

VIOLENCE, INSTITUTIONS, « POLITIQUE DE LA CIVILITÉ ».

ÉTIENNE BALIBAR ET LES ENJEUX D'UNE « ANTHROPOLOGIE POLITIQUE »

Louis CARRÉ¹

21

La question de la violence et de la politique traverse en filigrane une part importante des réflexions d'Étienne Balibar depuis une vingtaine d'années. C'est surtout dans ses *Wellek Library Lectures* de 1996, publiées en français sous le titre *Violence et civilité*, que Balibar a tenté d'articuler la question de la violence dans ses rapports au politique. La récurrence de ce thème est symptomatique d'une démarche revendiquant son caractère « aporétique ». La « philosophie politique » de Balibar (même si l'intéressé serait susceptible de récuser l'appellation²) a la particularité de reposer toujours à neuf les problèmes qu'elle aborde en fonction de « conjonctures » déterminées, sur le mode de l'« aporie » et de l'« inachèvement », c'est-à-dire sans présupposer à l'avance une quelconque synthèse ou résolution finale³. Les liens tendus entre violence et politique offrent précisément un terrain propice à un jeu éminemment sérieux entre les concepts. Jeu « aporétique » entre les concepts qui, dans ce cas précis, conduit à brouiller les oppositions trop franches, non-dialectiques, entre, d'une part, le pôle réputé « néga-

1. Louis Carré est philosophe, actuellement en postdoctorat à l'université libre de Bruxelles.

2. Voir à ce propos É. Balibar, « Qu'est-ce que la philosophie politique? Notes pour une topique », dans *La proposition d'égaliberté*, Paris, PUF/Actuel Marx, 2010, p. 167-178.

3. Balibar s'est du reste expliqué sur la spécificité de son approche philosophique dans son discours d'habilitation à diriger des recherches dont seule une traduction en anglais a été publiée: É. Balibar, « The Infinite Contradiction », *Yale French Studies* n° 88, 1995, p. 142-164. Je remercie Martin Deleixhe de m'avoir indiqué l'existence de ce texte important.

tif » de la violence et, de l'autre, le pôle prétendument « positif » de la politique. À travers sa « philosophie politique » résolument « aporétique », Balibar entend rendre compte du « lien tragique qui, de l'intérieur, associe politique et violence dans une unité des contraires elle-même suprêmement violente⁴ ». La violence n'est pas l'opposé ou l'antithèse du politique, mais son envers par rapport auquel il lui est impossible de s'immuniser définitivement. Ainsi, lorsque Balibar propose de concevoir ce qu'il appelle la « politique de la civilité » comme une « réponse à la violence », cette proposition ne doit pas être comprise comme une manière de refouler la violence aux confins du politique ou de la retourner contre elle-même, mais plutôt comme une tentative de saisir ce qui, « tragiquement », sépare et rapproche tout à la fois, dans une « unité des contraires », la violence et la politique.

22 Or l'un des espaces, voire l'espace par excellence, où viennent se nouer dans les réflexions de Balibar les rapports « tragiques » de la violence et de la politique est celui de « l'institution ». S'il est vrai que la violence n'est jamais « pure » ou « nue » et qu'elle s'exerce toujours en situation, dans des contextes institutionnels déterminés, la politique comme « réponse à la violence » se déploie elle aussi, même si c'est à un autre « degré », dans l'espace des institutions. Espace où s'exerce la violence sous ses différentes formes, les institutions dessinent également en creux une possible « politique de la civilité », qui, sans supprimer totalement la violence, en écarte les tendances les plus « extrêmes » et les plus « cruelles ». Le nœud institutionnel autour duquel se nouent et se dénouent constamment violence et politique soulève une série de problématiques « anthropologiques » qui alimentent de façon souterraine la « philosophie politique » de Balibar. Parallèlement à ses réflexions sur la violence et la politique, ce dernier n'a eu de cesse de reposer, là encore sur le mode de l'« aporie » et en se défiant de toute *anthropologia perennis*, la question anthropologique sous un angle éminemment politique. Dans ce qui suit, il s'agira de montrer comment un entrelacs de trois concepts – la violence, l'institution et la « politique de la civilité » – débouche chez Balibar sur un questionnement inédit en termes d'« anthropologie politique » qui combine une réflexion (politique) sur les institutions historiques de la violence avec une réflexion (anthropologique) sur la violence inhérente à l'institution de l'humain.

4. É. Balibar, *Violence et civilité*. Weltek Library Lectures et autres essais de philosophie politique, Paris, Galilée, 2010, p. 251.

Dans le texte de 1992 qui ouvre le recueil *Violence et civilité*, Balibar dégage trois types de posture vis-à-vis de la violence : la « non-violence », la « contre-violence » et l'« anti-violence ». Alors que la « non-violence » se contente de nier extérieurement la violence sans en peser le poids ni l'importance, et que la « contre-violence » prétend retourner la violence contre elle-même au nom de fins supérieures, l'« anti-violence » « fait face » à la violence. Si cette troisième attitude a la préférence de Balibar, c'est parce qu'elle amorce une « réponse à la violence » qui n'est ni angélique ni platement cynique, mais proprement politique. La réplique que la politique donne à la violence sans la refouler ni l'instrumentaliser, Balibar la conçoit plus particulièrement sous le concept de « civilité » qui désigne l'ensemble des conditions tant matérielles que symboliques rendant possible l'exercice effectif d'une citoyenneté démocratique. Dans un article qui marque un jalon important de sa réflexion⁵, Balibar définissait déjà, à côté de ces deux autres concepts de politique que sont « l'émancipation » et la « transformation », la « civilité » comme la politique qui, sans prétendre éradiquer une fois pour toutes la violence, « en écarte les extrémités, de façon à *donner de l'espace* (public, privé) pour la politique (l'émancipation, la transformation)⁶ ». En tant qu'elle ouvre un espace qui écarte la violence dans ses formes les plus extrêmes, la « politique de la civilité » comme « anti-violence » se démarque à la fois des tentatives de « refoulement » de la violence aux confins du politique (« non-violence ») et des tentatives de « convertir » la violence en prétextant une ruse de la raison historique (« contre-violence »). Refouler la violence revient à encourir le danger d'un retour du refoulé, tandis que convertir à tout prix la violence sous toutes ses formes conduit à passer sous silence ses formes « inconvertibles ». Là-contre Balibar maintient qu'il existe « une certaine violence » qui « ne peut ni être refoulée, mise à l'écart [...], ni être convertie politiquement en moyen de "faire l'histoire"⁷. » C'est à ce type de violence « inconvertible » que la « politique de la civilité » permet d'être attentif tout en développant face à elle une réponse « interne à l'élément de la violence extrême⁸. »

Le reste inconvertible de violence qui résiste tant à son refoulement qu'à son instrumentalisation correspond aux phénomènes de « violence extrême » et de

5. É. Balibar, « Trois concepts de la politique : émancipation, transformation, civilité » dans *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 17-53.

6. *Ibid.*, p. 47.

7. *Ibid.*, p. 44.

8. *Ibid.*

« cruauté ». Cette violence extrême, a-fonctionnelle, impersonnelle, inconvertible, est décrite, dans la seconde conférence de *Violence et civilité*, au travers d'une « phénoménologie » qui tente d'appréhender deux types de violence aujourd'hui virulents : la « violence ultra-objective » et la « violence ultra-subjective ». La « violence ultra-objective » s'exerce dans les processus de surexploitation économique et de destruction écologique conduisant à une chosification des hommes et des rapports interhumains. À cette violence productrice d'une population d'« hommes jetables⁹ » s'ajoute une « violence ultra-subjective » se manifestant au travers d'imaginaires (racistes, sexistes, nationalistes...) et de processus d'identification communautaire qui ont la caractéristique d'expurger le corps fantasmé de l'autre, de l'étranger à soi, au nom d'une identité hypertrophiée et délirante. Face à ces deux types de « violence extrême » (dont Balibar n'exclut d'ailleurs pas qu'elles communiquent l'une avec l'autre), la « civilité » pose « l'exigence » infinie, toujours à reprendre, d'une « résistance (intérieure, extérieure) au nihilisme de la violence.¹⁰ »

INSTITUTIONS DE LA VIOLENCE, VIOLENCE DE L'INSTITUTION

Dans *Violence et civilité*, au détour d'une note où il discute des thèses d'Agamben sur la violence qu'exerce le pouvoir souverain sur la « vie nue¹¹ », Balibar énonce très nettement la position « anti-violente » qui est la sienne. Il préconise d'adopter une perspective « tragique » située à l'intérieur même de la politique, là où la perspective « messianique » d'Agamben vise sinon un au-delà du politique, du moins un au-delà des institutions et de la violence qui s'y exerce :

Non seulement j'accorde que l'institution ne constitue pas en elle-même une garantie contre l'extrême violence, mais je pense qu'elle en contient la possibilité permanente : pour autant je ne crois pas qu'on puisse *sortir* de l'horizon institutionnel, ce qui dessine à mes yeux une perspective tragique plutôt que messianique. C'est elle que je soumets à l'examen sous le nom de « stratégies de la civilité¹² ».

Ce dialogue avec Agamben a ceci d'important qu'il permet de clairement dégager les rapports qu'entretiennent la violence et l'institution et, du même coup, de mieux saisir ce que Balibar entend par « politique de la civilité ». Derrière la

9. Balibar s'inspire ici des travaux de Bertrand Ogilvie (voir B. Ogilvie, *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, éditions Amsterdam, 2012).

10. É. Balibar, *Violence et civilité*, op. cit., p. 385.

11. Voir G. Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue* [1995], trad. de l'italien par M. Raiola, Paris, Le Seuil, 1997.

12. É. Balibar, *Violence et civilité*, op. cit., p. 149.

perspective « tragique » que Balibar oppose au « messianisme » d'Agamben pointe l'idée d'une impossible « sortie » hors des institutions, à laquelle fait directement écho l'impossibilité d'éradiquer totalement la violence. Ces deux thèses fortes sur l'institution et la violence vont de pair : autant il est impossible de « sortir » des institutions, autant il est vain de nier « ce fait anthropologique fondamental que la violence sous ses diverses formes [...] appartient à l'expérience humaine et, du même coup, à l'histoire, dont elle constitue l'un des “moteurs”¹³ ». La violence et l'institution renvoient à deux dimensions inextricables, indépassables, de l'expérience humaine et historique, dont une perspective « tragique » en politique entend prendre acte. Alors que viser, à la manière d'Agamben, un au-delà de la violence, c'est viser un au-delà des institutions, Balibar entend pour sa part inscrire la politique dans l'élément des institutions et de la violence.

C'est sur fond de ces deux indépassables historico-anthropologiques que sont l'institution et la violence – que Balibar développe une « politique de la civilité » comme réponse « interne à l'élément de la violence extrême ». Balibar admet, d'une part, en accord avec une longue tradition en philosophie politique, que l'institution, comprise en un « sens anthropologique », conditionne l'espace du politique : « La forme sous laquelle, d'ordinaire, nous reconnaissons la nécessité de préserver, tout en le créant, l'espace ou l'emplacement de la politique, c'est évidemment l'institution¹⁴. » Mais, d'autre part, le fait pour la politique d'occuper l'espace des institutions la met « tragiquement » en rapport avec la violence dont les institutions contiennent « la possibilité permanente ». De la proximité « diabolique¹⁵ » de la politique et de la violence sur le terrain des institutions ne découle cependant pas un fatalisme ou un défaitisme, puisque, comme le remarque Balibar, « des institutions ne sont pas une politique. Tout au plus peuvent-elles en constituer les instruments, ou le résultat¹⁶ ». Ceci signifie que les institutions, bien qu'elles en définissent l'espace, ne résorbent pas complètement la politique. Il en va des rapports de la politique aux institutions comme des liens entre violence et politique. De même que la politique inclut l'élément de la violence sans s'y réduire, de même la politique ne se dissout pas entièrement dans l'espace institutionnel qui la conditionne. C'est parce que la politique ne

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 149-150.

15. Le thème « faustien » d'une fatale compromission de la politique avec la violence est repris par Balibar à Max Weber. Voir en particulier M. Weber, *Le savant et le politique* [1917-1919], trad. C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003, p. 202 : « Celui qui cherche à assurer le salut de son âme et à en sauver d'autres ne le fait pas par la voie de la politique, laquelle a de tout autres tâches, des tâches qui ne peuvent être résolues que par la violence ».

16. É. Balibar, *La crainte des masses*, *op. cit.*, p. 47.

se résorbe pas totalement dans les institutions que subsiste, au cœur même de celles-ci, une marge de manœuvre pour une « politique de la civilité » que Balibar associe en conséquence à « un *second degré* de “politicité” à la fois immanent et hétérogène » aux institutions :

La contribution de *l'institution* à l'établissement d'un espace de la politique dans lequel les formes de l'extrême violence (auto) destructrice sont – ne serait-ce que provisoirement – écartées, est donc elle-même *conditionnelle*. Elle dépend de conditions historiques (« objectives », « subjectives ») qui en soumettent l'efficacité à un *second degré* de « politicité » à la fois immanent et hétérogène : celui pour lequel j'emploie précisément la désignation hypothétique de « civilité¹⁷ ».

26 Une « politique de la civilité » conçue comme « anti-violence » consistera donc à « civiliser » (ou à « démocratiser ») de l'intérieur les institutions toujours possiblement vectrices de « violence extrême », sans faire appel à une utopique sortie hors des institutions. Contre l'idée « messianique » d'une sortie hors de l'espace institutionnel, sortie qui pointerait vers un au-delà de la politique (*et donc aussi* de la violence), Balibar maintient ferme la perspective « tragique » d'un travail « civilisateur » de la politique au cœur même des institutions et des violences qui s'y exercent. « Tragique », cette perspective l'est dans la mesure où la réponse que la « politique de la civilité » est susceptible d'apporter à la violence cherche moins à l'éliminer définitivement ou à la convertir – qu'à l'écarter au moins temporairement de l'espace institutionnel¹⁸.

Les deux expériences indépassables de la violence et de l'institution soulèvent une question anthropologique de taille. À certains endroits, Balibar soutient l'existence d'un lien profond entre ces deux dimensions. La violence, souligne-t-il, n'est pas « l'opposé de l'institution » mais constitue « la *condition générale* du fonctionnement des institutions¹⁹ ». La violence et l'institution non seulement dessinent deux horizons anthropologiques indépassables, mais sont de plus impliquées l'une dans l'autre : pas de violence sans des institutions dans lesquelles elle trouve à s'exercer sous des formes historiques diverses, mais pas non plus d'institutions sans l'exercice d'une violence plus générale, plus structurelle, qui en conditionne le fonctionnement²⁰. L'idée selon laquelle l'institution au sens anthropologique

17. É. Balibar, *Violence et civilité, op. cit.*, p. 152.

18. Voir É. Balibar, *La crainte des masses, op. cit.*, p. 398 : « La politique, la civilisation elle-même ne sauraient être pensées comme un *pur* programme d'élimination de la violence, bien qu'elles ne puissent jamais renoncer à se poser la question ».

19. É. Balibar, *Violence et civilité, op. cit.*, p. 37.

20. Voir également B. Ogilvie, *La seconde nature du politique. Essais d'anthropologie négative*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 58 : « il n'y a rien de tel que le social sans violence et réciproquement il n'y a rien de tel que la violence sans dimension sociale (donc non originaire) ».

s'accompagne nécessairement d'un élément de violence se retrouve chez une série d'auteurs de la tradition philosophique qui ont guidé et qui continuent de guider les réflexions de Balibar. On pense en premier lieu au Freud de *Avenir L'avenir d'une illusion* et à la phrase en soi terrible qui y est énoncée : « chaque individu est virtuellement un ennemi de la culture²¹ ». Dans l'optique de Freud, l'« ennemi de la culture » que représente, au moins virtuellement, chaque individu engendre du côté de la culture et des institutions un profond et inévitable travail de domestication face aux pulsions d'agressivité qui animent le sujet humain. Dans un passage tout aussi célèbre de son essai sur l'*Idée d'une histoire universelle*, Kant avait déjà souligné la nécessité pour l'homme d'avoir « un maître qui brise sa volonté particulière et le force à obéir à une volonté universelle valable, grâce à laquelle chacun puisse être libre²² ». Le même thème se décline enfin chez Hegel sous la forme du « travail de la culture ». La culture, entendue comme le processus par lequel l'individu particulier s'élève progressivement à l'universel en se libérant de son « *ingénuité naturelle* », entraîne de la part du sujet humain un « dur travail²³ » sur ses désirs et ses impulsions. Gérard Lebrun a donné un précieux commentaire de ce thème hégélien du « travail de la culture », commentaire qui vaudrait d'ailleurs aussi pour les extraits précités de Freud et de Kant : « éduquer pour la liberté individuelle, c'est devoir écraser le Soi naturel. Et de ce dressage méticuleux, il est impossible de faire l'économie²⁴. »

Balibar semble avoir fait sienne l'idée présente chez ces trois auteurs d'une violence profondément ancrée de l'institution « au sens anthropologique », même s'il se démarque de la tradition philosophique qui va de Kant à Freud en questionnant au moins deux de ses postulats. Il contesterait tout d'abord le postulat *anthropologique* d'un « soi naturel » sur lequel porterait en priorité le travail « écrasant » de la culture et des institutions. L'hypothèse d'un « soi naturel » nécessitant le « travail de la culture » suggère en effet l'existence chez le sujet humain d'une violence à l'état sauvage, primaire, naturelle, pré-institutionnelle, à propos de laquelle nous avons vu, au détour de son dialogue avec Agamben, que Balibar la remet en question. C'est ensuite le postulat *politique* sous-jacent à cette tradition de pensée que Balibar souhaite remettre sur le tapis en envisageant la possibilité d'une « politique de la civilité » qui opérerait « “d'en bas”, par l'effort et les forces

21. S. Freud, *L'Avenir d'une illusion* [1927], trad. A. Balseinte, J.-G. Delarbre et D. Hartmann, dans *Œuvres complètes XVIII* (1926-1930), Paris, PUF, 1994, p. 146.

22. Balibar cite cet extrait de Kant en note (*La crainte des masses*, *op. cit.*, p. 48).

23. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* [1820], trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2013, remarque au § 187, p. 355-356.

24. G. Lebrun, « Vivre dans l'universel », dans *Hegel aujourd'hui* (dir. P. Verstraeten), Paris, Vrin, 1995, p. 81.

propres des individus et des collectifs » plutôt que « d'en haut », c'est-à-dire par l'action et l'autorité d'un « maître »²⁵. Chez Freud et Kant (Hegel étant ici un cas à part d'après Balibar), le « travail de la culture » s'effectue pour l'essentiel par le haut, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'une instance (le maître, le surmoi, l'État souverain, la loi morale...) que les individus sont sommés d'intérioriser au cours de leur socialisation et de leur éducation. La « politique de la civilité » opère quant à elle par le bas, sans l'intermédiaire d'un maître, d'un éducateur, d'un État souverain ou d'un surmoi, sur le plan strictement immanent d'un processus d'auto-civilisation démocratique des individus et des collectifs divers qu'ils forment. C'est dans le concept hégélien de *Sittlichkeit* (qu'on traduit ordinairement par « vie éthique » ou « éthicité », mais que Balibar propose de retraduire par « civilité ») que se laisse apercevoir la possibilité d'une telle « politique de civilité » par le bas.

28

Selon l'interprétation qu'en offre Balibar, la théorie hégélienne de la *Sittlichkeit* nous expose une « dialectique de déconstruction et de reconstruction des appartenances » qui définit « une certaine modalité de subjectivation politique » : « la vie et la liberté de l'individu consistent en effet à « jouer » en permanence sur les possibilités sociales d'identification et de dés-identification²⁶ ». Balibar substitue à la thématique classique d'une « dénaturalisation » du sujet la problématique de l'identification et de la dés-identification du sujet vis-à-vis de ses différentes appartenances sociales. L'espace de jeu créé au sein des institutions par une « politique de la civilité » correspond à un « mouvement d'identification et de dés-identification (ou si l'on veut distanciation au sein même des identifications sans lesquelles il n'y pas de solidarité humaine)²⁷ ». La réappropriation par Balibar de la *Sittlichkeit* hégélienne ne va cependant pas sans une série d'amendements ou de complications. Il reproche ainsi notamment à l'auteur des *Principes de la philosophie du droit* d'avoir restreint l'exercice de la citoyenneté au seul cadre de l'État-nation sans prendre garde aux dérives identitaires et d'exclusion potentiellement à l'œuvre dans l'imaginaire nationaliste. Les limites de l'« étatsisme » hégélien conduisent Balibar à insister sur la nécessité de « civiliser », au « second degré », mais néanmoins de l'intérieur, l'État et ses institutions au travers de luttes portées en leur sein par la « multitude » démocratique des citoyens.

Mais s'il est vrai que les deux dimensions de la violence et des institutions se co-impliquent (pas de violence sans institutions ni d'institution sans violence), la question se pose alors de savoir quels liens il serait possible d'établir entre les deux

25. É. Balibar, *La crainte des masses*, op. cit., p. 48.

26. É. Balibar, *Violence et civilité*, op. cit., p. 173.

27. *Ibid.*, p. 410.

termes de la co-implication. Comment penser l'articulation entre les institutions historiques de la violence et la violence anthropologique de l'institution, ou, pour le dire avec Balibar, entre les « conditions (déterminées) de telle ou telle violence » et la « condition de violence (universelle)²⁸ » ? Un passage tiré à nouveau de Freud, mais cette fois-ci de *Malaise dans la civilisation*, permet déjà de poser l'enjeu de la question :

Ce qui bouillonne dans une communauté humaine en tant que poussée à la liberté (*Freiheitsdrang*) peut être révolte contre une injustice existante et ainsi être favorable à un développement ultérieur de la culture, rester conciliable avec la culture. Mais cela peut aussi être issu du reste de personnalité originelle, non domptée par la culture, et devenir ainsi le fondement de l'hostilité à la culture²⁹.

Freud nous livre ici un indécidable à penser, une « aporie » au sens propre du terme. Il se peut que la « poussée à la liberté » qui agite une communauté humaine dans une conjoncture historique donnée annonce un processus d'émancipation et de transformation sociale face à une « injustice existante » produite par telle ou telle institution déterminée. Mais il se pourrait tout autant que cette « poussée à la liberté » soit la trace du caractère indompté (pour ne pas dire indomptable) de « la personnalité originelle », dont la violence sauvage, naturelle, primaire, nécessite d'être domestiquée par la violence seconde, civilisatrice, de la culture et des institutions. Plutôt que de trancher entre les branches de l'alternative, entre un possible progrès et une possible régression dans le processus politique de « civilité », entre une visée émancipatrice et une (re) chute dans la barbarie, l'intérêt de l'« anthropologie politique » de Balibar réside dans sa façon de reformuler l'aporie présentée par Freud sous la forme d'un paradoxe ou d'une insurmontable contradiction³⁰. Car il semble que, pour Balibar, c'est précisément le caractère indomptable de l'individu – à partir duquel s'enclenche, au niveau *anthropologique* de la violence inhérente à l'institution, le « travail de la culture » – qui forme, au niveau *politique* des institutions déterminées de la violence, la condition de possibilité à l'émancipation et aux transformations « civilisatrices » au sein même des institutions.

28. *Ibid.*, p. 21.

29. *Ibid.*, p. 21.

30. Dans sa relecture du débat entre Freud et Kelsen, Balibar a ainsi soulevé le paradoxe contenu dans le surmoi comme « l'instance de la contradiction » : la Loi apparaît chez Freud comme « l'expression du fait qu'elle n'a pas d'autre raison d'être que la "production" ou "l'imputation" du mal (violence, injustice, transgression) qu'elle interdit et qu'elle sanctionne » (É. Balibar, « Freud et Kelsen, 1922 : L'invention du surmoi », dans *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie politique*, Paris, PUF, 2011, p. 428).

LES ENJEUX D'UNE « ANTHROPOLOGIE POLITIQUE »

Le fond inéliminable, indépassable, de violence qu'exerce structurellement l'institution constitue, paradoxalement, la condition anthropologique de possibilité à une réplique du politique face aux institutions de la violence. Comment comprendre, sans prétendre le dépasser ou le trancher, le paradoxe suivant lequel la violence intrinsèque (universelle) de l'institution *conditionne* les résistances politiques aux institutions (déterminées) de la violence? La réponse à cette question se trouve chez Balibar dans sa manière originale de combiner des questions « anthropologiques » à des enjeux éminemment « politiques ».

30

En contestant le postulat anthropologique classique d'un « soi naturel » précédant l'institution, Balibar ne reconduit pas l'écueil inverse qui consisterait à comprendre le sujet humain comme étant de part en part constitué par les institutions. L'hypothèse limite d'une institutionnalisation sans reste du sujet³¹ tend inévitablement à boucher toute perspective en « second degré » de « civilisation » des institutions. Vouloir éviter les deux écueils de pensée que représentent, d'une part, un « soi naturel » pré-institutionnel et, d'autre part, un soi de part en part institutionnalisé, amène à adopter une position délicate mais néanmoins tenable sur le plan anthropologique et même nécessaire sur le plan politique. Cette position doit rendre compte d'un reste non-institutionnalisable du sujet sans pour autant faire appel en lui à une composante pré-institutionnelle ou non-institutionnelle.

Dans l'article qui clôt *Violence et civilité* consacré aux « limites de l'anthropologie politique », Balibar évoque l'idée, tirée de sa lecture de Spinoza³², de l'individualité comme « un *minimum incompressible* que la violence extrême ne peut anéantir ou retourner contre l'effort de vivre et de penser des individus³³ ». Le « *minimum incompressible* » de l'individualité correspond à ce reste jamais complètement institutionnalisable (bien que toujours institutionnalisé, puisque le sujet n'échappe pas aux institutions), qui, en dépit des formes de violence extrême « ultra-objective » et « ultra-subjective » annihilant tendanciellement le

31. On peut penser ici à la position défendue par Roberto Esposito : « Il n'existe pas de *sujet* d'anti-pouvoir, pour la raison fondamentale que le sujet est *déjà* constitutivement pouvoir, ou, en d'autres termes, que le pouvoir est naturellement inhérent à la dimension du sujet au sens où il en est précisément le verbe » (R. Esposito, *Catégories de l'impolitique* [1988], trad. de l'italien par N. Le Lirzin, Paris, Le Seuil, 2005, p. 18).

32. Voir É. Balibar, « Spinoza l'anti-Orwell. La crainte des masses », dans *La crainte des masses*, *op. cit.*, p. 95-99.

33. É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, p. 399. Voir à ce propos les remarques éclairantes de G. Sibertin-Blanc, « Ambivalences de la subjectivité vulnérabilisée : demande, identités, politique. Réflexions autour de "l'extrême violence" selon Étienne Balibar », dans *Violences. Anthropologie, politique, philosophie* (dir. G. Sibertin-Blanc), Europhilosophie/BPSP, 2010, p. 100-102.

sujet (en le réduisant à une matière jetable ou à un corps étranger à éliminer), permet de penser (et *a fortiori* aussi de pratiquer) une réplique politique à la violence³⁴. Il est possible à ce propos de rapprocher l'option spinoziste dessinée par Balibar dans son « anthropologie politique » et celle du dernier Foucault qui comprenait la « résistance » non pas comme l'*en dehors* du pouvoir mais comme son inséparable « vis-à-vis », comme ce qui toujours est en lutte stratégique *avec* le pouvoir³⁵. À la suite de Spinoza et de Foucault, Balibar soutient que là où il y a violence (institutionnelle), il y a aussi possiblement « anti-violence » politique.

Le postulat anthropologique d'un « minimum incompressible » de l'individualité et les effets politiques qui en résultent pourraient, cela dit facilement, se voir reprocher de verser dans une figure « héroïque » ou « bourgeoise » du sujet. Ce serait oublier que, chez Balibar lecteur de Spinoza (ainsi d'ailleurs que chez Foucault), le sujet humain est toujours saisi dans sa « relationnalité » plutôt que comme une substance préalablement formée et individuée. Balibar résume le caractère « relationnel » ou « transindividuel » de toute subjectivité en développant, à mille lieux d'une conception « héroïque » ou « bourgeoise » de l'individualité, la catégorie anthropologique du « malêtre ». Le « malêtre », voire la « monstruosité », de l'humain consiste non seulement dans le fait d'incessamment se construire et se déconstruire à travers « un ensemble de rapports ou de relations institués », mais aussi dans « le *conatus* ou la possibilité d'une multiplicité de transformations³⁶. » Le « malêtre » désigne ainsi la condition anthropologique de possibilité aux mouvements d'identifications et de dés-identifications portés par une « politique de la civilité ». Ou plutôt : il entérine l'égalité impossible sur le plan anthropologique des « deux extrêmes » que forment, d'une part, « l'identité absolument simple », figée, monolithique, et, de l'autre, l'identité éclatée, morcelée, « la dispersion infinie des identités au gré des relations sociales multiples³⁷ ». Or, parmi les transformations possibles de l'humain relevant des

34. Dans un entretien, Balibar définit « l'anti-violence » comme l'ensemble « des modalités et des instruments sous lesquels, sans se dissocier a priori de la violence, l'action politique réussit néanmoins à échapper à l'anéantissement et à l'effondrement dans les formes de l'extrême violence » (P. Sauvêtre et C. Lavergne, « Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar », *Tracés. Revue de Sciences humaines* n° 19, 2010, p. 233).

35. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, 1976, p. 127 : « Les résistances sont l'autre terme, dans les relations de pouvoir ; elles s'y inscrivent comme l'irréductible vis-à-vis ». Pour un rapprochement entre Spinoza et Foucault, voir notamment O. Remaud, « Éthique et politique : Foucault et Spinoza », dans *Lectures de Michel Foucault*, volume 2 : Foucault et la philosophie (dir. E. da Silva), Lyon, ENS éditions, 2003, p. 39-58.

36. É. Balibar, « Malêtre du sujet : universalité bourgeoise et différences anthropologiques », dans *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, op. cit., p. 514.

37. É. Balibar, *La crainte des masses*, op. cit., 364.

dynamiques d'identifications et de dés-identifications, se retrouve le passage « du devenir sujet du citoyen [...] au devenir-citoyen du sujet³⁸ ». Passage « civilisateur » que l'hypothèse classique d'un « soi naturel » entend imposer « par le haut » grâce à l'éducation et que l'hypothèse opposée d'un soi de part en part institutionnalisé rend impensable (le sujet restant en quelque sorte bloqué dans les identités auxquelles l'assignent les institutions). Le « devenir-citoyen du sujet », qui est du ressort non pas d'individus isolés mais des collectifs qu'ils sont amenés à former en relation les uns avec autres, est la visée immanente d'une « politique de la civilité » en tant qu'elle met en branle démocratiquement, par le bas, une série de mouvements d'identifications et de dés-identifications. Une telle politique, si elle se conçoit comme une « réponse à la violence », ne continue pas moins de partager « tragiquement » avec celle-ci un même terrain, celui des institutions, de sorte qu'elle demeure finalement quelque chose de « précaire » et non pas de « rare³⁹ ».

Au terme d'un parcours qui nous aura conduits de l'entrelacs de trois concepts (violence, institutions, « politique de la civilité ») à l'« anthropologie politique », on est en droit de se demander si Balibar ne nous confronte pas ultimement à une alternative qui se laisse difficilement trancher. Où situer en définitive la catégorie de « malêtre » sur laquelle s'appuie son « anthropologie politique » ? *Soit* – première branche de l'alternative – le « malêtre » renverrait à une condition fondamentale, « quasi-transcendantale⁴⁰ », de l'humain. Dans ce cas, pour le dire en termes spinozistes, des individus humains qui seraient devenus incapables d'opposer une quelconque résistance à la violence correspondraient à une telle mutation de leur « complexion » propre qu'ils s'assimileraient plus à un « troupeau » qu'à des membres d'une communauté humaine⁴¹. Balibar n'est pas loin de partager cette thèse forte sur la « nature » humaine, même si de fait son « anthropologie politique » paraît s'opposer à toute démarche qui consisterait à vouloir dégager une série d'invariants transhistoriques. *Soit* – seconde branche de l'alternative – le « malêtre », au lieu d'être constitutif d'une certaine « nature » humaine, serait ce qui travaille de l'intérieur l'espace des institutions en tant que celles-ci sont vectrices à la fois de « *production de l'homme par l'homme* (c'est-à-

38. É. Balibar, « Malêtre du sujet : universalité bourgeoise et différences anthropologiques », dans *Citoyen Sujet sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, op. cit., p. 514.

39. É. Balibar, *Violence et civilité*, op. cit., p. 149.

40. É. Balibar, « Malêtre du sujet : universalité bourgeoise et différences anthropologiques », dans *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, op. cit., p. 509.

41. B. Spinoza, *Traité politique* [1677], trad. par E. Saisset révisée par L. Bove, Paris, Le livre de poche, 2002, V, § 4, p. 159 : « une cité où la paix n'a d'autre base que l'inertie des sujets, lesquels se laissent conduire comme un troupeau et ne sont exercés qu'à l'esclavage, ce n'est plus une cité, c'est une solitude. »

dire par la société, la culture) » et de « *destruction de l'homme par l'homme*⁴² ». Car c'est bien l'ambivalence des institutions, en tant qu'elles font et défont l'humain, qui appelle la vigilance et l'effort, au « second degré », d'une « politique de la civilité ». Mais en quoi consisterait une réponse politique à la violence lorsque, comme dans les cas de « violence extrême », c'est l'espace institutionnel lui-même qui tend à se dissoudre en basculant dans la plus brutale matérialité (« violence ultra-objective ») ou dans le délire identitaire (« violence ultra-subjective »), la « cruauté » de ces formes de violence ne résidant dans leur façon de détruire l'espace qui conditionne le politique ? Maintenir ne fût-ce que la possibilité d'une réponse politique aux formes de « violence extrême » suppose alors malgré tout d'adopter un postulat fort quant à la « nature » humaine, ce qui nous ramène à la première branche de l'alternative... Maître de l'humain *ou* maître dans les institutions : telle est peut-être l'indécidable alternative, l'ultime « aporie », qui préoccupe Étienne Balibar dans ses réflexions sur les rapports « tragiques » entre violence et politique.

42. É. Balibar, *La crainte des masses*, *op. cit.*, p. 407. Voir également ce que Balibar appelle le « théorème d'Arendt » : « ce n'est pas l'homme qui fait l'institution, mais l'institution qui fait (ou le cas échéant défait) l'homme » (É. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, *op. cit.*, p. 148).