicts and Transformation of the University, URL : www.edu-factory.org ; N. Sakai & Jon Solomon (eds), *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, in *Traces: A Multilingual Series of Cultural Theory and Translation*, n° 4, Hong Kong University Press, 2006 ; Brett de Bary (ed), *Universities in Translation: The Mental Labor of Globalization*, in *Traces*, n° 5, Hong Kong University Press, 2010 ; *Translate/Beyond Culture: The Politics of Translation*, URL : <http://translate.eipcp.net/#redir>.

colonial violent : il n'y a pas d'équivalence de la violence¹. Il n'y a pas de regard en retour. La perspective depuis l'Asie est réfractée, les « Asiatiques » ne se voient pas en autres. Mais ils procèdent à l'orientalisation de leurs voisins proches et à l'auto-orientalisation. Ceci est d'autant plus vrai que la mondialisation fait perdre à la postcolonialité ses repères géographiques et historiques.

L'immunité, avec Roberto Esposito

Roberto Esposito montre comment la *communauté* se constitue autour d'un vide et pour le « combler ». Mais cette pensée reste incomplète si l'on ne prend pas en compte le revers de la médaille, l'*immunité* à laquelle est consacré son livre *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. L'auteur y examine la façon dont la communauté, pour se protéger, met en péril sa propre existence par un excès d'immunisation. L'exposition à l'autre déclenche le réflexe de renfermement qui peut produire des anticorps fatals. L'immunisation serait bonne en doses mesurées, mais ruineuse quand elle devient excessive. Dans les rapports humains, elle glisse trop facilement vers l'excès, représentant une menace constante, mais non prédestinée.

Esposito refait le parcours à travers l'histoire de la philosophie occidentale pour identifier une fois de plus, à propos de Hobbes, l'origine de l'État et de la politique dans la *peur*, ce qui donne lieu à l'immunisation qui, pour être efficace, doit être ressentie comme

¹ Dans les mots du correspondant du *The Times* en Chine, George Wingrove Cooke, lors de la guerre de l'opium, alors que Canton est bombardé par les forces franco-britanniques : « Humanity, self-denial and that true courtesy which teaches Western nations that it is a part of personal dignity to respect the feelings of others, is in China dead in fact, and alive only in pantomime », d'après *China and Lower Bengal: Being The Times Correspondent in the years 1857-58*, 5th ed. London, Routledge, 1861, p. 309, cité in J. Lovell, *The Opium War*, London, Picador, 2011, p. 258.

exception à une règle générale. La politique, sous l'effet de la peur, transforme la vie en « vie nue », ce que la vie n'est d'ailleurs jamais : la médiation s'y perd. La menace physique déclenche l'immunisation comme forme de biopolitique¹. Voilà donc le seuil dont parle Esposito² : *la vie elle-même devient critère de légitimation de la (bio)politique*. Voilà qui distingue ce livre du travail sur la communauté comme son tour de vis supplémentaire. Apparaît alors l'image de la grossesse et de l'immunité à bon escient : un don sans attente de retour, une inclusion sans exclusion et sans armement, l'acceptation de l'autre en son corps propre sans rejet, sans menace, puis une maturation portée à son terme, création, don de vie et production du multiple. Ce n'est pas le mécanisme immunitaire lui-même en termes d'une anthropologie philosophique qui donne nécessairement lieu à la dépolitisation (à l'absence de médiation politique) faisant violence, bien qu'il puisse y aboutir. Mais c'est l'*immédiateté biopolitique* elle-même qui se passe du formalisme des institutions, du droit, du langage, du temps, pour verser directement dans la brutalité de la contrainte. Le corps dont il s'agit ici est en général celui de la population dans les circonstances de la souveraineté moderne, avec tout ce qu'elle porte d'autonomie (de l'État ou de l'individu) et d'assujettissement par, justement, la biopolitique. Le renversement opéré entre le paradigme de la souveraineté et celui de la biopolitique est là : c'est le corps dispersé (la vie) qui devient le critère de légitimation du pouvoir, et non plus le souverain au centre. Ceci explique la médicalisation des termes du rapport et l'amplification des dispositifs sécuritaires et

¹ R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002, p. 18. Voir également du même auteur : « Communauté, immunité, démocratie », *Transeuropéennes* n° 17 : *La fragilité démocratique*, 1999, pp. 35-45 ; *Communitas. Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, 2000 ; et *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi 2004.

² R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, op. cit., n. 19.

immunitaires¹. Ces derniers fonctionnent par un excès de force de frappe (et par la guerre préventive, par le « droit d'ingérence ») qui renverse le rapport et fait paradoxalement de celui qui est à défendre la cible du système de défense. Le dispositif s'enfonce dans une entropie auto-dissolutive. La nocivité extrême envers les autres mène au suicide involontaire. On l'a vu dans l'hitlérisme durant la Seconde Guerre mondiale, et on le voit à plus grande échelle encore dans la guerre généralisée plus ou moins latente qui nous menace tous aujourd'hui par le fait qu'elle nous « défend » tous. Roberto Esposito pense alors à une nouvelle philosophie de l'immunité, par l'intermédiaire d'une « identité » ouverte à l'altérité, dont la métaphore (« plus que la métaphore ») sont les cyborgs (Donna Haraway) et la grossesse, mais aussi toute l'analyse de Jean-Luc Nancy sur l'« intrus », les greffes². Ce projet d'Esposito est confirmé dans son livre, *Bios*. La solution doit ménager un équilibre dans le partage.

C'est le projet d'une philosophie « thérapeutique » mais évidemment non immunitaire (dans le sens où Foucault a aussi réhabilité cette orientation philosophique en occident depuis les Grecs, dans *L'Herméneutique du sujet*). Ce serait comme une sorte de tournant méditatif et de décentrement de soi, dont la nécessité est démontrée de l'intérieur par l'entropie³. *Il s'agirait de non adhésion, de détachement, de déviolence* en dehors de tout rapport binaire. « L'événement fondateur, afin de pouvoir donner effet à ce qu'il fonde, doit être à son tour fondé par lui. Dans ce sens il présuppose ce par quoi il est présupposé – il présuppose la propre présupposition. Peut-être faut il examiner ce double fond de l'origine »⁴. Cercle vicieux s'il en est !

¹ *Ibid.*

² R. Iveković, « De la traduction permanente. Nous sommes en traduction/On permanent Translation. We are in Translation », *Transeuropéennes*, n° 22, 2002, pp. 121-145.

³ R. Iveković, *L'éloquence tempérée du Bouddha. Souverainetés et dépossession de soi*, Paris, Klincksieck, 2012.

⁴ *Ibid.*, p. 42.

Le droit ne peut être de tout le monde, nous rappelle Roberto Esposito, puisqu'il est un privilège et donc une exception. Il assure en effet une immunité. À travers Simone Weil, Esposito montre le caractère appropriant du droit qui ne peut se passer de la force. L'appropriation, qui est l'autre face de la souveraineté, est ainsi au cœur de la culture juridique, et ceci au-delà de la solution hobbesienne radicalement démocratique mais inutilisable à cause de son issue en la guerre généralisée – solution selon laquelle tous les humains sont nés égaux en tant que tous mortels. D'où la nécessité de l'État et du droit. L'auto-fondation du propre, donc, se fait par et dans le droit, autrement dit le droit s'auto-fonde. « La propriété ne peut être dérivée »¹. Voilà une occasion ratée pour penser le partage masculin-féminin comme fondateur, mais il faudrait encore presser Locke au sujet de la propriété (de soi), ce qui permettrait aussi de penser l'altérité coloniale. Car c'est Locke qui construit le lien réciproquement constitutif entre citoyenneté et propriété, à entendre aussi en termes de propriété de soi, informé dès le départ par l'exclusion aussi bien des femmes que des colonisés², puisque ceux-ci n'ont pas la propriété de soi. Esposito pointe ainsi que la violence est ainsi assimilée dans le droit sans être éliminée. Boaventura de Sousa Santos³ le montre aussi d'une autre manière, dans ses travaux croisés sur le droit, l'épistémologie et le politique, – démonstration dont il fait son programme. La violence est constitutive. Elle protège la vie en tant qu'elle sert le droit, et la protège contre des formes de vie associées, elles aussi, à de la violence. Elle montre ainsi son « double fond », comme celui de l'« origine ».

¹ *Ibid.*, n. 33.

² S. Mezzadra, « The borders of citizenship », in *Republic, Rhetoric, and Politics. Roman and Italian Political Cultures and Contemporary Debates*, Vakava Doctoral Course at Villa Lante, Rome, 25-28 octobre 2004 [manuscrit].

³ B. de Sousa Santos, *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência. Para um novo senso Comum, Vol. 1*, São Paulo, Cortez, 2000.

Sans le dire aussi explicitement, Esposito suggère que le politique commence avec le partage des sexes¹. Il est très important d'insister sur ce « premier » différend² qui garantit l'ordre social et fonde l'État. La constitution politique vient par cette distinction : *l'assignation et la séparation des sexes est le premier acte de toute fondation communautaire et politique, au même titre que l'exclusion extérieure*. Cela concerne aussi bien les corps que les savoirs. L'ordre sexuel ou l'ordre des corps institue en effet la communauté dans la verticalité. La religion sert à établir et maintenir l'ordre (*dharma*, du verbe *dhṛ*, /main/tenir), à commencer par celui des sexes. La religion et son équivalent sécularisé, l'État, mettent en place d'autres partages liés à celui-ci, telle la démarcation du sacré et du profane. Le sacré implique un passage entre la vie et la mort, donc un sacrifice. Il ne peut éluder la différence des sexes, qui est à la fois son produit, son instrument, son critère et son objet. Les femmes incarnent dans leur corps la communauté : préoccupation biopolitique avant toute biopolitique à leur sujet. Des couples de concepts se dessinent pour installer les partages constitutifs de la hiérarchie et de l'hégémonie. Dépasser la division impliquerait rétablir un état *quod ante*, d'avant le partage, fût-ce sous le mode imaginaire du comme si. Une dimension imaginaire pourrait en elle-même être décisive ici, bien que sous une forme encore *négative*³. Elle pourrait compléter la

¹ *Ibid.*, n. 51.

² F. Collin, *Le différend des sexes*, Nantes, Pleins feux, 1999.

³ Pourquoi « négative » ? C'est une question difficile : l'imaginaire est nécessairement à la fois dans l'imagination d'un état « antérieur », « indivis », ainsi que dans l'« in-imagination » et dans l'aspect *transindividuel* de la tentative. Pensons à Kant, chez qui le canon de la raison pure se rapporte seulement à la raison pratique ; le fossé qui sépare celle-ci de la raison spéculative ne peut lui même être situé à l'intérieur de la raison, mais pourrait être raccordé à l'aide de la dimension imaginaire, et ceci seulement sur le plan individuel. L'imaginaire est aussi la sphère de l'impératif. C'est parce que la raison fonctionne dans un sens dialectique, qui l'empêche de régner de manière auto-référentielle dans une sphère plus large qui l'embrasserait indivise. Elle est donc transcendante (elle touche ses limites), ce qui

formalité de l'ordre (*dharma*) et du canon. Pour le dire avec Kant, l'impératif catégorique exige un aspect d'imagination ouvert à toutes les possibilités et à tous les accidents : « L'impératif ne pourrait pas prescrire si la législation était donnée », écrit Jean-Luc Nancy¹. Il s'agit de dépasser le problème de l'absence de fondation et de certitudes, ou plutôt de dépasser celles-ci en tant que problème, et d'accepter la ruse de l'exception. Le « manque » initial imaginé est ce partage même, *en ce qu'il a déjà* d'asymétrie (de « tort », de différend, d'inégalité), étant organisé pour renforcer l'institutionnalisation d'une prépotence.

Palanka. La résistance épistémologique de Radimir Konstantinović, et avec lui

Le contexte : la terreur, dans la Yougoslavie en guerre, ce fut le nationalisme.

Radimir Konstantinović est un philosophe majeur, écrivain, dramaturge, homme de radio, antinationaliste sans compromis et résistant sur le plan épistémologique comme sur celui de la critique littéraire et de la critique d'art. Il soumet à l'examen les aspects

veut dire qu'elle fonctionne à l'intérieur de la division mais non sur elle – sinon pour reproduire la dialectique. Il s'agit donc d'une mobilisation métaphysique permanente. Dans l'analogie indienne, *dharma* est le canon formel réduit à (une) discipline par l'imagination (négative). L'imagination négative est aussi ce qui ne peut être imaginé par manque de discipline, d'exemples, de pratique et aussi, paradoxalement, par manque d'impératif. L'impératif, de même que l'imagination, ne se laissera pas réduire à une dichotomie, ne se laissera pas exprimer en termes de actif/passif, sujet/objet, masculin/féminin etc. Voir Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of postcolonial reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, 1999, dont je m'inspire ici entre autres ; cf. R. Iveković, *L'Éloquence tempérée du Bouddha*, *op. cit.*

¹ J-L. Nancy, *L'Impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983, p. 15.

pervers de la modernité, dont le nationalisme, au-delà de ses formes socialiste ou capitaliste. Il n'est pas pour autant anti-moderniste ou passéiste. La critique politique vient d'un désillusionné et sceptique, non d'une posture idéologique. De ses utopies, tel l'élan du mouvement étudiant de 1968, Konstantinović dit qu'elles sont romantiques. Sa manière de travailler paraît parfois phénoménologique. Il abhorre le gréganisme, le nationalisme, la bêtise humaine, l'esprit de clocher. Il ne croit pas en la fiction de l'unité ni à la charge émotionnelle et symbolique qu'on lui insuffle. Il dénonce le meurtre ou l'intention de meurtre sur lequel repose l'unité. Il se *désidentifie* tout le temps. Il a tendance à vouloir lâcher prise, « lâcher » son propre « camp », retourner les armes contre les « siens », se mettre en suspens. La responsabilité doit commencer par nous. On doit quitter, et Rade Konstantinović quitte, la sécurité rassurante. Faire défection est la seule solution dans la *palanka* : s'imaginer, se construire sans nation. Sa résistance est épistémologique et viscérale. On doit pouvoir choisir autre chose, au contraire du nationalisme qui ne laisse pas le choix.

Palanka, traduit par « bourg », est le terme de R. Konstantinović pour désigner un état d'esprit et une situation sociale et historique en entre-deux, une période de crise (de la modernité) indéfinissable et irréalisable. Elle est la possibilité de toutes les possibilités. Elle peut ou non déraiper en violence. C'est une situation d'indécision qui peut, ou non, basculer. Dans le langage ordinaire, *palanka* désigne une agglomération mentalement provinciale, ni ville ni village.

Cette possibilité de la *palanka* a désormais été réalisée, et l'équilibre précaire rompu, là où on a sombré dans la violence. Le terme central de *palanka*, dans le sens d'une limitation de l'horizon, désigne chez Konstantinović la forme élevée au niveau de concept de la cristallisation d'une société non encore entièrement intégrée. Celle-ci sort à peine de la culture « traditionnelle », pour tenter une première urbanisation, une civilité, une « civilisation ». Il est important de comprendre que ce « bourg » n'existe qu'à l'état d'esprit, en tant justement que la réalisation d'un monde, du monde ou de son rêve, lui reste hors de portée. Dans la *palanka*, il n'y a pas

de vrai sujet, pas d'expérience qui ne soit trafiquée. Il n'y a que des simulacres. L'esprit de « bourg » représente une éternelle agonie pour celui qui y adhère¹.

*La philosophie de bourg*², lourde d'un langage hermétique, apparaît rétrospectivement comme un ouvrage fondamental sur ce que fut et est notre condition, celle d'une modernité ratée. Œuvre solitaire, ce livre est resté pratiquement sans résonance publique. Cette absence d'écho est parlante. Comment passe-t-on, dans une société amorphe, non intégrée, « pré-moderne » et cependant touchée par la modernité et industrialisée, à la violence ? La violence, dans ces circonstances, semble être constitutive du sujet en devenir (politique, plutôt que « pré-politique »). À ce propos, Radomir Konstantinović écrit : « La violence, qui a amené la brutalité à son paroxysme, est la seule façon de créer une réalité qui, parce que existentiellement absente, intangible, n'accepte de répondre qu'à grands coups : par les mots, par le geste, par l'attitude, par le défi. Plus le sentiment de réalité est petit, plus grande est la nécessité de la violence »³. En se construisant, un sujet politique violent se donne une identité renfermée, refusant l'échange et la différence⁴. Cette identité, dit plus loin Konstantinović, n'a rien de véritablement subjectif. Elle est tout au plus une identité objective, conséquente, qui exige le sacrifice. Le sacrifice de l'autre est le plus souvent camouflé en sacrifice de soi. Est perpétué ainsi le clivage de l'univers

¹ R. Iveković, *Autopsia dei Balcani. Saggio di psicopolitica*, Milano, Cortina 1999 ; tr. fr. *Autopsie des Balkans. Essai de psychopolitique*, URL : <http://radaivekovicunblogfr.unblog.fr/2009/10/30/autopsie-des-balkans-essai-de-psychopolitique-livre/>.

² R. Konstantinović, *Filozofija palanke* (1969), Beograd, Nolit, 1981. Voir les textes de Konstantinović déjà mentionnés, dans *Transeuropéennes*, n° 21, 2001, et *Lignes*, n° 06, 2001, ainsi que l'article de R. Samaddar, « Le cri de victoire sans fin/The Last Hooray », *Transeuropéennes*, n° 19/20 : *Pays divisés, villes séparées*.

³ R. Konstantinović, *op.cit.*, p. 88.

⁴ K. Theweleit, *Männerphantasien*, Bâle, Verlag Roter Stern/Stroemfeld, 1977/1978.

entre moi et le monde, en dualisme sujet-objet. Ce partage, qui se fait par la violence et le crime (dans la guerre), est le seul moyen, paradoxal, dont dispose le sujet-en-devenir pour, justement, « devenir sujet », c'est-à-dire pour atteindre son identité et se départager de l'autre. Cependant, puisque l'autre n'est que l'autre du même, sa projection, son extériorisation dans le monde, son annihilation revient à se suicider. « La réalité, ainsi, advient et disparaît dans le même moment, en devenant réalité par cette fin d'elle-même, dans cette violence criminelle qui est une tentative de constitution par la destruction de la réalité du sujet dans le monde réel [...] ». La récupération du langage, dans ces conditions, devient pamphlet, invective, calomnie, et la parole devient une arme. Konstantinović dit du pamphlet : c'est « une tentative d'objectivation de la haine de soi en tant que source du paraître par la recherche et la désignation d'un coupable extérieur ».

La *palanka* étant « esprit », sa violence est spectrale. Autrement dit, la violence cognitive (forme aimable pour dire cette violence spectrale de la *palanka*) est première, elle annonce et précède la violence physique. Elle menace par un quasi espace public, par une soi-disant société civile, qu'elle feint de mimer. L'espace n'y est ni public ni civil, c'est un terrain vague semi-public, un lieu de déchets sociaux et d'auto-flagellation renversée où l'on est exposé au pire, à la dérision, à la calomnie, à la menace, à l'intimidation par le langage, au meurtre. C'est la taverne – lieu semi-public devant lequel on ne peut passer sans perdre la face ou sans provoquer, ni sans être pris dans le discours de la *palanka*, qui opère par ragots et rumeurs. Entre-deux, la *palanka* est une plaque tournante, un pivot et un point zéro, pure potentialité. Ainsi la *palanka*, potentiel du pire non toujours réalisé, est cependant le pire par sa non réalisation, par l'attente du pire, par l'indécision. C'est une bravade et une admonestation. Konstantinović est pessimiste concernant la *palanka* quand elle s'annonce. Elle n'est jamais potentiel de révolution quoiqu'un point zéro pourrait l'être. En proie à la dichotomie raison-déraison, la *palanka* n'a pas d'issue émancipatoire. Il faut faire un pas de côté. Le changement vient de l'inattendu, ce que la *palanka*

n'est justement pas. Il faut donc lui résister, *c'est à dire résister au réel*, et Konstantinović a fait œuvre d'une telle résistance épistémologique toute sa vie. Il faut s'insurger contre la réalité, dont la *palanka* est le pourrissement en modernité : « Capable seulement de réel, je suis le prisonnier de ce réel, je suis son agent passif : la conscience réaliste absolue (si telle chose devait exister) est une simple capitulation de la conscience parce qu'elle est la pure capitulation de toute action : elle me chosifie, elle est la forme la plus élevée de l'aliénation. [...] Je n'aime pas ceux qui jouent la carte sûre. L'automatisme peut naître de toute chose. Les habitudes nous menacent tout le temps. Écrire, c'est s'insurger contre les habitudes »¹. Konstantinović résiste par l'écriture, et par le fait de refuser les normes épistémologiques et les valeurs dominantes. En construisant une philosophie critique extra-universitaire, alternative, sans jamais faire école, il fait l'éloge de la folie, de l'altérité, de l'ailleurs². Dans son livre sur la *palanka*, les notes de bas de page excèdent le texte premier, des chapitres s'inscrivent dans d'autres chapitres ou dans des références, des titres se répètent, les phrases peuvent être interminables. Dans cette œuvre extraordinaire, l'auteur ne respecte aucun usage savant. Son exemple est Samuel Beckett, qui fut d'ailleurs son ami : « Beckett est une pause, la plus grande pause que je connaisse en ce monde de l'appropriation, ce monde qui a horreur de la pause, monde où coopérer avec la pause est le plus grand crime »³. En décrivant ainsi Beckett comme homme de la frontière, Konstantinović parle de lui-même. En quoi Beckett/Konstantinović est-il une pause ? Il est une interruption dans

¹ Quelques phrases posthumes de R. Konstantinović recueillies dans *Danas*, 5-6 nov. 2011, p. II & VI.

² « J'écris ces lignes en l'honneur du déraisonnable, en l'honneur de l'esprit utopique-romantique, celui qui ne connaît pas les raisons (*razlog*) de la raison (*razuma*), ses limites, ses preuves et excuses », R. Konstantinović, cité in *Danas*, 5-6 nov. 2011, « Da deca ne umru » (sur la révolte étudiante à Belgrade, 1968), p. II.

³ R. Konstantinović, cité dans Mira Otašević, « Kraj partije », *Danas*, 5-6 nov. 2011, p. V.

la modernité, celle depuis laquelle on peut voir la *palanka* (la réalité), se secouer, puis aller voir ailleurs. En publiant en 1969 son livre sur la *palanka* (vingt ans avant le déchaînement des nationalismes et de la guerre), et plus tard ses huit volumes *L'Être et le langage (Biće i jezik)*, Konstantinović parle toujours du nationalisme comme de la pire des formes de l'esprit de bourg, et sa forme principale. Il consacre sa vie à la critique du nationalisme comme il apparaît dans les mots, la rhétorique, les textes, la poésie. C'est un horizon nationaliste qu'il démasque, déconstruit et critique – du poète populaire au porte-parole officiel.

Radomir Konstantinović ne construit pas de système. Il reconstruit un monde à partir de n'importe quel détail apparemment insignifiant, en décèle la faille systémique et sa portée. De même que, dans son œuvre littéraire, l'identité et l'ego semblent être une préoccupation constante, dans sa philosophie le sujet avec sa relation à l'autre représente souvent les points de départ et de dénouement par sa fragilité et sa précarité. Il travaille sur les discontinuités, la déraison, les dystopies, et construit une œuvre de résistance épistémologique aux valeurs de la *palanka*.

Voici ce qu'il dit sur la violence :

La force de la violence monte avec l'impuissance de l'articulation. Il n'existe pas de service à l'« autonomie » du générique-tribal qui soit compatible avec quelque personnalité que ce soit et, donc, avec quelque conscience que ce soit. Par conséquent, il n'y a pas de service semblable [à l'autonomie du générique-tribal] qui ne contienne potentiellement en soi non seulement la possibilité du nationalisme mais également celle du nazisme. Le nazisme serbe est possible comme tout autre nazisme. Il n'est pas l'œuvre d'« étrangers » ou, comme on le dit d'habitude, d'une « dénaturation » (*odrodjavanja*) : s'il est véritablement aliénation, il l'est en tant qu'aliénation (*otudjenje*) de la lignée déifié ; il est dans la pratique infidélité à l'origine par la fidélité absolue même. Cette loyauté transforme la zone générique en zone irrationnelle-éternelle et sombre, en sa Nuit inexprimable-inacceptable incompatible avec le Jour de la zone, c'est-à-dire avec sa réalité vivante. L'idée que le nazisme serait

étranger à l'esprit de bourg est celle par laquelle parle clairement justement ce même esprit en tant qu'il n'assume pas l'existence de son propre mal [...], mais aussi en tant que cet esprit rejette le mal de l'amour, ou l'amour du mal. Il le fait de la même manière qu'il refuse toute ouverture, fidèle qu'il est au principe de fermeture partout et y compris au plan de l'émotivité [...].¹

Quoiqu'on réfute ici la particularité au nom du surmoi « racial », tribal et de sa « voix intérieure », celle-ci se maintient néanmoins par le seul esprit de violence qui suppose la particularité, et qui est aussi sa constitution par la violence envers l'esprit créateur-subjectif et envers sa plénitude « in-consciente ». [...] Le rejet de la langue en tant que « donnée » (et en tant que volonté indépendante, comme sur-volonté qui détruit la subjectivité et nie à l'avance toute possibilité de sa créativité) est la seule manière de se mettre au service de la langue.²

« *Il n'y a pas de patrie sans bourreau*, il n'y a pas de rêve d'une vie tranquille au fond d'une bouteille de bière sans bourreau », écrit-il encore³. « Plus le sentiment de réalité est petit, plus est grande la nécessité de violence »⁴. Ailleurs, Ranabir Samaddar a montré qu'une projection binaire des événements de la partition de l'Inde, non seulement en clôturait prématurément la narration et la compréhension (les confinant au seul passé), mais en arrêtait les événements eux-mêmes en un récit sans appel. Mais il souligne aussi comment, depuis cinquante ans (depuis la partition de l'Inde), la simple vie dément sans cesse l'acceptation, par la population, du partage du pays, et comment peuvent être entrevues des « histoires alternatives » produites par une multiplicité non reconnue de subjectivités réelles du subcontinent⁵.

¹ R. Konstantinović, *Filozofija palanke*, op. cit., p. 373.

² *Ibid.*, p. 395 ; publié dans *Lignes*, n° 6, 2001.

³ R. Konstantinović, *Ahasver*, Prosveta, Beograd, 1964, p. 144.

⁴ R. Konstantinović, *Filozofija palanke*, op. cit., p. 67 (j.s.).

⁵ R. Samaddar, « Birth of a Nation », in R. Samaddar (ed.), *Reflections on Partition in the East*, Delhi, Vikas, 1997 ; *A Biography of the*

Radomir Konstantinović le montre bien : « [Le peuple], *pris dans la ronde de son unité*, se voit [...] comme l'incarnation même du paradis perdu »¹. C'est une perte de l'unité primaire (du « peuple »), de la totalité, un bonheur égaré, qui doit alors être réparé et restitué. Selon cette configuration psycho-politique, la violence reste complètement *ouverte*, toujours possible mais jamais nécessaire. Prévisible et imprévisible à la fois, comme le fut la guerre des Balkans depuis 1991. Autrement dit, il y a un agencement, une concaténation, un enchaînement certain, mais sa forme ne l'est pas. Que la fusion de l'individu non sujet avec le groupe ne puisse être obtenue que par le sang, est aussi une contrainte contradictoire, à la fois un appel à la violence et à la tranquillisation. Justement, le non sujet est par définition exsangue, c'est un fantôme ou un spectre, ce qui ne veut pas dire que sa violence est fictive : « L'injustice sociale qui caractérise actuellement l'expérimentation libérale de la justice dans le monde entier et la déconstruction mentale de la psychè qui en dérive, sont le fruit d'une maladie de la réflexion et d'une erreur philosophique : de la croyance en la nécessité de devoir guérir en l'homme l'ennemi de lui-même qu'il est présumé être, comme être de désirs, à l'égard de lui-même comme esprit »².

Radomir Konstantinović travaille sur la langue, et voit la langue nous travailler. Le violent parle ou écrit une langue mortifère qui désindividualise complètement la victime, mais qui laisse transparaitre, de son côté, l'absence de tout affect. Ce langage échappe aux catégories de « vérité » et de « mensonge », il ne peut parler de sentiments : il déclame³.

L'expression (et le langage) n'est pas ici en fonction de la création mais *en fonction de l'appropriation*. Le problème de la

Indian Nation 1947-1997, New Delhi/Londres, Sage Publications, 2001 ; « Friends, Foes and Understanding », in *Economic and Political Weekly*, March 10, 2001 : « afin de défier le présent donné, nous devons ré-ouvrir un passé classé ». Je dois beaucoup à cet auteur.

¹ R. Konstantinović, *Filozofija palanke*, *op. cit.*, pp. 332-333.

² J. Poulain, *La condition démocratique*, Paris, L'Harmattan, 1997.

³ K. Theweleit, *op. cit.*, t.1, pp. 268-269.

possession est le problème suprême de cet esprit qui, contredisant véritablement, constamment ses propres penchants, ne veut pas ce qu'il veut et refuse ce qu'il invoque; [...] ce langage ne peut être que fonction de possession, ou ne pas être du tout.¹

Fabio Ciaramelli montre quant à lui comment les mécanismes d'anesthésie du désir se répandent et prennent de dangereuses proportions dans le monde voué à l'unification (à la globalisation) par la consommation². Le désir recule d'ailleurs autant que le politique et, au niveau global c'est l'économie qui prime, quand ce n'est pas la moralisation. « En devenant la source et la forme du super égo tribal, une sur-réalité irrationnelle-mystique, tout mythe, indépendamment de son contenu rationnel (et par conséquent, le mythe du Kosovo aussi), devient la source et la forme du mal, s'aliénant de lui-même par sa propre absolutisation », écrit encore Konstantinović³ :

Il est impossible de revitaliser la capacité érotique de la tribu ; pour la renouveler, il est nécessaire de reproduire l'unité entre le monde et le Je, une unité tribale de la conscience, [...] et ceci sur le chemin vers la tribu comme route vers le « peuple » ; celui-ci, *pris dans la ronde de son unité*, se voit avec l'envie de cet esprit sinistre de l'individualisme et par son œil comme l'incarnation même du paradis perdu. [...] Le conséquent retour de l'esprit du « peuple » [...] est, de ce fait, nécessairement exprimé par l'apparition de la pornographie. [...] Le *Peuple* est la garantie de cette pornographie, et son avenir consiste en ce qu'il devient, inéluctablement, un *Peuple pornographique*. [...] Si la conscience individuelle, et la conscience d'individualisme qui en résulte, n'a point franchi le chemin entre la banalité asexuée (par une défense de l'érotique universalisante) et

¹ R. Konstantinović, *Filozofija palanke*, op. cit., p. 105.

² *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, op. cit.

³ R. Konstantinović, *Filozofija palanke*, op. cit., p. 375 (tr. fr. « Le nazisme serbe », art. cit., p. 66 ; j.s.).

cette pornographie, c'est qu'elle n'a pas tenté *de renouveler le Peuple*.¹

Le « saisissement de soi » se passe, écrit encore Konstantinović, « entre un jeu rituel religieux et l'érotisme effréné :

car c'est toujours une tentative de « purification » de l'individu de sa tribu « indigne » en lui, c'est-à-dire de la conscience que la « conscience » d'une tribu inconsciente (en tant qu'universel inconscient) exige.²

S'il devait se reconnaître comme sujet, le bourg (*palanka*) en serait menacé en tant que volonté : là où je suis sujet, le monde ne peut l'être. Et le brave est plus fidèle au bourg qu'à soi-même, au moins dans ses options fondamentales. Il [...] est le *summum* d'une expérience, une posture ou un style. Ce qu'il préserve lorsqu'il défend le bourg, c'est cette attitude et ce style. Les manières du bourg (*palanaštvo*) consistent à cultiver de façon impulsive-défensive le style de bourg en tant que style universel. L'homme du bourg possède un sens très aigu du style, parce qu'il a un sentiment extrêmement aigu de la collectivité, congelée (ou figurée) dans ce style.³

L'esprit de bourg est avant tout un esprit de l'uniformité (*jedno-obraznosti*), un esprit de la solution toute prête, de la configuration déterminée à l'extrême. Lorsque l'individu appartenant au bourg le protège comme la volonté suprême en tant que son super-ego, il défend surtout ce style d'uniformité.⁴

¹ *Ibid.*, pp. 332-333.

² *Ibid.*, p. 374 et suiv. (« Le nazisme serbe », art. cit., p. 64 ; j.s.).

³ *Ibid.*, p. 9 (tr. fr. « Le style du bourg », art. cit., p. 130 ; j.s.).

⁴ *Ibid.*, p. 10 (« Le style du bourg », art. cit., pp. 130-131 ; j.s.).

La non adhésion, déviance et anupalabdha, avec Gandhi¹

La non adhésion, le détachement (*anupalabdha*), est un principe éthique ancien en Inde et plus largement en Asie. Il apparaît dans le bouddhisme, le jaïnisme, dans certaines orientations brahmanistes ou même hindoues. Il est lié au rejet de la souveraineté, du clivage sujet-objet et du sujet lui-même. Gandhi l'a repris d'instinct, mais avec conviction, dans son programme politique. Ce concept peut-il nous être utile aujourd'hui ?

Dans la mondialisation, la souveraineté, de même que la nation, ne correspond plus forcément au territoire ; mais elle garde tout son potentiel de violence. On ne se met pas au centre de l'univers. Dans l'imaginaire ainsi que dans la formalisation des pratiques de concentration de l'attention (pratiques dites de « méditation »), le sol est la dernière « terre ferme » (*bhûmi*) dont il faut se débarrasser sur le chemin de la délivrance, éventuellement par la contemplation. L'ambiguïté de la référence à la terre, car le même terme signifie aussi l'*appui de toutes les illusions*, reste toujours présente. Après avoir détourné l'attention du sol et après en avoir libéré la conscience (qui devient ainsi « vide de terre » et sans soutien), le méditant « ne pense plus à la terre et n'en est plus affecté ». L'autre face de la dépossession de soi est le détachement de la terre. Le non attachement et l'acosmisme redeviendront utiles en politique et dans les résistances au moment de l'adoption moderne de l'idée de souveraineté. Ils le sont aussi potentiellement dans les résistances aux nationalismes et aux étatismes excessifs.

Le détachement est un idéal de *philosophie pratique* dans une grande partie des philosophies d'Asie, ainsi que dans un certain nombre d'autres. La violence est sans doute la condition de la pensée, comme elle est à la fois condition et ennemie de la vie, puisque la pensée est une caractéristique de la vie. Mais *il est nécessaire de penser la non-violence en dehors de la dichotomie et*

¹ Gandhi, *Autobiographie ou mes expériences de vérité*, tr. fr. G. Belmont, Paris, PUF, 2007.

du champ des rapports dictés par la loi du plus fort et par l'hégémonie, donc dictés par la violence (quand bien même celle-ci est « consentie » et négociée comme moindre mal). La non adhésion, le détachement, *n'ont de sens qu'en dehors de ce rapport*. Ils ne sont donc pas la non-violence, qui fait partie du système. Je dis alors « déviolence ». Ils doivent entrer *avant* tout choix entre violence et non violence car, entre les deux, il y a une différence de degré et non d'espèce. La déviolence peut faire triompher la non-violence comme situation provisoire, intermédiaire, négociable, mais ne peut pas l'assurer.

Parti : violence et ordre, avec Darko Suvin

La violence comme instrument politique ne connaît pas de frontières ni de garanties idéologiques. Ses degrés ne dépendent pas des convictions enfourchées. La violence du capitalisme réel contemporain est trop souvent acceptée, et son histoire négligée au nom du « dépassement » de la violence du « socialisme réellement existant » ainsi que de celle de l'Islam aujourd'hui démonisé par l'occident, pour ne rien dire de la prétextée et supposément plus grande violence des « non occidentaux » envers les femmes. Ces marques déposées sont elles-mêmes capitalisées, érigées en cliché sans réplique de la violence d'autrui par l'idéologie adverse, celle du capitalisme occidental triomphant... et en perte de vitesse. La fin du colonialisme et de la guerre froide a fait basculer la violence dans le domaine du capitalisme mondialisé. Une économie de la marchandisation à outrance de tous les rapports, au-delà des biens matériels, se prête désormais aussi à la marchandisation de la pensée et à une surenchère de « théories » de la violence et de la terreur dans toutes les idéologies. Le monopole cognitif est de mise. On peut ainsi voir simultanément apparaître des actes de terreur et des spéculations louant la terreur, dont la théorie rechigne à en examiner les causes historiques profondes. Le caractère toujours plus exagéré et expressément paradoxal de certaines justifications « théoriques »,

avec une légèreté frivole et outrancière, renversant les valeurs établies jusqu'à l'in vraisemblable, pousse la désémantisation à son extrême sans donner une quelconque direction qui permettrait de reconstruire la société et sa compréhension à partir de repères nouveaux. On peut ainsi arriver à dire que la violence ou la terreur n'est toujours pas suffisante, que Gandhi est plus violent que Hitler, que les nazis ou les Khmers rouges n'ont pas été suffisamment brutaux... Dans un milieu qui a perdu ses repères épistémologiques sans encore arriver à s'en forger de nouveaux (c'est-à-dire dans la *palanka*), de tels propos sont désorientants mais porteurs, une telle pensée « terroriste » devient très *glamour* et se vend bien¹.

Si la violence est basée sur l'instinct de survie, la définition de *la vie valant être vécue* varie. La préservation (de la vie) est liée à la possession (les bouddhistes diraient, à l'« attachement »). Les conflits sociaux en sont l'expression et déterminent les paramètres de la politique. Les options socialistes ou, selon Marx, communistes, balancent en général entre le choix d'une société juste et égalitaire imposée par en haut, ou édifiée par en bas. Les politiques des partis ouvriers, socialistes ou communistes, au pouvoir ou non, varient dans cette fourchette. Cela incluait des degrés variés de violence « inévitable », destinée à mettre un point final à... toute violence. Les idées révolutionnaires justifient trop souvent la violence comme « moindre mal » par rapport à une société violente, à des guerres et à un système politique impitoyable. La « juste mesure » n'a jamais été trouvée, et les options de la non-violence, celle qui épargnerait les populations et la vie, n'ont toujours pas été expérimentées à fond.

Dans ses analyses très subtiles et ses recherches approfondies sur la Yougoslavie, Darko Suvin montre le destin paradoxal du terme de « bureaucratie » dans la désémantisation locale. Cette strate de la bureaucratie, assez insignifiante par son nombre et son influence, accusée aussi bien par les philosophes et sociologues du groupe Praxis que par les dirigeants de tous les échecs, a été un *ersatz* pour donner bonne conscience au pouvoir : un terme dissimulant les

¹ J. Gray, « The violent visions of Slavoj Žižek », *The New York Review of Books*, July 12-August 15, 2012, pp. 22-24.

véritables carences économiques et politiques ainsi que le déficit démocratique, alors que l'oligarchie politique construisait patiemment sa métamorphose en oligarchie économique. Suivant Suvin, on peut ajouter que ceci sera définitivement accompli avec la fin de la Yougoslavie. Mais le début de l'inscription de l'économie yougoslave et, par extension, de sa politique à long terme, dans la logique de ce qui deviendra bientôt le système néolibéral mondial, peut être situé dans la grande réforme économique de 1965. Elle donna au pays une grande prospérité et une ouverture avant de le voir précipité, à partir des années 1980, vers sa ruine, la conjoncture internationale et la fin de la guerre froide aidant. La violence à venir, nullement prédestinée ou récidiviste, était inscrite dans les conditions économiques et de marché. Celles-ci s'installaient, comme aujourd'hui en Chine, sur une base supposée acquise de valeurs socialistes symboliques. En réalité dépassées, ces dernières n'ont pas survécu à l'épuisement du capital de légitimation datant de la résistance au nazisme et au fascisme pendant la Seconde Guerre mondiale. Les valeurs capitalistes ont afflué subrepticement et graduellement par la privatisation du capital symbolique qui collait aux élites au pouvoir. Ce capital symbolique se transformait par une privatisation, d'abord imperceptible et peu signifiante pour les élites *locales*, en capital matériel. De politique, le pouvoir devenait localement – et donc en dispersion – économique. Le tournant de 1989, c'est à dire le néolibéralisme du jour au lendemain, fit le reste : les élites se sont trouvées nombreuses (au moins huit – nombre des républiques et régions autonomes) et donc ennemies. Il n'a pas été difficile de les canaliser en « ethnicismes » et nationalismes, expression contemporaine des conflits, ce dont s'est chargée également la « communauté internationale ».

La périodisation de Suvin est utile pour comprendre les étapes de ce développement en Yougoslavie ; ces étapes sont aussi une longue agonie dont l'« issue » seront les guerres des années 1990. Konstantinović aura déjà tout anticipé sur le plan théorique :

– 1945-1950 : reconstruction de l'après-guerre et consolidation, fusion centraliste du Parti et de l'État ;

[1948 : rupture politique de Tito et du Parti communiste yougoslave avec l'URSS de Staline.]

– 1950-1961 : introduction d'une autogestion limitée, alors que l'unité monolithique du Parti et de l'État continue ;

– 1961-1965/1966 : contre-offensive de la majorité conservatrice de la politocratie, qui deviendra vers la fin de cette période une classe dirigeante consciente d'elle-même ;

– 1966-1974 : la lutte pour la démocratie directe à travers l'extension verticale de l'autogestion au sommet du pouvoir a été perdue ; le monolithe dirigeant se fragmente en une polyarchie de centres de pouvoir « républicains », au sein de laquelle le tournant vers une économie de marché non systématiquement contrecarrée glisse vers le nationalisme ;

– *post 1974* : stagnation et débrouillardises *ad-hoc*, Brezhnevisme yougoslave¹.

À partir de 1978-1980, les féministes yougoslaves mènent une critique novatrice du système politique et des rapports sociaux depuis leur intérieur. Elles étudient aussi les rapports entre le patriarcat, le machisme ambiant, les violences faites aux femmes, l'idéologie du parti et le système politique. Depuis les guerres des années 1990, elles ont fait un travail inestimable de connexions entre les violences faites aux femmes, les nationalismes, les guerres et la militarisation à outrance de la société².

¹ D. Suvin, « Splendours and Miseries of the Communist Party of Yugoslavia (1945-1974) », *op. cit.*

² R. Iveković, « Feminism, Nation and the State in the Production of Knowledge Since 1989: An Epistemological Exercise in Political Translation », traduction pour les Femmes en Noir de Belgrade, du texte : « Feminizam nacija i država u proizvodnji znanja od 1989 », in *Žene za mir*, Beograd, Žene u crnom, 1912, pp. 118-140. Ce texte a été présenté au colloque « *REDacting TransYugoslav Feminisms: Women's Heritage Revisited (REDaktura: transjugoslavenski feminizmi i žensko naslijeđe)* », organisé par le Centar za ženske studije, Zagreb, 13-16 octobre 2011.

Guerre et violences contre les femmes, avec Staša Zajović¹

N'importe quel pays démocratique décréterait une situation d'état d'exception (*estado de emergencia*) si un groupe identifié pour sa race, croyance ou idéologie était persécuté avec la même persévérance que celle avec laquelle les femmes sont maltraitées, assassinées, etc. La dimension universelle du problème de la violence machiste, loin de favoriser une réelle politique globale contre cette violence, pousse vers la résignation et le scepticisme. [...] Les femmes vivent en liberté conditionnelle.²

Les statistiques de tous pays (toutes proportions gardées) montrent un nombre effroyable de femmes maltraitées, battues et tuées dans la violence dite « domestique », considérée comme mineure. Il est rare qu'on établisse un lien certain entre cette violence-là, la violence d'État ou les violences de guerre. Mais dans les guerres telles que celles en Yougoslavie dans les années 1990, des femmes ont vu immédiatement ce lien étroit et ont œuvré à le comprendre et le déconstruire. C'est le cas de Staša Zajović, fondatrice des Femmes en Noir à Belgrade, et qui en a le plus grand mérite.

Aujourd'hui les Femmes en Noir et d'autres réseaux, associations féministes et antinationalistes, proposent l'établissement d'un Tribunal des Femmes pour surmonter l'impunité des crimes de guerre et le cortège d'injustices sociales et politiques qui affligent les pays yougoslaves³. Cette idée peut paraître utopique. Elle est également à double tranchant. La constellation est telle que la fragmentation en intérêts particuliers est la règle au sein des

¹ Fondatrice des *Femmes en noir* (Žene u crnom) de Belgrade (<http://www.zeneucrmom.org/>), initiatrice avec d'autres de la création d'un tribunal féminin pour l'ancienne Yougoslavie ; voir plus loin.

² Voir « Violencia universal. La persecución que sufren las mujeres requiere una determinación total y global », *El País*, 22-1-1-2011, p. 32.

³ http://www.zenskisud.org/pdf/zenski_sudovi_hrvatski_out.pdf.

nationalismes ambiants, à la périphérie d'une Europe elle-même en perte de vitesse qui reproduit les mêmes modèles que dans les Balkans. En outre, les droits séparés ou partiels, le droit coutumier (au-delà de ses ambivalences et bornes internes), la justice réparatrice exigée pour les victimes, ont montré leur limites et leur ambiguïté : quand on n'est pas en position dominante, la règle revendiquée peut rapidement se retourner en son contraire. L'universalité s'associe plus facilement à l'établi, au déjà-là, au pouvoir. La justice minimale et la justice transitionnelle, toutes deux provisoires, sont des recours en situation post-conflit.

Les femmes ne sont pas encore reconnues porteuses d'universalité. Pourront-elle l'être un jour ? Cela semble nécessaire.

L'histoire des quotas pour les femmes en Inde est très instructive et déroule un long et laborieux processus de conquêtes successives de droits, non octroyés par avance à partir d'une universalité supposée qui ne serait point respectée. Cette situation vient du droit d'origine britannique pratiqué en Inde – un droit sans universalité surplombante supposée. Les droits fragmentés des femmes divisées par les intérêts des hommes ont en tout temps été soumis au diktat des nationalistes, de la nation, de la religion, de l'État. Par des amendements de la Constitution depuis 1992, des quotas pour les femmes dans les *panchayat* (les institutions autogérées à la base, dans les villages) ont été introduits et fonctionnent. Ils ont alors donné lieu à d'autres revendications d'autres groupes défavorisés et marginalisés. La fragmentation du corps social continue, alors même que l'universalité est visée comme un bien à arracher.

L'idée d'un Tribunal Féminin pour la Yougoslavie¹ proposant un modèle alternatif de justice, part du constat qu'il n'y a pratiquement que l'inefficace Tribunal de La Haye pour l'ancienne Yougoslavie à s'intéresser aux victimes des guerres des années 1990. Elle a plusieurs origines : le désir de rendre voix et justice aux victimes, de cultiver la paix après des années de guerre, puis de ni-guerre-ni-

¹ À présent que plus aucun des États successeurs n'usurpe le nom de « Yougoslavie », il me semble que l'on peut désormais se passer du préfixe « ex » ou « ancienne ».

paix ; l'ambition de surmonter l'échec des commissions de vérité qui n'ont jamais été organisées pour l'ensemble de la Yougoslavie alors que cela aurait été le seul niveau capable de renvoyer tous les acteurs à leurs responsabilités ; la nécessité de dépasser la militarisation croissante, les persistantes idéologies nationalistes, la racialisation et la xénophobie ouverte, le machisme revigoré par les conflits, etc. L'idée du Tribunal féminin vise l'ensemble du territoire et des populations yougoslaves, et concerne aussi bien la subjectivation politique et juridique et la dignité reprise des femmes, que l'initiation de nouvelles pratiques juridiques et institutionnelles œuvrant pour la paix. Ce tribunal développe des stratégies et actions éducatives à long terme destinées aux hommes, femmes et enfants, et en fait ses objectifs principaux. La présupposition du Tribunal féminin est un lien étroit entre les violences faites aux femmes (« violence domestique ») et les autres formes de violence considérées comme publiques et plus « sérieuses », y compris les violence de guerre. Le futur tribunal dénonce la violence structurelle répandue par la culture de la guerre et l'économie du marché débridé. Le tribunal est initié dans un esprit de « *care* » qui ne concerne pas seulement les femmes. Il devra intéresser toute la société.

La *déviolence*, plutôt que civiliser la violence, demandera alors davantage qu'un « médiateur évanouissant »¹ : un effort patient de reconstruction d'une culture de la paix par en bas et par l'éducation, – une pratique précédant la théorie. Un effort que des femmes sont bien placées, préparées et déterminées à fournir dans un esprit de don sans perte ni attente de retour.

¹ É. Balibar, « *Europe : Vanishing Mediator ?* » (2002), repris dans *Nous, citoyens d'Europe : Les Frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001.

ANNEXE

L'initiative des Femmes en noir de Belgrade voulant fonder un Tribunal féminin pour la Yougoslavie est relayée par un certain nombre d'organisations et d'associations de femmes et de féministes des pays yougoslaves. Elles écrivent :

Le tribunal féminin et la justice transitionnelle des femmes

Pourquoi souhaitons-nous établir un Tribunal féminin ?

Parce que le système juridique institutionnel ne satisfait la justice ni sur le plan international, ni sur le plan national, – et ce emblématiquement dans les États de l'ancienne Yougoslavie où les élites politiques mettent beaucoup d'effort à contourner la justice, ou la sacrifient au seul intérêt du maintien au pouvoir ;

Parce qu'à travers un *Tribunal féminin* les femmes deviennent sujets de la justice, incitent à la création d'une autre pratique des tribunaux, et influencent le système juridique institutionnalisé ;

Parce que le *Tribunal féminin* est un espace pour les voix des femmes, pour leurs témoignages sur l'expérience quotidienne des injustices vécues pendant la guerre et, à présent, en temps de paix ; au Tribunal féminin les femmes témoignent de la violence dans les sphères privée et publique ;

Parce que le *Tribunal féminin* encourage le renforcement des réseaux de soutien réciproque et de solidarité dans le but de créer un mouvement de femmes fort et autonome ;

Parce que le *Tribunal féminin* incite à la création d'un concept différent, féministe, de responsabilité, de *care (skrbi)*, de sécurité, dans le but de construire une paix juste.

Que souhaitons-nous obtenir en organisant un Tribunal féminin ?

Nous encourageons les femmes à témoigner de toutes sortes d'injustices structurales : relatives à la pauvreté, à l'exploitation sur le lieu de travail et partout ailleurs, au fonctionnement brutal,

inébranlable et illimité des lois du marché, à la vulnérabilité sociale et médicale, aux abus de la religion et de la politique...

Nous créons une histoire écrite alternative, aussi bien par des publications sur les expériences existantes du travail des tribunaux de femmes, que par la publication de nos expériences dans le travail d'organisation du Tribunal féminin dans l'espace de l'ancienne Yougoslavie.

Nous renforçons les alliances et les coalitions féministes pacifistes globales : pour la « punissabilité » (*kažnjivost*) de la violence et du crime, dans le but d'influencer les institutions internationales de justice et d'aboutir à des documents et résolutions fondés sur l'expérience quotidienne des injustices envers les femmes ainsi qu'envers tous ceux qui ont un faible pouvoir social, économique et politique.

Quelles activités organisons-nous avant la tenue du Tribunal féminin ?

Du travail éducatif sur le terrain : séminaires, ateliers, conférences, tables rondes...

De la recherche à caractère interactif sur le terrain afin de rassembler informations, propositions, suggestions en relation avec un concept et une vision de la justice, et dans le but de déterminer des choix de thématiques pour le Tribunal féminin.

Nous créons des creusets de soutien au Tribunal féminin, des « *core groups* » dans la forme de coalitions de militantes des ONG, de médias, d'associations, des femmes artistes, des institutions.

Nous présentons en public les initiatives d'organisation d'un Tribunal féminin dans l'espace de l'ancienne Yougoslavie.

Nous passons des films documentaires sur les expériences des Tribunaux féminins au plan international, et sur les expériences des femmes et des réseaux sur l'approche féministe de la justice.

Nous organisons des événements artistiques : pièces de théâtre, expositions, performances...

Nous lançons une page web et un bulletin sur les expériences dans l'organisation du Tribunal féminin.

Nous organisons un Tribunal féminin dans l'espace de l'ancienne Yougoslavie – un espace pour le témoignage et les voix des femmes, pour l'autonomie des femmes à travers une participation active dans la construction de la justice et de la paix, pour la création de nouveaux paradigmes de la justice.

Histoire de l'initiative pour l'organisation d'un Tribunal féminin sur l'espace de l'ancienne Yougoslavie

Les militantes des organisations de la société civile constituant le comité d'initiative pour un Tribunal féminin dans l'espace de l'ancienne Yougoslavie ont été, depuis le début des guerres (1991), les plus actives dans la résistance à la guerre, au nationalisme, à l'homogénéisation ethnique, au militarisme. En dépit des empêchements et des interdictions imposés par les régimes nationalistes militaristes, elles ont maintenu sans répit la coopération, constitué des réseaux pacifistes en dehors des divisions et frontières étatiques ou ethniques. Depuis la fin des guerres, les militantes de la société civile, défendant les droits humains par un mouvement pacifiste autonome de femmes, sont les plus actives dans les actions centrées sur la « punissabilité » des crimes et contre leur déni ou leur relativisation, dans l'aide et le soutien aux victimes des crimes de guerres, ainsi que dans la création de modèles féministes de droit transitionnel.

À la fin de l'année 2010, les membres du Comité d'initiative de *Žene ženama* (« Les femmes pour les femmes », Sarajevo, Bosnie-Herzégovine), *Centar za žensko i mirovno obrazovanje Anima* (« Centre pour une éducation féminine et pacifiste », Kotor, Monténégro), *Centar za ženske studije & Centar za žene žrtve rata* (« Centre d'études féminines » et « Centre des femmes victimes de la guerre », Zagreb, Croatie), *Ženska mreža Kosova* (« Réseau féminin du Kosovo »), *Ženske studije & Žene u crnom* (« Etudes féminines » et « Femmes en noir », Belgrade, Serbie) ont initié l'organisation d'un Tribunal féminin dans l'espace de l'ancienne Yougoslavie.

Les Femmes en noir sont porteuses d'activités programmatiques sur l'organisation du Tribunal féminin ; elles négocient et

coordonnent toutes les activités avec les organisation constituant le Comité d'initiative.

L'approche féministe de la justice transitionnelle des Femmes en noir

Depuis le début de l'activité des Femmes en noir, cette question représente l'un des segments les plus importants de leur politique.

L'approche féministe de la justice transitionnelle ne nie ni les modèles existants de justice transitionnelle, ni les mécanismes institutionnels de la justice, mais signifie les repenser en incluant la dimension du genre dans la théorie et la pratique de la justice, et en premier lieu la création de nouveaux modèles de justice.

Žene u crnom (Les Femmes en noir) / Jug Bogdanova 18/5

zeneucrnom@gmail.com

http://www.zenskisud.org/pdf/zenski_sudovi_hrvatski_out.pdf

DOCUMENTAL VIOLENCE

MAURIZIO FERRARIS

The topic I wish to develop in this essay concerns the nexus between technology, violence and writing¹. My analysis will be structured in five scansions. The first will concentrate on the *essence* of technology, defined as recording. The second will examine the effects of technology, which I propose to recognize in mobilization. The third concentrates on the *meaning* of technology, which I propose to recognize in a revelation. The fourth and fifth scansions, which aim to demonstrate how the actions of technology, and especially its fundamental resource, recording, are at the basis of spiritually relevant achievements, such as authenticity and responsibility.

Recording

Thus the first scansion: recording is the essence of technology. My point is simply this. We are mistaken in thinking of technology as something that manufactures rotating spits, alarm clocks or computers as we know them today. Or rather, it is true that in each of these apparatuses, with a degree of increasing complexity, technology is involved. Under the condition, however, that it be considered that *technology, strictly speaking, is every possibility of recording, which precludes the possibility of iteration*, or the most manifest form in which technology enters into our experience. I pound on the table and then I pound on it again: this is a protoform of technology, whatever it may be (a rhythm, a Morse code, a

¹ Further developed in *Anima e iPad*, Parma, Guanda 2011.

séance...). Iterations accumulate and intersect and, in the end, there is an object like the iPad and, further ahead, at a level of additional complication, there is a soul. This aspect merits reflection. Using a Greek version of "heaven helps those who help themselves", Aristotle said that the *tyche* loves the *techne*¹, that fortune loves technique, not only because both have to do with what is possible, but also, I would suggest, because the more technically able we are, the easier it is to have strokes of fortune.

The technique of techniques, in our historical experience, is writing. There is an historical destiny that causes the iPad to constitute the technological absolute today, and it is a destiny that at first glance may appear surprising. In the mid-nineteenth century, writing – be it bad, reprobate, inert with no spirit, or even, in the most implacable way, boring – seemed to be perishing at the mercy of the radio, television and telephone. Yet, at the turn of the century it resurged and erupted, invading every corner of our lives. It was a triumph that no one had foreseen, just moments before the tsunami of computers and cellular phones would sweep us away. Why did the moribund triumph? Primarily for practical reasons: it is not as synchronous as the written word, it is less invasive, and it is for this reason that the videophone never shot to fame, while the world seethes with SMSs. Nevertheless, the communicative advantage of writing is a residual and secondary benefit. It is no surprise that Plato so insists on the relationship between writing and memory in order to devalue external writing. Yet, contrary to his judgment, external writing, be it on papyrus, paper or an iPad, has two incalculable advantages compared to internal writing, in the soul. First, its public accessibility. No one can look inside the head of others, while to read the texts of others is very possible: contracts, money, encyclopedias, the entire social world and the entire world of knowledge presuppose this resource. Secondly, while internal writing is destined to vanish along with us, external writing can outlive us.

In this sense, the current writing explosion reminds us of a characteristic of our species which is not always given the attention it

¹ Aristote, *Nicomachean Ethics*, 1140a19.

deserves, the fact that we possess objects such as files, pens, moleskins, telephones and computers. The fact that in hotel rooms, alongside the landline telephone, which is now only used to speak with the concierge, there is a pad of paper and a ballpoint pen or a pencil (objects of our cupidity – which luckily, unlike the towels, we are allowed to take with us). The fact that in cafés and restaurants there are sophisticated recording apparatuses that release sales checks and receipts, in exchange for money, banknotes and credit cards. The fact that in our pocket we have an object that is called a “wallet”, made for containing documents. All of these apparatuses serve to record, strengthening and reifying our memory. It has been said and resaid, in the past century, that ours is a society of communication. Yet, if this were literally so, if it were enough to communicate, the cell phone would have had to become an auricular microscope with a microphone in perennial vocal contact with the world. Things didn't go this way, though, and in a certain sense they couldn't help but go differently: it is not conceivable for there to be a society in which people are constantly speaking with others from all over the world, while, socially, it is a highly useful function to retrieve (and insert) information from (and in) a multiplicity of archives that are always with us. Following a race to shrink in size, cellular phones reverted to enlarging in size; they enhanced their memory, expanded their screens, improved their keyboards, and became machines for writing and, above all, for recording. They became archives: entire libraries, record libraries, film libraries and picture galleries.

Furthermore, it should be noted that if we consider its essence, *writing is every form of recording*. A video or a voice message that can be reproduced to our liking (something that today is technically very easy) are forms of writing, just like a computer file or a piece of paper. As a result, anywhere in the world, from banks to supermarkets, trains to parking lots, we are surrounded by memories and by recording systems. The “*verba volant*” vanishes, since the first thing that is said on the radio is that the broadcast can be played back in *streaming* – that is to say, that it will be recorded, which

explains why words are increasingly stone-like. This is why we are the most "horizontally" recorded society in history, so to speak, even if this hypertrophic memory risks losing its way "vertically", or vanishing: it risks being a brief or very brief-term memory, and the danger is that only the writings on manholes will remain of our century. This is precisely what is lost when we lose our memory, and here the proverb "forewarned is forearmed" acquires a new meaning, revealing to us the reason for the compulsive act of "saving" that is at the heart of our daily practices.

Mobilization

The second scansion of the nexus between technology and writing: the fundamental effect of technology is mobilization. By this I mean to say essentially two things. First off, the fact that technology is not a mere inert function but, exactly like the tabula, it can become the seat of an initiative. There is no essential difference between means and ends, just as there is none between letter and spirit. This explains how, secondly, technology, insofar as a vehicle of mobilization, is also a means of alienation. We are generally aware of this, due to the conditions of industrial and pre-industrial work, and yet, rather surprisingly, we are not yet entirely aware of the central aspect of the post-industrial world: that is, the information revolution. This turning point has often been interpreted as a form of pure emancipation, to the point of exceeding work, while it is manifested as the highest degree of exploitation that human history has every known – and I wish to suggest, bearing something short of good news, that it is more than likely that this is merely the beginning. We are mistaken, then, to see technology as something that simply emancipates, as is often stated each time new technology arises; or that it dehumanizes, as, once again, is sustained at every technological turning point or surge. There is nothing more human than technology, and yet, this is exactly what causes technology to be a vehicle of exploitation.

The theory is simple: every system of emancipation is at the same time a system of controlling. Machines emancipate people from the most demanding physical labor, but they subject them to industrial work. Upon making its appearance, the Internet emerged as a liberation from work and as a counter-power. In reality, as was entirely presumable, it introduced new work and a new power. This in no way detracts from the merits of the Internet, just as Taylorism in no way detracts from the merits of machines, but it is an element that must not be undervalued, and that is overshadowed if the denunciation of its undesired effects is reduced to criticism of Internet addiction, or the violation of privacy, or the hypothesis that the web will give rise to a new barbarism.

In terms of power – and entirely coherent with what proves to be the essence of technology – we have *total recording*. All transactions, all exchanges, and especially each of our Internet searches, is traced by large supernatural entities, which exert a more capillary control insofar as those controlled voluntarily provide information about themselves. This can occur in a patent and deliberate manner, as in social networks, as well as in an occult and involuntary manner, as in searches that are archived and accurately filed by Google. We have an enormous quantity of knowledge (and, therefore, of power) that is contained by companies that are themselves beyond any form of control. And a portion of this power is found in individual recording apparatuses; that is, in plain words or in cellular phones, where the *verba volant* gives way to the *scripta manent*, or the permanency of the archive.

It is from this very recording that *total mobilization* derives. When we speak of people who spend an increasing amount of their free time on the Internet we often do not consider, first, that the Internet can be used to spend a considerable amount of time working but, above all, that perhaps this free time is not so free after all, since while they are on the Internet they may find themselves responding to posts or carrying out one of the many multitasking activities in which distraction is relentlessly mingled with exploitation, or at least with work and with performance and responsibility. The Internet is

an empire upon which the sun never sets: at any given moment there can be a request for performance, and at any given moment we can be responsible, through a process that indefinitely extends the duration of the work. We might also establish, by contract, that we will work one hour a week, yet in every case the principle of working at every hour of the day would be in force, and whoever decides to remove himself from this perspective would be cut out. The idea of being "always connected", realized as never before by the iPad, and presented as a highly positive ideal (especially, as is evident, by telephone companies) and usually associated with recreational images, is in reality the way in which work (including its obvious consequence, exploitation) enters into our lives. Therefore, it is not at all obvious that the Internet makes us stupid. What is certain is that it can make us slaves. This is the major problem which we try to come to terms with after years of triumphalism on the web, when it was seen as a source of collective intelligence and of a liberation from labor¹. Obviously, aside from the fact that the imposition of new technology does not amount to the disappearance of tiring factory work, which is displaced to the poorest areas of the world, we mustn't forget that the web is writing and, therefore, it can also be like the harrow of the penal colony in Kafka's tale, which impresses cruel inscriptions on the backs of the condemned, and then kills them.

In all of this we can also observe a process of *total standardization*. Contrary to what was suggested by the auroral ideology of the web, that information technology would allow for a personalization of work which exceeded the taylorist model, what has been seen is radically antithetic, and moves in the direction of increasing standardization². Typically, operators at call centers are

¹ Cf. P. Lévy, *Collective Intelligence. Mankind's Emerging World in Cyberspace* (1997), transl. Robert Bononno, New York, Plenum Trade, 1997.

² In accordance with the perfectly valid analyses of C. Formenti, *Felici e sfruttati. Capitalismo digitale ed eclissi del lavoro*, Milano, Egea, 2011.

now simple prosthetic machines, and, during human interaction with interlocutors, they must behave in a stereotypical and formal fashion, exactly like automatons. Particularly, the formal prescription of repeating phrases to clients is overtly borrowed by Eliza's conversational strategy, the program written by Joseph Weizebaum in 1996 which imitated the behavior of a human agent by reformulating the input of the interlocutors with minor variations¹. In this sense, then, we become machines, but in this case we are also dealing with a revelation. If an operator at a call center can be accidentally transformed into a machine, it is due to the fact that every human has a mechanical essence.

If these are the facts of the matter, then a *critique of ideology* is necessary. Recording, mobilization and standardization are the military faces of the internet, so to speak; they are concealed by the friendly representation of online navigation (a sign of liberty), the friendliness of social networks and the cooperativeness of exchanges. However, in this era of plastic and silicon, there is also an aspect of iron and steel that is undervalued, partly because it is not evident and partly due to an ideological choice. Certainly, though, these horizons make the web a much stronger force than the old multinational petroleum companies ever were. This is the obscure face of the web, which we try to make apparent without giving in to the slightest form of Luddism. Surprisingly, the major thinkers of the power of the Internet are, in my opinion, three figures who were never familiar with it, and perhaps never even anticipated it: Schmitt, who stressed that the essence of power is in bureaucracy (in the documental power which exploded with the web), Jünger, who theorized total mobilization and militarization as the essence of the modern world, and Foucault, who recognized the microphysical transformations of power during the shift from modern to postmodern².

¹ S. Turkle, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, New York, Basic Books, 2011.

² C. Schmitt, *The Question of Legality* (1950) in *State, Movement, People: The Triadic Structure of the Political Unity* (1933), Engl. trans. by Simona Draghici, Plutarch Press, Washington, DC, 2001; E. Jünger,

Revelation

And so we reach the third scansion: the meaning of technology is revelation. It is true that technology mobilizes us; that is to say that it both emancipates us from certain constrictions and confines us to new subjections, as we have just seen. Yet, it is also true that in this mobilization we are not taken far away from ourselves, we are not lead towards aberrations of human nature. Technology has always been around, writing is technology par excellence, and we have become what we are, with a soul, friends, worries and everything else thanks to technology, otherwise we would still be picking fleas off of each other in a cave (which is, for all intents and purposes, still a technical activity after all). This is why what occurs through technology is an actual revelation: what is objectified through prostheses is human nature. We can always see our reflection in our apparatuses and say to ourselves, "this is you". Here technique is not simply an enhancement of nature. It is the manifestation of the essence of culture and sociality and of the crucial part of culture we call "conscience".

If we were ever in need of proof of the fact that man is a social animal, the development of telecommunication and recording systems over the past years (a development which obviously has no precedent in the history of the world) most likely will have cleared any doubts on the matter. In this sense, the accomplishment of a process is actually the revelation of the beginning; in philosophical jargon, archeology is illuminated by teleology. What we are is revealed through what we have become, even beyond the often mystified interpretations we have of ourselves. From this point of view, we may even speak of an information evolutionism, which depends on computers much more than it does on the designers,

The Worker (1932); M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici* (1971-1976), edited by A. Fontana and P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977.

revealing its needs to society: from a calculating instrument to an archiving instrument, from an isolated machine to a machine that is connected to the web. And, inversely, for the cellular phone, from a speaking machine to a writing machine, with its final conversion being between the cellular phone and the computer.

Therefore, the iPad, smartphones, the web, and all of the external *tabulae* (the doubles of the internal *tabula* which is our mind), are reducing the number of solitary hearts. This point merits reflection as it suggests a transformation that is full of consequences. As I was browsing the Internet I came across an essay from a high school leaving examination from 2009-2010 entitled *The Solitude of Modern Man*. It is an excellent work by a student from an industrial technology institute specialized in electrical engineering and automation, and is divided into two parts. The first half deals with the topic of solitude in art (Van Gogh, De Chirico, Munch) and in literature (Quasimodo, Ungaretti and Pirandello). The second half, which is specifically technical, analyzes an electro-pneumatic drilling system, and observes that a large extent of contemporary man's solitude is ascribable to the prevailing of machines. This idea is worth discussing. First off, it is not by chance that this is an essay from a high school leaving examination, the result of schooling, which, when truly effective, is able to be a successful instrument of conservation, because cultural transmission is, first and foremost, contact with the past. What today is the topic of a scholastic exercise, thirty or forty years ago filled publisher's catalogues which featured highly thoughtful articles on alienation, man as a single dimension and, precisely, the solitude of modern man. It would behoove us to note that both the painters and the writers examined were born in the nineteenth century, with the exception of Quasimodo, who was born in 1901.

The second consideration is that, if instead of examining an electro-pneumatic drilling system the candidate had considered a smartphone, it is unlikely that he would have been able to argue that machines cause solitude. Today we are not alone at all. Cab drivers, solitary figures par excellence (we might recall the film with De

Niro, *Taxi Driver*, from 1976), are now perennially connected with friends and relatives, and often forget to even look at us, and instead argue with the navigation system as if it were a pain-in-the-ass spouse who always insists on having his or her say when it comes to directions. This connection can present paradoxical results. A while ago I had the opportunity to hold a seminar in a monastery near a retreat. The monastery had no reception and, yet, the hermits had Internet. This leads us to ask ourselves: who, in this case, was the authentic hermit? Because, in the end, a hermit who is able to access the web is not a true hermit, just as a convict who is able to update his Facebook profile, or play Second Life, would no longer be a true convict. Yet, the problem is diametrically opposed: it is the fact of never being alone, of being perennially bombarded by e-mails and SMSs, and of having the possibility, which transforms dramatically into duty, to communicate with the entire world, now that technical and economical no longer intervene.

The obvious objection would be made by arguing that these technologically mediated relationships are not "authentic". But I would like to understand why. When two people are walking down the street together and one of the two answers his phone there are no serious grounds for claiming that the authentic relationship is the one of physical coexistence rather than conversation. Just as a bored married couple sitting in front of the television (a scenario that is on the path to extinction, seeing as though nowadays each withdraws to chat on his or her personal computer) does not necessarily appear to have a more authentic and dramatic relationship than that of Werther or Jacopo Ortis with their epistolary interlocutors – in the end, they simply used older forms of technology, which we naturalize for an effect of perspective, and end up considering "more authentic". All of that money and all of that technology is spent to increase our being in the world and our social being, and if we were not satisfied we could very well abandon it all together. Therefore, for communication to be "authentic" or "inauthentic" certainly does not depend on the fact that it takes place in person or via e-mail, SMS, in a social network, by phone or through an old-fashioned letter. Each

of these relations undoubtedly has its own specificities, but no one can be arbitrarily defined more "authentic" than the others.

This circumstance concerns what we might call, using a bit of an antiquated expression, "interior life". At a certain point, in his *Confessions*¹, Augustine asks himself a simple but crucial question: "Why do I confess to God, when he knows all?". After all, confessing to one who is omniscient is a rather bizarre activity, and yet he has been doing so for a while. Why? Augustine offers an exquisite answer: he confesses in order to *make truth* not only in his heart, but also with his pen, and before many witnesses. As if truth – in the present case of life and feelings – would not exist if it were not exhibited and written, laid out on the table or at least on a virtual table. It is true indeed: how many times do we set things straight with ourselves by writing down our feelings, or at least talking about them with others? Is this the underlying reason for all of the confessions on the web that social networks and blogs are overflowing with? In my judgment, it is. Alongside the properly social needs of relation and contact, the writings that proliferate on the web have the function of being public confessionals, which oftentimes is involuntary and unconscious. The writers are not aware of it, and they simply think of communicating and establishing a more or less broad social rapport, while in reality they are confessing – and they are paroxysmal confessions, if we consider the fact that extremely private things are said. How is it possible that we allow ourselves to be involved in such a risky practice? The reason is simple and, again, is explained to us by Augustine, well before there were blogs. Truth may even be a flash of lightning, but it does not exist if it is not recorded, expressed and transmitted. By writing, we manifest it and we construct it, and together, we construct ourselves. Every writing is potentially public, including a piece of paper tucked away in a drawer. Therefore, we may as well turn to the big screen that is the web, and put our private lives in technicolor. The underlying reason for this explosion (which would be reductive and false to explain through exhibitionism) is demonstrated by Vittorio Sereni in his poem *Interview with a*

¹ St. Augustine, *Confessions*, X, 1.1.

Suicide: You who make complaints from the heart of the city about cities with no heart", admonishes the thinking poet, "What can a man in a small town be, | a page rustling under the pen of the scribe | and then | within the archives' dust | nothing no one nowhere never.

Authenticity

Let us now consider the fourth scansion. Automatism and cyclicity, or technicity, are a fundamental characteristic of the life of beings who consider themselves to be spontaneous; that is, ourselves. Life understands itself as a cycle of cycles: seasonal cycles, productive cycles, dietary cycles. Hence the fact that when the repetitiveness of life is deprecated because it can reduce the soul to a robot, the fact that repetitiveness is normality is not taken into consideration. There is a considerable amount of literature, that is typical of the early twentieth century, which features humans in big cities, moving about as if they were robots; grey, demoralized and identical to each other. Perhaps the portrayal is faithful, but it would be deceiving to think that this condition were different from a description of human life in, say, the eighteenth century. In fact, here too, individuals in the countryside also behaved as robots, only a bit slower as they were subjected to different rhythms, which nonetheless imposed an identical repetitiveness. The fact remains the same: the difference is not between spontaneous and automatic, but rather between an uncouth robot and a sophisticated robot, or between an obsessive robot (the assembly line) and a manual, hand-built robot.

If these are the facts of the matter, we must try to understand why, despite the omnipresence of automatism in our lives, there are moments, which are more frequent than we have been lead to believe based on what has been just stated, in which it appears as though originality, inventiveness, liberty and decisions arise. In effect, nothing can guarantee that these sentiments are ultimately more founded than déjà vu, towards which we harbor strong skepticism

and consider it to be a para-hallucinatory phenomenon, while Socrates believed it to be proof of the fact that our soul lived in the world of ideas before entering the body. Phenomena such as originality, or free choice, could be purely superficial, and attributable to the conformation of our brain, or to the cooperation between mental and corporeal in psychic life, just as the conscience (as was suggested earlier). This explains how computers do not have a conscience, because they lack certain technological apparatuses that belong to humans, but it does not grant the conscience an ultimate value and an absolute superiority. It is essentially the way in which we relate with ourselves, and explain the social order and our system of values and feelings. Something that works for us and for beings (current or future) who have minds similar to our own, just as colors are valid for us and for beings (current or future) who have eyes similar to our own. Just as one is not surprised that there are beings who see in black and white, or who are color-blind, and does not draw from this the conclusion that colors are subjective or irrelevant, the fact that there are possible descriptions of the same reality with or without colors is not essentially different from the fact that the same reality can be described with or without liberty and originality. There is no need to hypothesize a divine mind. A cultivated man might see repetition where an uncultivated man sees originality, and the fact that many people believe to be freely buying a product that was massively advertised to them does not change the fact that they are not at all buying it freely.

There is, probably, another question we have yet to answer, which concerns the opposite of originality and liberty. That is, the moment in which the robot becomes perfectly perceptible, when much more can be seen, as if it were removing its veil, or perhaps its body work, revealing the machine. This moment is known, classically, as depression. What could be more terrible than complete repetitiveness? This, for instance, is the subject matter of movies like *Groundhog Day* (1993), where the protagonist is condemned to relive the same day every morning. There is also a Disney version, the first of the three episodes of *Mickey's Once Upon a Christmas*

(1999) which, in my eyes, constitutes a highly severe objection to Paradise. Huey, Dewey and Louie magically realize their dream for it to always be Christmas. It is a wonderland from the start, but when they eventually find themselves grappling with the same damned meal, receiving the same old gifts, they are overwhelmed with anguish, with no escape, and they become very sad and angry. From this point of view, the reason for which Nietzsche saw in the Eternal Recurrence a revelation destined to remove all weight from existence remains an authentic enigma. This revelation, however, has nothing to do with the cosmic cycles Nietzsche referred to, but rather to the brief moments of Huey, Dewey and Louie. *The coming to light of repetition is the coming to light of the robot which we are, and revelation becomes one with depression*, to which we react with eagerness, with the hope that something will happen, provided that it be unforeseeable.

Thankfully, these moments are rare. Usually we feel that we are in the flow of things, and when we are in the flow of things we become *soul*. Which, in and of itself, is not wrong, because we do not know how things will end, we do not know how the mechanics will come to a close for us, and so we perceive ourselves as souls, in relation to the mass of robots that are behind us, even in relation to our grandparents, who as children we would see move as robots, without understanding their sentiments and motives. From this point of view, no judgment is more deceiving than that which states that intentions are what count. No – inscriptions are what count, the execution regulated by a formula, the following of a dictation or a protocol: the intentions of man are difficult to verify, or even simply to express. Inscriptions are, instead, much more ascertainable from a public point of view, and the explosion of inscriptions, that is, of publically ascertainable recordings, has determined an explosion of intentions which are often conflicting, as amply demonstrated by political and legal news in the past years. This system presents a single relevant exception, which is authorized by the myth of understanding: the annihilation of inscriptions through the recalling of the intentions of the annulment of marriage at the hands of the

Sacred Rota. But this is clearly a product of the prevalence (which can be called "pentecostal" or "logocentric") of the spirit in the reading, which is contradicted by other circumstances, such as the fact that the forgiveness of sins can take place even if the one performing the sacrament is a machine.

The most evident artistic, spiritual and institutional functions can be perfectly conveyed through automatism. Is there a difference between the conductor of an orchestra, a priest who celebrates mass and the President of the United States who gives his inaugural speech to Congress? The orchestra conductor and the priest follow a text that has been already written, while the President may pretend to improvise, though his text has been written by a ghostwriter¹. And yet, for all three this should be the culmination, the act of concentration and the apparition of the spirit onto the cosmic-historic scene. All things considered, the invocation of the goddess at the beginning of Homer's poems, the idea that the poet limits himself to giving a voice to a text that comes from someone else, or to what it "dictates within him", has the value of recognizing the action of the extrinsic and of the automatic at the heart of creation.

One might object that the examples I have made must necessarily refer to formulae, as they refer to spiritually understood moments, but with a strong institutional or ritualistic characteristic, and therefore are not conclusive. Well, here too, I consider it to be extremely problematic to distinguish between internal and external, institutional and non-institutional, form and substance. Let me explain. No one has ever doubted that authentic sentiments can be expressed through hendecasyllables and tercets, yet it is obvious that the recourse to these forms is also a mechanism. It is not implausible to imagine that someone wishing to express his own radical sentiment and for it to be perceived as authentic, would turn to the

¹ In the film *The King's Speech* (United Kingdom, 2010), the speech given by George VI in 1939 was not only written by others, but – seeing as though he had a stammer – he worked extensively with a speech therapist. Nonetheless, who would doubt that the speech was actually that of the king?

tercet, just as, in order to express condolences or indignation, we turn to set phrases or to pre-determined expressions. So too, in the formula of total unveiling that would be confession, we clearly have to do with codified rhetorical formulae¹: those of Augustine, Rousseau and Nietzsche are openly mises-en-scene, though it is unlikely for them to be considered insincere.

This is the paradox of the autobiography. Undoubtedly, the works of Augustine, Rousseau and Nietzsche are permeated by boundless rhetoric, and there is no doubt that Rousseau thinks of Augustine, and Nietzsche thinks of Rousseau. Nonetheless, to argue that this rhetoric and that this codification make their confessions inauthentic would not be different from claiming that the singer of *Besame Mucho* while thinking of the rent he must pay, is for this reason unable to provoke authentic sentiments in the listeners. Ultimately, then, if nothing paradoxical can be found in the fact that someone who cries about the death of Anna Karenina is truly crying, or someone who laughs at a joke is truly laughing², it is impossible to understand why an intention that is camouflaged cannot be authentic. This also holds true for the most radical determinations in which, in appearance, our most total authenticity is at risk.

Pascal said: "Pray, pray, faith will follow". And he invented a calculator: there is method, and reasoning, in all of this, and there is a deep correspondence between the exhortation to prayer as fundamental to faith and the invention of a machine that produces thought. We now understand the centrality of mimesis in the construction of both social reality and, more deeply, conscience. External imitation entails internal alterations, simply because the possession of a computer and a will which are placed internally, such as the action of intrapsychic *homunculus*, are pure mythology. To think, to have a soul, to possess a spirit – all figures of our internal animation – essentially means to remember, or to turn to inscriptions

¹ I have analyzed the process in which an original is the product of imitation in *Mimica*, Bompiani, Milano, 1992.

² Regarding this point, I recommend my *Piangere e ridere davvero*, il Melangolo, Genova 2009.

which are found on the tabula inside our head. There is no need for a *homunculus*, or, better yet, that *homunculus* is only the tabula, or the re-elaboration of inscriptions that we carry inside of us. At this point it would be interesting to try to understand why education is so important. It involves formation and imitation, skills that have to do with writing, exercise and memory.

There is much to reflect upon regarding all of the positions that distinguish, just as between letter and spirit, artificial and natural, dead and alive and inauthentic and authentic. And, typically, for a soul and a computer we refer to the distinction between the original and its supplement or its substitution. They are never predictable contrasts, and, above all, they show us how high the stakes are; that is to say, they help us understand how much technical and how much automatic there is in the so-called "natural soul", structured by imitations and instincts of repetition. Just as in Plato, who condemns writing in the name of the soul, and describes the soul in terms of writing. In the end, the soul is good and the robot is bad, but two things are discovered at this point. First, that the soul is good *because* the robot is bad (the soul has no positivity other than what derives from its comparison to the robot). Second, that the soul is like the robot, but it is a good robot, while the robot is a bad soul. Hiding within these distinctions, which seem to be purely functional or technical, are an axiology and morality. The same thing that impels us to favor biological foods and spontaneous behaviors, if you will. Therefore, soul and robot are not only a pair whose terms cannot be thought of separately, but the term bad, the robot, is, more than a concept, a suspicion or an insult: "robots are the others", "she must be a robot!".

Responsibility

We have reached the final scansion, which concerns the consequences of the technique of writing and of technique as writing in the constitution of emotions and moral responsibility. In effect,

these extremely human and demanding achievements are often associated with a memory that becomes more powerful as it becomes more mechanical, such as the involuntary memory of Proust's *madeleines*, and, at a more elevated level, they rely on inscriptions, just as thoughts do (see the modalizing function of novels, education and lifestyles: emotions do not exist at the pure state, with the exception of anxiety). Let us examine the matter from not only a social point of view, but a moral one. Because, in accordance with the idea of limiting the false distinction between authentic and inauthentic (or better yet, of limiting what makes this distinction false), I would like to demonstrate the centrality of inscription and recording in the constitution of moral identity. What I wish to express is that responsibility finds its most powerful condition of possibility in recording.

In this sense, the self, the pure subject of will, which Kant interprets as a primitive that is independent of any empirical determination (that is, as a soul in the Christian sense of the term), as the *homunculus* that ramps within us, is described as a tabula upon which impressions, roles and thoughts are inscribed, and that is capable of moral initiative due to these inscriptions. We act by imitation, this imitation is inscribed in our minds through education and culture¹, and, consequently, we become capable of moral actions. The image of a dove that sees air as a hindrance, but that gains the ability to fly from the air itself, and from the friction of the world, can be applied to practical reason and the social world. The spontaneity and creativity that we perceive in ourselves, the fact of possessing mental content, ideas, and referring to something in the world, are not achievements that somehow contradict the fact that the origin of all of this is searched for in recordings and inscriptions. Certainly, we feel with much vividness that we have our own mental life, and in particular a moral life, in which the *homunculus* ramps and the phantom torments us. This life and this torment are authentic, though it does not exclude that at the origin of the *homunculus* there

¹ Cf. *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 210-220.

is a tabula a system of inscriptions and recordings, just as – as we were reminded earlier – the fact that a sentiment is expressed in a tercet takes nothing away from its authenticity.

This is what we are taught by what, in my judgment, is more than an example. Let us imagine an old amnesic telephone, in the times before voice mail and cellular phones. The phone would ring, we were not at home, and we would get back and live happily without obligations. Today this is not the case. Every “unanswered call” (as it is referred to in jargon) remains recorded within the cellular phone, and this call creates the obligation to respond, it makes the ghost quiver, it provokes the twinge of remorse that is “what we call the soul”. In fact, it has often been argued that technology de-responsabilizes, delegating human prerogatives to a machine, and that, in this sense, it dehumanizes. I am not convinced that this is so, in general (there is nothing less human than a man devoid of technique, reduced to a beast that is tormented by elementary needs to which he does not know how to respond), and that this is not the case particularly for technologies of writing. The very act of recording makes us responsible: a promise made by amnesiacs is not a promise, they would be words cast to the wind. This is why the world has become filled with paper, archives and registries. Now, the iPad, computers and cell phones are an immense enhancement of archives, and to this extent they enormously increase responsibility, which is, first and foremost, the obligation to answer. The point is simple: old landline phones, which were localized and lacked memory, could ring for days without end, and yet, if we were not around we did not have obligations. Whereas, now, if we turn off or silence our cell phones for an hour, when we turn them back on we find heaps of “unanswered calls”, SMSs and e-mails, and this provokes responsibility and distress. One might say that this responsibility appears to be in no way lofty, but this is not true: it is the responsibility in the *Dies irae*: “Liber scriptus proferetur, | in quo totum continetur, | unde mundus judicetur”: “The written book will be brought forth, | in which all is contained, | from which the world shall be judged”.

This is why the tabula can cause harm; in fact it can actually consist in this harm, and be a twinge of pain. This twinge of pain arises essentially from the possibility of remembering: without memory there is no pain, there are no affections, there is no subject, there is nothing, as those who, as they say "drink to forget" would know, who would take an imaginary pill if they could (let's call it "amnesina") which, once administered, would eliminate all memories and remove responsibility as well. The pain of remembering certainly does not resemble a headache, but rather an intercostal twinge: in effect, that is the general area where the soul seems to hurt. In fact, many of our ancestors erroneously thought that the soul was there, and this is still the case in songs in which "love" is synonymous with the "heart". Yet, coincidentally, here too the seat of the heart, the depths of the soul and the site of our urges¹ is

¹ "Conscience and soul are not concepts of equal breadth". This is a statement that Freud, in *The Interpretation of Dreams* (*Complete works*, cit., III, 557n.) cites with approval, taking it from C. Du Prel's *Philosophie der Mystik* (1885). A few years later, Du Prel would publish *Das Rätsel der Menschen, eine Einführung in das Studium der Geheimwissenschaften* (1892), in which, referring to Kant, he speaks of a "transcendental subject" that is more ample than conscience. The "brilliant mystic" – as Freud called him – argues that the soul is manifested in states such as hypnotism, somnambulism and telepathy. In these states the brain is an instrument, a "cefaloscope" that reveals the invisible, as Du Prel defines it in *The Philosophy of Mysticism* (1885), engl. trans. Kessinger Publishing, p. 170. What does it reveal? We might say the depth of the soul, which is all around our conscience. It should be noted that in 1889 Du Prel was the first editor of Kant's lessons on psychology. In those lessons, Kant distinguishes between clear representations, which we are conscious of; clear and distinct, when we are conscious of their connotations; and obscure, when we are not conscious of them, cf. I. Kant, *Lezioni di psicologia* (posthumous, 1889) Italian translation by G. A. De Toni, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 54. The area of images exceeds that of the conscious, and obscure perceptions of images are what Baumgarten (*Metaphysica*, ed. 1779, ripr. Olms, Hildesheim-New York 1982, § 511) calls *fundus animae*: "Sunt in anima perceptiones obscurae.

essentially identified with our memory, so much so that in many languages “learning by memory”, putting the tabula to work, is said to be “learning with the heart”: *apprendre par cœur* in French, *to learn by heart* in English, *hafiza a'n zahri kalb* in Arabic. In Italian, too, it is not difficult to recognize a chain that from “tieni a mente” (in the sense of “remembering”, “bearing in mind”) leads to “prenditi a cuore” (taking to the heart), referring to the heart which is at the center of the Latin *recordare*. To remember, then, is to “ricordare”, and the heart is at the center of all of our records. This is why we are so used to localizing spiritual achievements in parts of the body, as, for example, when we say that the heart is the seat of emotions. Wittgenstein is right: “I make a decision. In my heart I've decided it. And one is even inclined to point to one's breast as one says it. Psychologically, this way of speaking should be taken seriously. Why should it be taken less seriously than the assertion that belief is a state of mind?”¹

Moral responsibility, in its essence, is just this: inscription, recording and omniscience and divine omnipotence are represented as the possession of a book in which everything is written, and nothing is concealed or forgotten. In a way, then, if communication de-responsibilizes, as the Nazi-gerarcs tried to claim at Nuremburg in an attempt to point all fingers to Hitler, then recording makes us responsible, as all of the chronicles of our times demonstrate. Therefore, the responsibility of responding (telephone, e-mail, etc.) is but the first step – we might say, the one we experience in our daily ordinary lives – of much greater responsibilities that have the same documental foundation, from a request to pick up a package at the post office to a final verdict, all the way to a message from the emperor, which is how Kafka conveyed the ultimate meaning of

Harum complexus fundus animae dicitur”. *Fundus animae*, “Grund der Seele”, in German, with a term that was already used by the medieval mystics, such as Eckhart and Taulero.

¹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (1953), Engl. trans. G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and Joachim Schulte, Blackwell Publishing, West Sussex, United Kingdom, 2009, § 318.

moral responsibility. The words of Anaximander prove to be true: "The things that are perish into the things out of which they come to be, according to necessity, for they pay penalty and retribution to each other for their injustice in accordance with the ordering of time"¹.

Justice has much to do with recording, but this is also true for ethics, or at least one of its central elements, responsibility. Emmanuel Lévinas, a great French philosopher, died in 1995. He was ninety years old and had most likely never used a cell phone. I wonder if today he would revise his theory, based on the idea that the original source of moral responsibility is in finding ourselves before the face of another human being. I wonder if he would consider, rather, that today the highest degree of responsibility is concealed in that very "unanswered call", in unread e-mails, in an unanswered SMS stationed in our cellular phone. In fact, we might note that, at least in the case of e-mail, every so often we find "automatic" messages that warn others not to expect a response, as if to relieve ourselves, charitably, from the weight of this responsibility. The Other is this responsibility, and in the age of Internet it exists indeed. In fact, it exists now more than in any other era. One might say that it is a ghost, because it lacks a body, but I am not certain that this is truly a radical amputation of its alterity. In the end, what could be more haunting than phantoms? And how many phantoms lurk around us in every instant of our lives, today? Surely many more than in the age of the television, which would aim at us without seeing us and without asking us to answer. Perhaps a Lévinas with a cell phone would tell us just this: responsibility – the foundation of morality – belongs to phantoms, which produce the obligation of responding, and remorse, if we are not able to do so, even more so than the face we have before us. (Provided that the alterity may barge in unexpectedly, through shock, death, the absence of a phone signal, an unloaded battery, a cracked hard drive...).

This is certainly not a simple discussion of beautiful souls. Through these interactions we produce acts that have their own

¹ Anaximander [in Simplicius], fr. 12 B 1.

meaning because they are inscribed, and, once inscribed, they acquire the power that we know, from signatures deciding to enter war or peace, to misprints that cause the stock market to crash. A stock session without an exchange rate list, a wedding without a marriage record, a sale without a contract, a trial without a sentence would be but frivolous practices, and if you had been certain that you would forget all that you are reading, I doubt that you would have begun to read these lines at all. From the time someone left an imprint of their hand on the walls of a cave, the act of being together as human beings has not been able to prescind from inscriptions. This is why the virtual conjugation of "I Pad" and of "You Tube" is completed with the first person plural "We. doc": we are essentially what our documents say about us, and this is why the file extension ".doc" has invaded our lives with such force.

Le texte principal de la page est extrêmement flou et difficile à lire. Il semble s'agir d'un article ou d'un chapitre de livre, mais le contenu est illisible en raison de la qualité de l'image. On peut cependant distinguer quelques mots et structures de phrases, mais rien de cohérent.

COMMUNITY AND VIOLENCE

ROBERTO ESPOSITO

For Étienne Balibar

1. We can say that man has always associated community and violence together in a constitutive relation for both. Such a relation is, in fact, at the heart of the most important expressions of culture across history, whether they be of art, literature, or philosophy. The first graffiti etched in pre-historic grottoes already showed the human community through scenes of violence (hunting, sacrifice, battles). So too will war be the theme of the first, great poem of Western civilization.

The same constitutive relation of community and violence is also evident when we speak of the origins of the human race. Not only is violence between men located at the beginning of history, but the same community appears to have been founded by a homicidal violence. Cain's murder of Abel is echoed in classical mythology with that of Romulus at Rome's founding.

Nor should we forget that these originary homicides are fraternal. This detail merits our attention: the blood that joins together a city is always the blood of a family; blood that even before it is spilled, already joins together victim and executioner. It is precisely this biological link of the communality of blood that seems to make the crime possible.

In the mythical representation of the origin, violence doesn't only strike the community from outside but also from within – from the center itself of that which is “common”. He who kills isn't a stranger, but rather a member of the community, indeed the member who is closest both biologically and symbolically to the victim. Those that fight to the death do so not in spite of, but because, they

are brothers, because they are of the same blood and joined to the womb of the same mother.

René Girard is perhaps the contemporary author who has interpreted this founding myth with the greatest force. In his genealogical reconstruction, it is the brothers, indeed the twins, who are subjected to the most terrible sort of violence since violence, at its origin and along the course of its infinite history, is triggered by mimetic desire and by the fact that all human beings look in the same direction, desiring the same thing.

Girard is saying that human beings fight to the death not because of the differences between them, as we still tend to genuinely believe, but because they are alike or even identical as twins. When equality is too much; when it touches upon how desire is ordered, with everyone is concentrating on the same object -- then equality is inevitably swept along into reciprocal violence.

At the origin of modern political philosophy there is Thomas Hobbes who pushes this link between reciprocal violence and equality to its tipping point, making it the base and the presupposition of his own system. It isn't some random external accident that produces an unbearable violence, rather the community itself that does so. Moreover, violence is what human beings share most with each other. Our fundamental equality resides in this possibility of killing and being killed.

This is why what strikes fear into the heart of man in the scenario that Hobbes inaugurates isn't the distance that divides him from another, but the equality that joins them. It isn't difference but indifference that brings human beings together, literally placing each in the hands of the other.

In all of the artistic, literary, philosophical and theological reconstructions of the genesis of community what pushes the community into the vortex of violence is the absence of the differential bar, which, making men distant from each other, safeguards them from the possibility of being massacred. The mass of people, which is to say the undifferentiated multitude, is destined as such to destroy itself. This is the presupposition of all the great

myths of the foundation of community that modern political philosophy not only presupposes, but reformulates ever more explicitly.

What forces men to attack others is precisely this house of mirrors in which everyone sees his own aggression reflected in the glance of the other. What frightens man is the lack of limits that places him in direct contact with others too similar, such that he cannot avoid striking out sooner or later so as to assert himself.

The heart of darkness, the obscure point of the originary community, is located in its un-limited nature that makes it impossible to determine what community, in an absence of borders, means. The element that characterizes the originary community is precisely the lack of difference between inside and outside and the violent reversal of one into the other.

But if the originary community, as it is connoted by the authors who attempt to represent it, doesn't have any external limits, then it doesn't have any internal ones either. Those who inhabit it aren't separated by anything that can protect them from each other. They are literally exposed to what they have in common, to their being-nothing-other-than-community: a bare community stripped of any form. This is the reason that violence can be communicated freely until everything is made one with just such a communication.

"Violence", writes Girard, "is revealed to us from the beginning as a thing that is eminently communicable". Contrary to the present-day rhetoric of limitless communication, the modern and contemporary classics bring to light the risk of this excess of communication; one that takes up within itself all of the space of the world, unifying it in a singular sinister echo.

Violence's intrinsic relation with communication doesn't only mean that violence is contagious, but that it resides precisely in such a contagion. In a community without limits in which there doesn't exist a precise border between one and the other, violence takes on the fluid form of contamination. The material and symbolic channel for its flow is blood because blood is the symbol itself of infection: "As soon as violence is triggered", Girard writes, "blood becomes

visible, and begins to flow and it's no longer possible to stop it. It insinuates itself everywhere. It moves and expands without any order to it. Its fluidity establishes the contagious character of violence”.

The first blood, the blood of the first victim once spilled, infects the entire community, pulling it down into reciprocal violence.

In question here is the fear of falling back into the confusion and the promiscuity of the originary community.

In the philosophic discourse of modernity, that originary community is literally unrepresentable because it lacks identity. Moreover, it seems destined for self-dissolution. For Hobbes and Locke life is swept away by its communal dimension – by the lack of identity, individuality, and difference. Outside both the *logos* of discourse and the *nomos* of law, that antinomic community constitutes an unbearable threat for all its members.

2. Against this threat of undifferentiated community, modernity erects an enormous apparatus of immunization. The concept of *immunitas* is in direct contrast to that of *communitas*. Both are in relation to the term *munus*. But if the *communitas* is characterized by the free circulation of the *munus*, *immunitas* is what de-activates *communitas*; what abolishes it, setting up new protective borders against what is outside the group as well as among its very own members.

Ancient societies awarded the border a fundamental role of ordering when faced with a world given in common, which for that very reason was doomed to chaos and reciprocal violence.

As Carl Schmitt showed so well, the *nomos* initially meant separation. The nomos is introduced by inscribing into land the distinction between ours and yours. What mattered was to impede a trespassing by those who, breaking down protective terms, would have been able to “exterminate” the inhabitants of that territory.

However, the immunity dispositive that modernity set in motion has quite another power as well.

For Hobbes the absolute state is born precisely out of the break with the originary community in favor of an order based on the

vertical relation between every individual subject and the sovereign. For Locke rather it is the institution of property that separates the world into as many different parts as there are men to inhabit and work them. Against the boundlessness of the community which is absoluta and ex lege, the individual and state are born under the sign of separation and autonomy with regard to what is internal to their own proper borders. Only this division of what was common can give security to modern men.

Security comes at a price. In the case of Hobbes the price consists in ceding all natural rights to the sovereign, thereby putting every political decision in his hands. In the case of Locke, the price consists in the passage from the domination exercised by everyone over those things that are properly theirs, to the progressive dependence on these things to the point when property becomes stronger than the very identity of the owner. In the modern world one becomes a subject only by subjecting oneself to something that at the same time makes us objects.

Moreover, this cost is implicit in a logic which, as in that of immunitary logic, functions only negatively – by negating the community rather than by affirming itself. In medical terms we can say that immunity cures the disease through poison, introjecting into the body of the patient a fragment of the same disease that it intends to protect itself from. Here is revealed the self-contradictory outcome of the entire immunitary paradigm that is activated so as to cope with the threat of the originary community. The violence of the communitas doesn't disappear at all but is incorporated into the same dispositif that ought to do away with it.

The immunitarian dialectic that is defined in this way can be summarized in three related passages. In the beginning there is always an act of violence, a war or a usurpation of power that founds the juridical order. Once founded, law then tends to exclude every other external violence from its procedures. But law can do so only violently, making use of the same violence that it condemns.

It is the hidden, repressed ground of every sovereign power even when it appears to bear witness to its own right to life and death with

regard to subjects. On the one hand, sovereign power wields justice against its subjects; on the other hand, sovereign power can also overstep the juridical order that it itself represents. Moreover, the sovereign is always free to declare war against other states, moving the violence from within its own borders outside.

We do well to note that sovereign power exercises its immunitarian role of preserving life; making death the horizon from which life can be identified and then only negatively. With regard to the originary community that has no laws, modern society is undoubtedly safeguarded from the immediate risk of extinction, but in a form that exposes it to a potential violence that is internal to the same mechanism of protection.

Nevertheless, up to this point we are only at the first stage of the process of modern immunization. The function of immunization undergoes a noticeable change when that overall event is defined in biopolitical terms as Foucault first characterized it. The immunitary paradigm experiences a jump in quality that makes it the center of all the languages of individual and collective existence.

Witness the increase in importance that health, demographics and urban planning undergo beginning at the end of the eighteenth century. It is then that what matters most is to shelter human life from every kind of contamination that is capable of threatening biological identity. Every possible degeneration of the body is to be avoided in advance through the elimination of its infected parts.

Once the immunitary paradigm has been combined with the excluding dispositifs of nationalism and then racism, once the life of a single population is presumed to be the ultimate value, the clear result is that the life of every other people or race could be sacrificed to it.

The immunitary paradigm, which was born to contain the potential violence of the originary community, now winds up producing a far greater violence through a series of discontinuous steps.

3. Contrary to the illusions of those who thought that with the defeat of Nazism, as well as the defeat of communism forty years later, there would also come a weakening of the immunity dispositifs, the last twenty years have in fact seen these dispositifs strengthened even more. At no time more than the present has the demand for security truly become an obsessive syndrome.

It is as if the normal relation between danger and protection has been reversed. It is no longer the presence of risk that demands protection, but the demand for protection that artificially generates the sensation of risk.

For the short-circuit between protection and risk to become ever more encompassing of life, something also has to happen in how the world is effectively configured. Thus recent decades have seen the introduction of that dynamic ensemble of events known as globalization.

Rather than discuss it, what needs to be signaled is the symbolic affinity of globalization with the features that the philosophic discourse of modernity has conferred on the originary community, which is to say on that chaotic and ungovernable world against which the modern political order defines itself. In ways deeply similar to the originary community, globalization isn't so much a space as much as it is a non-space in the sense that, coinciding with the entire globe, there is no outside and therefore no inside either.

Instead the global world sees these spaces as penetrating each other under the shock of continued migrations that break down every border. All of this happens while, on the financial and technological fronts, the flows of finance and information technologies move in real time across the entire globe. If the originary community appeared to Hobbes and Locke as not having any brakes at all, nothing today seems able to put the brakes on globalization.

What seems to be the unification of the world is rather a compulsory homologization that allows new and even more profound social, economic, and biological differences between continents, peoples and ethnic groups to continue and indeed continually creates these differences. We can say that in the current model of

globalization, the world is more united and more separated than ever before.

Still, the dominant effect of globalization remains that of an infinite communication and contamination. It is the immunitary paradigm that is fighting against this uncontrollable contagion; a contagion that once again can be traced to the promiscuous confusion of the originary community.

The question is that which in medical terms is called rejection (of organs or transplants). The more ethnic, religious and linguistic groups come into contact with each other, invading each other's respective spaces, the more there is a movement towards a kind of exclusive attachment to one's own nation, party, or ethnic identity; in other words towards a closing off of identity.

What has happened is a breakdown in the immunitary system, which until the nineteen eighties had kept the world together through the apocalyptic threat of the atomic bomb. But the end, the immunitary system produced another immunitary system that is even riskier because it is situated between an Islamic fundamentalism in search of revenge against the West and a Western fundamentalism, just as fanatical.

The excess of immunity seems to produce more violence than it is able to reduce. Never more than today do universal rights seem to be a proclamation lacking any real meaning. Never more than today, at the culmination of the biopolitical epoch, does the first of these universal rights, that of life, appear to be betrayed and belied by the millions who die because of hunger, disease, and war across the vast part of the world. The more globalization produces its poisoned fruit – the last of which is the dramatic economic crisis of the present – the more frontiers seem to be closed off to those who seek shelter and sustenance outside of their own native countries.

Yet attributing to globalization all the responsibility for this state of affairs or even to consider somehow stopping globalization by restoring modernity's political borders will not bring about any satisfactory outcome. As was the case with the originary community, current immunitary attempts to neutralize global dynamics are

doomed to failure because these attempts are impossible to mount and because they are counter-productive. They are destined to disproportionately empower the conflict that they want to suppress.

What is at stake is to confront ourselves with the violence implicit in the community not through the destructive dispositif of immunization. The unendurable violence exploded in the twentieth century can be interpreted as the last result of immunization born of the Hobbesian idea of neutralization of conflict.

If there is something in the great Italian thought – from Machiavelli to Vico – that remains actual, it is the teaching that the modern project of neutralization not only is not politically realizable, but produces the death of politics. Both Machiavelli and Vico reject the Hobbesian opposition between order and conflict, placing the latter in the former. Only if we leave a space for the conflict within the order, can extreme violence be avoided.

In this sense Machiavelli and Vico – like Gramsci – are thinkers of the common and not of immunity. They know that a dose of violence, in the community, is inevitable, but that it can be contended only by transposing it on the plan of political conflict. I think that the politicization of the conflict in the order remains our actual political task.

In a world unjust and unequal the idea of expelling all violence out of the community through an integral process of immunization is really impractical. Worse: destined to introduce a greater violence. Like Foucault explained, power always produces resistance and vice versa. At the extreme of immunity there is autoimmunity.

Of course how we can keep the resistance to oppression within the terms of political conflict is a problem that cannot be resolved in the abstract. Because events cannot be anticipated and because there is always a relationship between the form that a political conflict can assume and the context in which it is placed.

What philosophy can do is on one side recognize the irreducibility of the dialectic between community and violence; on the other, to refuse both solutions modernity offered: neutralization in terms of sovereignty and counter violence in terms of revolution.

Both these modern dispositifs produced more problems than they resolved.

In a fundamental essay – written with Alain De Libera in the *Vocabulary of the untranslatables* – Balibar reconstructed the genealogy of the concept of subject – in its ambivalent relationship with the semantics of subjection. A subject is something, or someone placed under himself – subjected to himself or to others.

Balibar rightly connects this antinomy to the original roman distinction between persons who are masters of themselves and persons belonging to others. But in the category of person there is another distinction that separates the subject from a part of himself, non personal, dominated or reified.

The question really is how to think biopolitics and globalization within the other. The same world that is unified has taken on the form of a biological body that demands the maximum amount of care; wounds on any part of its body are reproduced immediately in every other part.

This is the sense in which the world's immunitary system can no longer function by producing violence and death. It must make itself not a barrier of separation but a filter of relations with the external. The decisive point lies precisely in this one hundred and eighty degree reversal of our perspective.

It's clear that without any kind of immunitary system the world, just as an individual human body, could not bear up. Yet immunity is not to be understood only in contrast with community. We need to return to the element, the *munus*, understood as donation, expropriation, and alteration that holds together these two horizons of meaning.

It's true of course that community has always referred to identity and unity, just as immunity has referred to separation and difference. The history of the world can be interpreted as the no-holds barred struggle between these juxtaposed principles. Now is the time, however, to put community and immunity in a reciprocal relation; to have community refer to difference and immunity to contamination, which is what happens in our bodies and in all organ transplants.

It is what the so-called immunitary tolerance allows for. Of course translating what might appear to be, and in fact is, is anything but easy. Yet the history of thought as well the history of mankind demonstrates, if something is made to happen, one needs to think it over a long period. This is the direction that my work, woven together with the work of many others, has moved in over the last few years.

Le premier aspect de la terreur est la peur. La peur est un sentiment qui nous fait réagir de manière instinctive. Elle est une réaction de survie qui nous permet de nous protéger d'un danger. La peur est une émotion qui nous fait agir. Elle est une force motrice qui nous pousse à l'action. La peur est une émotion qui nous fait agir. Elle est une force motrice qui nous pousse à l'action.

La peur est une émotion qui nous fait agir. Elle est une force motrice qui nous pousse à l'action. La peur est une émotion qui nous fait agir. Elle est une force motrice qui nous pousse à l'action. La peur est une émotion qui nous fait agir. Elle est une force motrice qui nous pousse à l'action.

La peur est une émotion qui nous fait agir. Elle est une force motrice qui nous pousse à l'action. La peur est une émotion qui nous fait agir. Elle est une force motrice qui nous pousse à l'action. La peur est une émotion qui nous fait agir. Elle est une force motrice qui nous pousse à l'action.

La peur est une émotion qui nous fait agir. Elle est une force motrice qui nous pousse à l'action. La peur est une émotion qui nous fait agir. Elle est une force motrice qui nous pousse à l'action. La peur est une émotion qui nous fait agir. Elle est une force motrice qui nous pousse à l'action.

La peur est une émotion qui nous fait agir. Elle est une force motrice qui nous pousse à l'action. La peur est une émotion qui nous fait agir. Elle est une force motrice qui nous pousse à l'action. La peur est une émotion qui nous fait agir. Elle est une force motrice qui nous pousse à l'action.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Avant-propos</i>	5
Étienne BALIBAR <i>Naissance d'un monde sans maître ? Après l'Empire, les marchés</i>	9
Nestor CAPDEVILA <i>La violence entre contradiction (« Il y a violence et violence ! ») et tautologie (« la violence est la violence ! »). De Las Casas à Grossman</i>	33
Vladimir MILISAVLJEVIC <i>Hegel et la conversion de la Terreur</i>	57
Sandro CHIGNOLA <i>« Etwas Morsches im Recht ». Sur la Violence et le droit.</i>	75
Petar BOJANIĆ <i>« Violence extrême » et « violence institutionnelle ». Violence révolutionnaire : Coré (Korah) de Walter Benjamin</i>	95
Igor KRTOLICA <i>L'horizon de la violence asymbolique dans la pensée de Pierre Bourdieu</i>	125

Diane ENNS <i>Just Rage: Politics Without Consensus</i>	165
Guillaume SIBERTIN-BLANC <i>Néropolitique et stratégie minoritaire : mélancolies majeures, spectrologies mineures</i>	193
Rada IVEKOVIĆ <i>Violences et déviolences</i>	249
Maurizio FERRARIS <i>Documental violence</i>	285
Roberto ESPOSITO <i>Community and violence</i>	309

CIP - Каталогизacija у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.624:32(082)

DE la terreur à l'extrême-violence / sous
la direction de Petar Bojanić et Guillaume
Sibertin-Blanc. - Paris : EuroPhilosophie ;
Belgrade : Institut de philosophie et de la
théorie sociale, Université, 2013 (Beograd :
Corolgrafx). - 240 str. ; 24 cm. - (Champs &
contre champs)

Tiraž 300. - Napomene i bibliografske
reference uz radove.

ISBN 978-86-82417-63-7 (IFDT)

a) Насиље - Зборници б) Политичко
насиље - Зборници
COBISS.SR-ID 203842572

Introduction	11
Chapitre I. La terreur et l'extrême-violence	15
Chapitre II. La terreur et l'extrême-violence	25
Chapitre III. La terreur et l'extrême-violence	35
Chapitre IV. La terreur et l'extrême-violence	45
Chapitre V. La terreur et l'extrême-violence	55
Chapitre VI. La terreur et l'extrême-violence	65
Chapitre VII. La terreur et l'extrême-violence	75
Chapitre VIII. La terreur et l'extrême-violence	85
Chapitre IX. La terreur et l'extrême-violence	95
Chapitre X. La terreur et l'extrême-violence	105
Chapitre XI. La terreur et l'extrême-violence	115
Chapitre XII. La terreur et l'extrême-violence	125
Chapitre XIII. La terreur et l'extrême-violence	135
Chapitre XIV. La terreur et l'extrême-violence	145
Chapitre XV. La terreur et l'extrême-violence	155
Chapitre XVI. La terreur et l'extrême-violence	165
Chapitre XVII. La terreur et l'extrême-violence	175
Chapitre XVIII. La terreur et l'extrême-violence	185
Chapitre XIX. La terreur et l'extrême-violence	195
Chapitre XX. La terreur et l'extrême-violence	205
Chapitre XXI. La terreur et l'extrême-violence	215
Chapitre XXII. La terreur et l'extrême-violence	225
Chapitre XXIII. La terreur et l'extrême-violence	235
Chapitre XXIV. La terreur et l'extrême-violence	245
Chapitre XXV. La terreur et l'extrême-violence	255
Chapitre XXVI. La terreur et l'extrême-violence	265
Chapitre XXVII. La terreur et l'extrême-violence	275
Chapitre XXVIII. La terreur et l'extrême-violence	285
Chapitre XXIX. La terreur et l'extrême-violence	295
Chapitre XXX. La terreur et l'extrême-violence	305
Chapitre XXXI. La terreur et l'extrême-violence	315
Chapitre XXXII. La terreur et l'extrême-violence	325
Chapitre XXXIII. La terreur et l'extrême-violence	335
Chapitre XXXIV. La terreur et l'extrême-violence	345
Chapitre XXXV. La terreur et l'extrême-violence	355
Chapitre XXXVI. La terreur et l'extrême-violence	365
Chapitre XXXVII. La terreur et l'extrême-violence	375
Chapitre XXXVIII. La terreur et l'extrême-violence	385
Chapitre XXXIX. La terreur et l'extrême-violence	395
Chapitre XL. La terreur et l'extrême-violence	405
Chapitre XLI. La terreur et l'extrême-violence	415
Chapitre XLII. La terreur et l'extrême-violence	425
Chapitre XLIII. La terreur et l'extrême-violence	435
Chapitre XLIV. La terreur et l'extrême-violence	445
Chapitre XLV. La terreur et l'extrême-violence	455
Chapitre XLVI. La terreur et l'extrême-violence	465
Chapitre XLVII. La terreur et l'extrême-violence	475
Chapitre XLVIII. La terreur et l'extrême-violence	485
Chapitre XLIX. La terreur et l'extrême-violence	495
Chapitre L. La terreur et l'extrême-violence	505

De la terreur à l'extrême-violence

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer
pour les éditions EuroPhilosophie
et l'Institut za filozofiju i društvenu teoriju
par l'imprimerie Corolgrafx à Beograd (République de Serbie)

ISBN 978-86-82417-63-7

DÉPÔT LÉGAL : AVRIL 2014

DE LA TERREUR À L'EXTRÊME VIOLENCE

« ... La philosophie contemporaine ne cesse d'être convoquée par des situations et des conjonctures qui nous obligent à réinterroger les significations politiques de la violence à partir de ses seuils "impolitiques", et à réexaminer les partages topiques dont on attendait qu'ils permettent de fixer des bornes à la violence en en différenciant les économies, ou de garantir sa consistance politique en dialectisant l'opposition des contre-violences et les transformations institutionnelles et subjectives correspondantes : les partages du privé et du public, du physique et du symbolique, du social et de l'étatique, du droit et de la police, du national et de l'international, du religieux et du laïc, etc »

En revenant aussi bien sur les textes de nos différentes traditions philosophiques que sur les conjonctures passées et présentes qui en convoquent le réexamen critique, ce sont ces zones impolitiques, d'indiscernabilité ou d'indécidabilité, que nous proposons de soumettre à nouveau à la réflexion collective, lorsque l'institution de la violence (sa codification, sa symbolisation, sa régulation) se heurte à de l'in-instituable, ou lorsque la politisation de la violence bascule dans son contraire et tend à "libérer" une violence intraitable... »

L'ouvrage reprend des contributions du colloque international « De la terreur à l'extrême violence » réalisé du 8 au 10 décembre 2011 à l'Institut de Philosophie et de Théorie Sociale de Belgrade, avec le soutien du Centre d'Éthique, de Droit et de Philosophie Appliquée, de l'association EuroPhilosophie et de l'Institut Français de Serbie.



Editions EuroPhilosophie
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

ISBN 978-86-82417-63-7