

博士学位論文（東京外国語大学）
Doctoral Thesis (Tokyo University of Foreign Studies)

氏名	太田 悠介
学位の種類	博士（学術）
学位記番号	博甲第 193 号
学位授与の日付	2015 年 3 月 12 日
学位授与大学	東京外国語大学
博士学位論文題目	Philosophie des masses. Étude sur la pensée politique d'Étienne Balibar (和訳) 大衆の哲学——エティエンヌ・バリバルの政治思想研究

Name	Yusuke OTA
Name of Degree	Doctor of Philosophy (Humanities)
Degree Number	Ko-no. 193
Date	March 12, 2015
Grantor	Tokyo University of Foreign Studies, JAPAN
Title of Doctoral Thesis	Philosophy of the masses Study on Étienne Balibar's political thought

PHILOSOPHIE DES MASSES

ÉTUDE SUR LA PENSÉE POLITIQUE D'ÉTIENNE BALIBAR

和訳：大衆の哲学—エティエンヌ・バリバルの政治思想
研究

太田 悠介

Université Paris VIII (Vincennes Saint-Denis)
Équipe d'accueil « Laboratoire d'études et de recherches sur les logiques
contemporaines de la philosophie » (EA4008)
2 rue de la liberté, 93526 Saint-Denis

Université de Tokyo des Études Étrangères
Section « Études régionales et culturelles »
3-11-1, Asahi-cho, Huchu-shi, 183-8534, Tokyo

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier en premier lieu Messieurs Alain Brossat et Osamu Nishitani, mes directeurs de recherches. Leurs confiances profondes et leurs conseils avisés ont été un don inestimable tout au long de la rédaction de la présente thèse. Ma reconnaissance sincère va également à Madame Chikako Nakayama, professeur de l'Université de Tokyo des Études Étrangères et directrice de mon mémoire de maîtrise, qui a exceptionnellement accepté la direction de mes recherches cette dernière année au Japon. Tous les trois m'ont enseigné, par leurs gestes et travaux, le plaisir et la sévérité de penser à l'épreuve du monde et de sa complexité.

Je voudrais exprimer toute ma reconnaissance à celui par qui cette thèse existe, Monsieur Étienne Balibar. Malgré sa nature étrange, thèse sur un philosophe vivant et par conséquent en train d'évoluer, il a l'amabilité de reconnaître une réflexion indépendante dans cette étude.

Ce travail doit beaucoup à Guy Nicolas et Grégory Lemonnier pour l'amélioration de la langue française et la lecture attentive. Tous les deux m'ont soutenu avec patience et dévouement. Sans leurs suggestions et encouragements malgré parfois la distance entre Tokyo et Paris, j'aurais probablement été découragé. Notamment à Guy, je voudrais le remercier de son aide généreuse durant mon séjour à Paris. J'ai découvert littéralement la vie française et populaire à travers et avec lui.

En témoignage de ma gratitude, je voudrais noter le nom du programme de l'Université de Tokyo des Études Étrangères : International Training Program EUROPA. Il m'a offert l'aide financière qui a permis mes recherches en France sur plusieurs années.

Je remercie mes parents et mon cadet qui ont accepté avec grâce ma longue absence. Une pensée particulière va enfin vers Eri Miyawaki, qui n'a cessé de m'encourager et de me supporter pour le meilleur et pour le pire. Les

multiples discussions soutenues avec elle laissent des traces profondes dans ce travail. Je n'ai pas de mot qui exprime ce que je lui dois. En espérant que cet écrit puisse être à la hauteur de son exigence, je le lui dédie tout naturellement.

PHILOSOPHIE DES MASSES

Étude sur la pensée politique d'Étienne Balibar

Résumé

Y a-t-il un fil d'Ariane dans la pensée politique d'Étienne Balibar (1942-), malgré les disparités apparentes des thèmes traités ? Cette étude se propose d'y répondre en reconstituant son parcours tant philosophique que politique, des années 1960 à nos jours autour d'une problématique : les « masses ». Cette dénomination signifie une collectivité indéterminée qui préexiste à toutes entités politiques. Les masses sont en ce sens une matière première de la politique. Balibar accorde la plus grande importance aux masses ainsi entendues, ce qui lui permet de remettre en cause trois figures majeures de la modernité politique : la race, la nation et le prolétariat.

Le concept des masses commence à prendre figure dans sa réflexion après sa prise de distance avec le concept marxiste central du prolétariat (Première Partie). Ce changement de point de vue l'oblige à repenser la subjectivité politique des masses, indépendamment de tous les jugements normatifs. Son analyse du nationalisme et du racisme est l'illustration même de cette approche en ce qu'elle éclaire leurs identités ambiguës (Deuxième Partie). Sa lecture de Spinoza aboutit à creuser l'aporie selon laquelle il existe une difficulté foncière à institutionnaliser la politique des masses. Pourtant, dans cette dernière, Balibar trouve la possibilité de concevoir la politique des masses comme une transformation ininterrompue de l'étatique (Troisième Partie).

Son attention particulière à la subjectivité politique des masses est depuis les années 90 relayée par la reconnaissance de l'immigré et du sans-papier comme incarnation des masses au niveau de l'Europe. Le retour aux masses, ce fondement de la politique, constitue le ressort de sa réflexion quelque soient les dimensions du corps politique. Il en résulte que la pensée politique balibarienne est avant tout une philosophie des masses.

PHILOSOPHIE OF THE MASSES
Study on Étienne Balibar's political philosophy

Summary

Is there Ariadne's thread for understanding Étienne Balibar's political thought (1942–), despite the apparent disparities of the themes treated ? This study aims to answer this question by reconstructing his philosophical and political trajectory from the 1960s until today with a problematic: the 'masses'. The term 'masses' means an indeterminate community that exists prior to all political entities. The masses are in this sense the first material of politics. Balibar's political thought attaches great importance to the masses understood in this way, which allows him to question the three main figures of political modernity: race, nation and proletariat.

The concept of the masses begins to take shape in his philosophy after his removing from the central concept of Marxism: the proletariat (Part One). This change of perspective force Balibar to rethink the political subjectivity of the masses without any normative judgements. His analysis of nationalism and racism is the illustration of this approach in that it clarifies their ambiguous identities (Part Two). His interpretation of Spinoza leads to the discovery of an aporia that there is a radical difficulty in institutionalizing the politics of masses. In this Spinoza's aporia, however, Balibar finds the possibility to design the politics of the masses as the continuous transformation of the State (Part Three).

His distinctive attention to the political subjectivity of the masses is relayed by his recognition of the immigrant and sans-papier as a embodiment of the masses at the level of Europe since the 1990s. Return to the masses, foundation of politics, constitutes the mainspring of his thinking whatever the dimension of political body. As a result, Balibar's political thought is first of all the philosophy of the masses.

Mots clefs :

Étienne Balibar, masses, Marx, Spinoza, Europe

Key words :

Étienne Balibar, masses, Marx, Spinoza, Europe

TABLE DES MATIÈRE

Introduction...... 11

PREMIÈRE PARTIE.

CHANGEMENT DE POINT DE VUE : DU PROLÉTARIAT AUX MASSES

.....30
Chapitre I : Contextualiser le marxisme balibarien dans l’histoire du vingtième siècle.....31
Chapitre II : Balibar du marxisme structuraliste et relance de la question de la subjectivité52
Chapitre III : Autour de l’État (1) : Marx, Lénine, Gramsci, Balibar..85
Chapitre IV : Autour de l’État (2) : Balibar et Poulantzas contre Althusser 111

DEUXIÈME PARTIE.

REVALORISATION DE LA POSITION INTERMÉDIARE BALIBARIENNE ENTRE LES CLASSES ET LES MASSES 140

Chapitre V : La question (post)coloniale chez Balibar : vers la décolonisation intérieure de la France..... 141
Chapitre VI : Dialogue avec Immanuel Wallerstein..... 169
Chapitre VII : Théorie balibarienne de l’État national et social.... 199
Chapitre VIII : *Race, nation, classe* dans la constellation philosophique contemporaine 236

TROISIÈME PARTIE.

BALIBAR SPINOZISTE ET L’EUROPE COMME LIEU POLITIQUE DES MASSES..... 273

Chapitre IX : Spinoza penseur des masses 274
Chapitre X : Balibar lecteur de Spinoza : la crainte des masses.... 293
Chapitre XI : Carl Schmitt et l’aporie de sa politique 309
Chapitre XII : La communauté des citoyennes en Europe..... 329

Conclusion.....	344
Bibliographie.....	364
Index	393

INTRODUCTION

Parfois, la masse déferle sur nous
comme une marée grondante, un
immense océan déchaîné où
chaque goutte est vivante et veut
la même chose.

Elias Canetti, *Auto-Da-Fé*.

Dessin de la problématique

Né en 1942 à Avallon, commune située au sud du département de l'Yonne en Bourgogne, Étienne Balibar est aujourd'hui l'un des philosophes français les plus lus en France ainsi qu'ailleurs¹. Il aura soixante-treize ans cette année, mais sa vivacité d'esprit semble s'aiguiser davantage. Il nous le fait savoir en publiant consécutivement quatre épais volumes depuis 2010².

Sa philosophie se caractérise par le retour au fondement de la politique : les « masses ». Elle se précise non seulement en confrontation avec les autres penseurs, mais aussi en résonance avec l'évolution de l'histoire française et européenne notamment à partir des années 1980. Notre thèse consiste à mettre au jour le processus de la formation conceptuelle des masses et ses implications pratiques par rapport à la communauté politique

¹ Balibar est le fils de Renée Balibar connue aujourd'hui en tant que linguiste et de son père à l'époque professeur de mathématique. Sa famille paternelle est d'origine juive ukrainienne, et son grand-père s'est installé à Paris. Les années sous l'Occupation ont été un moment douloureux et difficile : la mort de son grand-père à Auschwitz et l'expulsion de l'Éducation nationale de son père. Toutes ces informations viennent d'un entretien réalisé le 30 juin 2012, dont je tiens à remercier Monsieur Balibar. Quand on essaie d'interpréter la pensée d'un philosophe à la lumière de son contexte historique, il y a un danger fort qu'on se méprenne sur son importance philosophique. Néanmoins, il serait intéressant de situer la pensée de Balibar dans une longue durée de la généalogie *des juifs non juifs* (*The non Jewish Jew*) sur laquelle Issac Deutscher a fait son enquête, compte tenu de la volonté de son grand-père et de son père de sortir des milieux et des conditions juives et de la démarche ultérieure de Balibar lui-même. Issac Deutscher, *Essais sur le problème juif*, traduit de l'anglais par Elisabeth Gille-Nemirovsky, présenté et préfacé par Tamara Deutscher, Paris, Payot, 1969. Pour l'investigation historique plus détaillée de cette généalogie particulière, citons Alain Brossat et Sylvia Klingberg, *Le Yiddishland révolutionnaire* [1983], Paris, Syllepse, 2009.

² Étienne Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010 ; *La Proposition de l'Égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, Paris, PUF, 2010 ; *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011 ; *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, Paris, Galilée, 2012.

contemporaine. Du fait que la pensée politique balibarienne elle-même est en train de se développer, les analyses sur ses travaux sont encore en état balbutiant³. La présente étude est ainsi une première tentative d'explorer, à travers l'investigation synthétique de ses écrits, son univers philosophique à la lumière de la conception des masses⁴.

Philosophie des masses. Bien que courte, la locution que cette thèse porte comme titre paraît étrange. Son étrangeté dérive de la liaison de la philosophie et des masses. Depuis l'anathème platonicien du démagogue flatteur et son éloge du philosophe-roi⁵, il y a une tradition de la philosophie occidentale qui oppose ces deux termes en excluant les masses du champ politique. Arrivant aux temps modernes où l'union idéale de l'esprit philosophique et du pouvoir politique est rompue, elle continue néanmoins à écarter les masses. Rien ne la représente mieux que le frontispice de *Léviathan* (1651) de Thomas Hobbes : le géant du souverain dont le corps est composé par les innombrables corps de ses sujets. En faisant partie du Dieu de la terre qu'est le souverain, les masses sont donc vouées à s'effacer afin de donner naissance à la politique moderne : « c'est l'*unité* du représentant, non

³ La journée d'études consacrée pour la première fois à la pensée balibarienne « Pourquoi Balibar ? » a été organisée le 17 janvier 2014 sous la responsabilité de Marie Gaille, Justine Lacroix et Diogo Sardinha au Centre Calouste Gulbenkian de Paris. La revue *Raison publique* prépare actuellement un numéro incluant les articles des intervenants.

⁴ Martin Deleixhe publie récemment la monographie portant sur le développement récent de la philosophie de Balibar. Tout en reconnaissant l'importance de cet ouvrage, nous précisons quelques points de divergence avec lui à travers notre démonstration. Martin Deleixhe, *Étienne Balibar. L'illimitation démocratique*, Paris, Michalon, 2014.

⁵ Platon, *Gorgias*, présenté et traduit par Monique Canto, Paris, Flammarion, 2007.

l'*unité* du représenté qui fait la personne *une* »⁶. À l'aube de l'État moderne, Hobbes scelle ainsi la possibilité de la politique des masses.

Une recherche linguistique nous semble utile à la compréhension de la question des masses. Le terme de « masse » signifie, dans l'acception générale, d'abord la « quantité relativement grande de substance solide ou pâteuse, qui n'a pas de forme définie »⁷ ; ensuite, en parlant d'êtres vivants, il désigne l'« ensemble nombreux (de personnes ou d'animaux) assemblées et concentrés d'une manière temporaire »⁸. Elle est donc à la fois multiple et fluide. Il en découle un autre caractère : elle est le plus souvent insaisissable aux yeux de l'observateur extérieur. Ces trois caractéristiques montrent le fait que les « masses » au pluriel expriment mieux l'objet en cause que la « masse » au singulier et la « Masse » en lettre majuscule. Si nous préférons l'expression de « masses », c'est qu'elle nous permet d'éviter l'idée de l'unité d'une entité à laquelle on pourrait attribuer sa forme *une*. C'est seulement du point de vue de leur gouvernant qu'elles sont toujours *surnuméraires*, pour ainsi dire. L'énoncé hobbesien cité plus haut fournit l'exemple représentatif de la geste philosophique occidentale pour autant qu'il souligne la nécessité de les traiter « en masse ». À rebours d'une telle tradition, notre enquête fait grand cas des « masses » au pluriel⁹.

⁶ Thomas Hobbes, *Léviathan, ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil* [1651], traduit de l'anglais par Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000, p. 276.

⁷ Alain Rey (dir.), *Le Grand Robert de la Langue française*, Paris, Le Robert, 2001, p. 1235.

⁸ *Ibid.*, p. 1237.

⁹ Certains objecteront qu'à la place de la philosophie, la psychanalyse contribue à mettre en lumière le phénomène des masses. « Psychologie collective et analyse du *Moi* » (1921) de Sigmund Freud est sans doute le meilleur accomplissement en ce domaine. Il montre certes le mécanisme de l'identification des individus aux deux

Ceci dit, nous ne nions pas qu'il y ait eu plusieurs tentatives de conceptualisation des masses avant la nôtre. L'étude anthropologique de l'écrivain bulgare Elias Canetti mérite une attention particulière en raison de l'affinité d'approches. Dans *Masse et puissance* (1960), son ouvrage résultant d'une longue recherche en cette matière, il décrit le panorama des diverses formes d'apparitions des masses à travers l'histoire humaine. Il y remarque le fait qu'être dans les masses donne le sentiment de la libération aux individus et que sa puissance constitue une menace fatale pour l'ordre existant.

Cette *évasion* hors de tout ce qui constitue ses liens rigides, ses limites et ses charges, est la vraie raison de l'exaltation que ressent l'homme dans la masse. Nulle part il ne se sent plus libre, et s'il tend si désespérément à rester masse, parce qu'il sait ce qui l'attend après¹⁰.

Si son travail est crucial pour nous, c'est qu'il interprète le phénomène des masses non pas de manière pré-moderne, mais comme un phénomène qui coexiste avec notre temps. La confrontation entre les masses

institutions : l'Église et l'Armée. Il laisse pourtant hors de sa considération le moment même de la perte de la cohésion assurée par ces deux institutions ainsi que de l'apparition des masses mouvantes. Il avoue cette difficulté ainsi. « En concevant la panique [...] comme une des manifestations les plus caractéristiques du *group mind*, on arrive à ce résultat paradoxal que l'âme collective se dissout au moment même où elle manifeste sa propriété la plus caractéristique » (« Psychologie collective et analyse du *Moi* », in Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1979, p. 117). Nous sommes d'accord là-dessus avec l'observation critique que font Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy. « Aussi la *panique* est-elle le meilleur et paradoxal révélateur de l'essence de la *Masse* : c'est le moment critique où, le lien affectif venant à se perdre, la *Masse* se désagrège en ce qui la compose vraiment, en narcisses étrangers et opposés les uns aux autres ». Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *La Panique politique* suivi de *Le Peuple juif ne rêve pas*, Paris, Christian Bourgois, 2013, p. 26.

¹⁰ Elias Canetti, *Masse et puissance* [1960], traduit de l'allemand par Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1966, p. 343.

et l'ordre est l'invariant alors même qu'il n'apparaît pas toujours en surface. Le phénomène des masses participe en ce sens du « caractère psychologique de l'espèce humaine » ainsi que le paraphrase Chantal Mouffe¹¹. Nous tenons à rappeler l'importance de l'ouvrage de Canetti parce qu'il réfute la thématique des masses aberrantes qui était récurrente depuis les travaux de Gustave Le Bon et de Gabriel Tarde à la fin du XIX^e siècle¹². Par leur posture d'opposer les masses déraisonnées (dans leur terme la « foule » ou les « foules ») à l'individu raisonnable se révèle un jugement similaire à Hobbes, selon lequel le phénomène des masses est le retour de l'archaïque. Ils sont prisonniers de la vision *organiciste* de leur siècle consistant à identifier le corps politique au corps humain. L'assimilation de la société à l'organisme que font les sociologues du XIX^e siècle ne recouvre pas une parenté substantielle, car, la société dont nous traitons ici, il s'agit de savoir quelles sont sa forme idéale et sa norme¹³. Comme le remarque Georges Canguilhem, « une société est une collectivité de vivants, mais cette collectivité n'est ni individu ni une espèce »¹⁴. Les travaux de Le Bon et Tarde sur les foules se révèlent alors prisonniers d'un « résidu métaphysique » par rapport à la compréhension de la collectivité humaine comme le précise Bruno Karsenti :

¹¹ Chantal Mouffe, *On the Political*, London/New York, Routledge, 2005, p. 24.

¹² Gustave Le Bon, *Psychologie des foules* [1895], Paris, PUF, 2013 ; Gabriel Tarde, *L'Opinion et la foule* [1901], Paris, Félix Alcan, 1922. Tarde renchérit sur tous ses contemporains quand il n'hésite pas à affirmer. « En somme, par son caprice routinier, sa docilité révoltée, sa crédulité, son nervosisme, ses brusques sautes de vent psychologiques de la fureur à la tendresse, de l'exaspération à l'éclat de rire, la foule est femme » (*Ibid.*, p. 195). Sur l'examen détaillé de ces deux ouvrages, voir : Serge Moscovici, *L'Âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, Paris, Fayard, 1981.

¹³ Georges Canguilhem, *Écrits sur la médecine*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 108.

¹⁴ *Ibid.*, p. 121.

leur constitution de la foule comme objet de recherche est l'« élaboration *a priori* du social » et présuppose l'« hypostase du social »¹⁵. Contrairement à ce qu'ils croient, la société fait contraste avec l'organisme en ce que ce dernier n'a qu'une finalité évidente qui est la conservation de son intégrité.

L'ouvrage de l'écrivain bulgare montre qu'il a une autre façon de penser la division que les masses apportent au corps politique : il ne la définit pas en termes d'anormalité. Lorsque l'on renonce à la supposition de l'ordre naturellement autorégulé et immunisé contre l'intrusion des masses, la question est de savoir comment les masses peuvent construire leur politique de façon immanente et sous quelle condition elle peut subsister.

C'est précisément à la lumière de cette problématique des masses que la présente étude examine la pensée politique de Balibar. Nous la définissons comme un essai de constituer la coexistence des masses sans pour autant supprimer leurs singularités. Nous entendons par le concept des « masses » une collectivité indéterminée. Il s'agit là du groupe humain fondamental qui préexiste aux autres qualificatifs qui viennent en supplément pour le nommer : race, nation et prolétariat. Les masses sont en ce sens la *matière première de la politique*. Et ce sont elles qui donnent la forme concrète à la politique biologique, ethnique ou sociale en fonction de la conjoncture historique déterminée. Sur ce sujet, *Vocabulaire européen des philosophies* déploie un vaste réseau de la terminologie philosophique

¹⁵ Bruno Karsenti, *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997, p. 85.

européenne¹⁶. Il énumère des autres concepts qui confinent au concept des masses : volk, dêmos, ethnos, populus, plebs. Notre intention n'est pourtant pas de compter le concept des masses parmi ces notions apparentées, mais de le considérer comme leur base. Notre analyse sur l'articulation entre racisme, nationalisme et lutte des classes témoignera de la richesse d'une telle approche.

La pensée politique balibarienne accorde la plus grande importance aux masses ainsi entendues, sur lesquelles elle fonde la communauté politique à venir. Cette prise de position lui permet de remettre en cause en profondeur lesdites trois figures principales de la modernité politique : race, nation et prolétariat. C'est elle qui caractérise la tentative balibarienne de *philosopher sur les masses*. Ce motif s'épanouit en particulier dans son œuvre principale qui porte le titre de *La Crainte des masses. Philosophie et politique avant et après Marx*, publié en 1997. Les masses sont chez lui indifférentes de toutes sortes de prémisses ou de valeurs normatives *a priori*, ce qui revient à dire qu'il conçoit la politique sans fondement et que le « sans-fondement » est paradoxalement au socle de sa pensée politique. Ce geste emblématique balibarien du retour aux masses ne va pas sans influencer sa compréhension de la politique elle-même, sur laquelle nous reviendrons au cours de cette étude.

Mouvement général de l'étude

¹⁶ Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert/Éditions de Seuil, 2004, pp. 918-930.

Après avoir posé la problématique des masses, nous montrons le mouvement général de la présente étude. Pour ce faire, nous insistons sur l'importance de la conjoncture historique de la décennie de 1980 pour parler de la pensée politique balibarienne. Car c'est une période où sa philosophie et sa vie se lient particulièrement et cette interaction donne lieu à son concept des masses. Le cœur de sa pensée politique est constitué pendant cette décennie, ce qui explique notre choix d'y consacrer la plupart de nos pages.

Notre thèse est composée de trois parties. Nous les articulons principalement du point de vue chronologique afin de présenter le processus même de la formation du concept des masses dans la pensée politique balibarienne. Nous détaillons la composition de la thèse tout en mentionnant des moments historiques capitaux qui balisent la vie du philosophe et orientent sa réflexion.

La première partie examine ses travaux des années soixante et soixante-dix. Elle a voulu présenter le changement fondamental des points de vue qui a lieu au cours de cette période : du Prolétariat aux masses. Dans son premier ouvrage *Lire le Capital* (1965) cosigné par son maître Louis Althusser, Balibar a recours au structuralisme pour mettre en question l'identité du *sujet politique* dans le marxisme : celle du Prolétariat. Le structuralisme lui sert donc à introduire dans sa pensée la question de la *subjectivité politique* à savoir le processus dans lequel le sujet se constitue au niveau de la politique. Si un tel changement du point de vue, du sujet à la subjectivité, est nécessaire,

c'est que l'évidence de l'identité du Prolétariat, toujours schématiquement opposée à celle de la Bourgeoisie, rend impossible la reconnaissance de l'écart entre le Prolétariat et les masses. Le fait que le capitalisme fait naître les travailleurs salariés adoptants à ce mode de production ne promet pas l'apparition du Prolétariat auquel Karl Marx attribue, notamment dans ses écrits de jeunesse, la mission universelle de transformer le monde¹⁷. Une difficulté subsiste quant au passage de la « classe en soi » à la « classe pour soi » dans le marxisme. Balibar met en question ce passage lorsqu'il remplace l'axiome du sujet politique par son interrogation sur la subjectivité politique. La différence entre le marxisme occidental et le marxisme soviétique tend à s'estomper en ce qu'ils ont en commun de ne pas tenir compte suffisamment de telle dimension. Ceci est prouvé par notre examen critique de la théorie de la « conscience de la classe » que Georg Lukács avance dans *Histoire et conscience de classe* (1923).

Quand on se débarrasse du Prolétariat transcendantal comme le fait Balibar, il est inévitable de voir les deux questions épineuses émerger dans le marxisme : celle du devenir du sujet politique différent du Prolétariat et celle de l'État. Sous cette optique, nous entreprenons un examen de deux écrits balibariens des années soixante-dix : *Cinq études du matérialisme historique* (1974) et *Sur la dictature du prolétariat* (1976). Ces deux questions sont indissociables depuis *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* (1852) de

¹⁷ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande, première partie Feuerbach*, précédée des *Thèses sur Feuerbach* [1846], traduit de l'allemand par Renée Cartelle et Gibert Badia, Paris, Éditions Sociales, 1974.

Marx. Ses attaques brutales contre l'alliance entre l'État bonapartiste et le « lumpenprolétariat » dissimulent son angoisse que l'avènement du communisme soit retardé par elle. Depuis, ces deux questions sont récurrentes chaque fois que la raison historique marxiste est ébranlée. Mais, elles ne sont pas suffisamment prises en considération dans le marxisme notamment chez Lénine. Ceci explique l'importance de la tentative balibarienne de donner une nouvelle configuration à la relation entre la subjectivité politique des masses et l'État. Les deux ouvrages des années soixante-dix explorent ce thème tout en le confrontant avec *L'État et la révolution* (1918) de Lénine qui le sous-estime. Ils montrent une affinité avec les pensées d'Antonio Gramsci et de Nicos Poulantzas.

La pensée politique balibarienne connaît un essor remarquable durant les années quatre-vingt. Elles sont le tournant le plus important. Pour cette raison, nous consacrerons la deuxième et la dernière parties à l'étude de cette période. Cette décennie commence par deux événements qui marquent une rupture avec la décennie précédente : l'internement administratif d'Althusser consécutif au meurtre de sa femme Hélène le 16 novembre 1980 ; l'exclusion de Balibar du Parti communiste français le 10 mars 1981 en raison de son implication dans la question du travailleur étranger. Ces deux événements successifs l'obligent à mettre en question le cadre restreint formé sous la double influence du PCF et d'Althusser.

Paradoxalement, va en découler pour lui la période la plus fructueuse. Cela se présente sous deux formes. D'une part, son premier ouvrage sur

Baruch Spinoza, *Spinoza et la politique* est publié en 1985. Il annonce son retour philosophique aux masses spinoziennes et le philosophe du XVII^e siècle est désormais une référence principale tout aussi importante que Marx. D'autre part, le dialogue commence dès 1981 avec Immanuel Wallerstein, sociologue américain, le théoricien central du « Système-monde ». Il s'achève par la parution de l'ouvrage en collaboration *Race, Nation, Classe : les identités ambiguës* en 1988¹⁸.

La deuxième partie étudie la position intermédiaire balibarienne entre les classes marxistes et les masses à travers l'examen de cet ouvrage collectif. L'idée d'une analyse du « système-monde » chez Wallerstein — selon laquelle c'est seulement le Monde, non jamais l'État, qui fait le système autonome, dont l'État n'est que composant sous-jacent — introduit, dans la pensée politique de Balibar, la question de l'*espace* dans lequel le rapport entre le capital et le travail est produit et reproduit de façon concrète. Il lui sert à se distancier de l'idée du « marché mondial » abstrait et indifférencié, idée fortement présente dans ses écrits précédents. L'objet de son enquête est l'État-nation.

La collaboration transatlantique avec Wallerstein l'aide à approfondir la question de la subjectivation politique des masses à l'intérieur de ce dernier. Pour procéder à la recherche de la relation entre les masses et la

¹⁸ Citons aussi comme exemple des activités multiples balibariennes qui ont débuté dans les années 1980 celle du directeur de la collection « Pratiques théoriques » aux Presses Universitaires de France. Il l'a fondée en collaboration avec Dominique Lecourt et a continué à la diriger de 1981 à 2004. Elle a introduit en France les auteurs importants tels que Ernst H. Kantorowicz, Antonio Negri, et Edward Thompson.

nation, il différencie les deux champs sans réduire l'un à l'autre : le premier est le champ de la division des classes (classe bourgeoise et classe prolétaire) ; le second est le champ national divisant des nationaux des étrangers. La prise en compte de ces deux dimensions déterminantes de la subjectivation politique des masses lui permet de saisir leurs identités ambiguës. Son éclaircissement de la fluctuation de leurs identités révèle ses enjeux pratiques : d'une part, il contribue à la compréhension de la raison de la montée des particularismes comme le nationalisme et le racisme parmi la classe populaire française ; de l'autre, par son attention constante au champ de la subjectivation politique des masses, il donne une place capitale à la singularité du mouvement des immigrés, irréductibles au Prolétariat et reconnaît par suite dans ces derniers l'incarnation par excellence des masses. Au crépuscule de la conception du monde marxiste, son idée d'articuler l'économie et la politique au-delà du modèle simpliste de cause-effet nous paraît convaincante. Elle l'est d'autant plus que les autres penseurs contemporains choisissent des approches unilatérales : soit celle de l'économisme (Wallerstein), soit celle du politicisme (Luc Ferry-Alain Renaut, Miguel Abensour, Claude Lefort et Michel Foucault).

Dans la troisième partie, nous traitons de la question de la politique des masses que Balibar conçoit sous l'inspiration de Spinoza. Sa lecture des écrits politiques spinoziennes tels que le *Traité théologico-politique* (1670) et le *Traité politique* (1677) lui permet de trouver une idée singulière concernant la chose politique. Le philosophe du XVII^e siècle fait une nette distinction

entre les deux faces de l'État : la communauté (*res publica*) et le gouvernement (*imperium*), de sorte qu'il échoue dans sa tentative de définir la démocratie (*impérium de tous*) comme la meilleure forme du gouvernement. De ce paradoxe apparu dans son dernier ouvrage inachevé, le *Traité politique*, le philosophe français tire sa thèse originale selon laquelle la démocratie spinozienne n'est rien moins que le mouvement des masses¹⁹. Elle s'oppose intrinsèquement aux autres formes du gouvernement telles que la monarchie (gouvernement de l'un) et l'aristocratie (gouvernement de quelques-uns) en ce qu'elle résiste toujours à la récupération de sa force dans l'institution étatique. Spinoza ouvre ainsi chez Balibar une nouvelle perspective à la critique de l'État au sens du gouvernement par le mouvement des masses. Il laisse ainsi une empreinte déterminante dans la conception des masses balibarienne.

Nous attachons cette perspective à l'idée du « chantier de l'Europe » que le philosophe français continue de soutenir dès les années quatre-vingt-dix jusqu'à aujourd'hui. Cette idée n'est jamais réduite à l'Europe existante marquée par son formalisme juridique et moral, mais s'y oppose même. Elle consiste à redonner à l'Europe le statut de la communauté

¹⁹ Le modèle spinozien de la société amorphe n'est pas si loin de son modèle japonais en ce que tous les deux ne se réduisent pas au modèle contractuel des individus occidentaux. Le philosophe Osamu Nishitani explique ce point en retraçant l'histoire des mots japonais correspondant au concept de la société, mais il rapproche la collectivité humaine japonaise au concept « *das Man* » au sens heideggérien : « l'idée même d'« individu » était fondamentalement étrangère à la culture japonaise. Nous utilisons le mot ひと (人, *hito*), pour désigner indifféremment « quelqu'un », l'« ensemble des hommes » et même « autrui ». Sans exclure l'idée de personne évidemment, ce mot a peu à voir avec le concept d'individu, séparé et libre, qui puisse s'intégrer à la société par le contrat. C'est pourquoi le motif heideggérien « *das Man* », traduit en français par le « On », a particulièrement attiré l'attention des lecteurs japonais ». Osamu Nishitani, « Le Japonais », in Pierre Legendre (dir.), *Tour du monde des concepts*, préfacé par Jean-Noël Robert et postfacé par Suresh Sharma, Paris, Fayard, 2013, p. 296.

au sens spinozienne. La liaison de ces deux aspects — son retour philosophique aux masses spinoziennes et son idée de la construction européenne — n'est pas arbitraire parce que la crise de l'État-nation sous le vent du néolibéralisme redonne une actualité à Spinoza.

Au début des années quatre-vingt, on a vu l'empiétement de l'État national par l'autonomisation de l'économie propulsée par le néolibéralisme. Ce dernier n'a rien d'une politique passive de laisser-faire, mais tout d'une politique active de construction des conditions sociales et des mentalités individuelles afin de tout mouler sur le marché²⁰. À cette injonction ne se soustrait pas l'État national et son système social (santé, éducation, sécurité sociale, service public) est la cible d'attaques.

Le géographe britannique David Harvey avertit en pensant aux prises du pouvoir de Margaret Thatcher et Ronald Reagan initiateurs des politiques néolibérales dans le monde anglo-saxon. « Les futurs historiens, dit-il, pourraient bien considérer les années 1978-1980 comme un tournant révolutionnaire dans l'histoire sociale et économique du monde »²¹. Quant à la France, elle rattrape les pays anglo-saxons à partir de l'année 1983 où le gouvernement socialiste lance une politique de rigueur, ce qui signifie la fin d'une France de tendance socialiste promise par François Mitterrand. Il est paradoxal de voir que c'est le premier président de gauche d'après-guerre qui fraie la voie à l'internationalisation du capital accélérée. Au temps où l'État

²⁰ David Harvey, *Spaces of Neoliberalization : Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005.

²¹ David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 14. Nous traduisons.

national entre ainsi en crise et son issue est encore peu prévisible, l'idée spinozienne de la communauté politique (*res publica*) et son opposition à l'idée hobbesienne de l'État souverain (*imperium*) regagnent leur sens plus que jamais. L'interprétation balibarienne de Spinoza s'inscrit dans ce contexte et le philosophe français reconnaît sa communauté politique au niveau de l'Europe. Nous mettons à l'épreuve cette « hypothèse sur l'Europe » en confrontation avec les deux prédécesseurs dans ce domaine : Carl Schmitt et Hannah Arendt.

Inachever la philosophie

Lorsque nous retraçons le cheminement de sa pensée politique des années soixante à celle des années quatre-vingts, nous apercevons que son concept central des masses change graduellement son objet de désignation : de la *majorité* à la *minorité*. Le concept des masses dans ses écrits avant les années quatre-vingt apparaît dans sa critique de la direction minoritaire du PCF au nom de la majorité de son intérieur ainsi que dans son appel à son extérieur²². Il s'agit de son combat contre l'« eurocommunisme » qui fait

²² Étienne Balibar, « Sur la lutte idéologique et le travail théorique », dans Christine Buci-Glucksmann, Jean Rony, Jean-Pierre Lefebvre, France Vernier, Maurice Moissonnier, Gérard Belloin, Jean-Philippe Chimot, Georges Labica, Étienne Balibar, Michel Paty, *Ouverture d'une discussion ? Dix interventions à la rencontre des 400 intellectuels communistes à Vitry*, Paris, Maspero, 1979, pp. 97-111.

perdre le PCF face au PS et qui le marginalise définitivement²³. Pourtant, ce mot se réfère dès les années quatre-vingt aux travailleurs immigrés et aux sans-papiers différents des nationaux français majoritaires. Il y découvre des « citoyens européens » dans la mesure où leur vie dépasse le cadre de l'État-nation et elle préfigure la forme de sa communauté politique européenne.

Il serait certes facile de trouver l'inconsistance de sa conception des masses dans son changement de sens. Qui plus est, le philosophe ne lui donne pas nécessairement d'explication explicite. Mais, nous voulons plutôt y relever l'effort constant de Balibar d'ouvrir le champ de sa réflexion aux éléments hétérogènes et de les inclure au fil du temps. Cette attitude montre sa fidélité à la problématique des masses.

²³ Le Parti que Georges Marchais dirigeait comme secrétaire général, a, lors du XXII^e Congrès de février 1976, officiellement décidé l'abandon de la dictature du prolétariat au profit d'« une voie démocratique au socialisme ». Suite à *Changer de cap. Programme pour un gouvernement démocratique d'union populaire* (Paris, Édition sociales, 1971) et à *Le Défi démocratique* (Paris, Grasset, 1973), il a affirmé dans les actes du 22^e Congrès que « *Ce que nous proposons, c'est une voie démocratique au socialisme pour la France* » (Parti communiste français, *Le Socialisme pour la France. 22^e congrès du parti communiste français 4 au 8 février 1976*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 7). De concert avec le Parti communiste italien de Enrico Berlinguer et le Parti communiste espagnol de Santiago Carrillo, il adopte le « centralisme démocratique ». Ce changement stratégique des Partis communistes des pays d'Europe occidentale est appelé « eurocommunisme ». Il est motivé et propulsé par la critique du stalinisme que Khrouchtchev a ouverte lors du Vingtième Congrès en 1956 en URSS. En France, derrière cette décision se trouve le Programme commun de gouvernement avec le Parti socialiste conclu en 1972 pour le futur gouvernement de coalition — programme finalement avorté en 1977. Mais, de ce vent de l'eurocommunisme, c'est plutôt le PS qui tire parti en 1981 avec un premier gouvernement de gauche d'après-guerre à l'élection présidentielle : celui de François Mitterrand. Alors que le PCF, aux législatives de 1978, obtient pour la première fois depuis la fin de la guerre un nombre de voix inférieur à celui du PS, ce qui signifie non seulement l'échec de sa stratégie pour s'emparer de la majorité au delà de la classe laborieuse sur laquelle il se fondait, mais aussi et plus gravement la perte d'une position d'alternative qu'il gardait face aux politiques gouvernementales. L'eurocommunisme a, en fin de compte, brouillé la ligne qui séparait le PCF des autres partis parlementaires.

Il présente en 1993 l'ensemble de ses travaux pour poser sa candidature à l'habilitation à diriger des recherches à l'Université Paris I²⁴. Dans son discours résumant son itinéraire, il mentionne un des principes qu'il trouve dans les textes philosophiques et qui marque sa vie : les grands auteurs philosophiques ont tendance à détecter une aporie irrésolue dans leur problématique, ce qui les oblige à suspendre l'achèvement de leur ouvrage.

[L]'aporie, en ce qu'elle détermine la nécessité d'une réécriture constante du texte philosophique. Permettez-moi sur ce point de préciser le type d'*inachèvement* propre aux textes philosophiques — un *inachèvement* que mes lectures illustrent constamment et qui m'a conduit d'employer le verbe d'*inachever* dans sa forme active : Marx a *inachevé* *Le Capital* (et a peiné toute sa vie à l'*inachever*) ; Heidegger a *inachevé* *Être et Temps*. Au risque d'avoir la superstition, j'ai même proposé qu'il serait d'une grande utilité logique pour considérer l'interruption du *Traité politique* de Spinoza comme s'il s'agissait d'un *inachèvement* actif²⁵.

Balibar fait éloge du geste philosophique d'*inachever* son travail. Nous pouvons dire que ce geste lui convient également. La problématique des masses est, comme nous le verrons dans les pages suivantes, son impulsion.

²⁴ En tant qu'universitaire, Balibar a enseigné Paris I (1969-1976, 1977-1994) et Paris X Nanterre (1994-2002) en passant par son poste de professeur invité de l'Université Leiden du Pays-Bas (1976-1977). Professeur émérite de philosophie politique et morale de l'Université Paris X à partir de 2002, il est passé aux Etats-Unis en 2000 et est chargé de la chaire de Distinguished Professor of Humanities à l'Université Californie à Irvine.

²⁵ Étienne Balibar, « The Infinite Contradiction », in Jacques Lezra (dir.), *Depositions : Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading*, New Haven, Yale University Press, 1995, p. 146. Nous traduisons.

PREMIÈRE PARTIE

CHANGEMENT DE POINT DE VUE : DU PROLÉTARIAT AUX MASSES

Une nécessité impérieuse, violente même, de remettre en chantier ce que le communisme avait aussi puissamment occulté qu'il avait fait surgir : l'instance du « commun ».

Jean-Luc Nancy

La Communauté affrontée

Chapitre I

Contextualiser le marxisme balibarien dans l'histoire du vingtième siècle

Les travaux de Balibar s'inscrivent dans un contexte de tentatives de refondation du marxisme, qui apparaissent sous diverses formes en Europe occidentale dans la deuxième moitié du vingtième siècle. On pourrait dire de ce fait que ses travaux se situent dans le courant du « marxisme occidental » tel que l'a défini l'historien marxiste anglais Perry Anderson dans son ouvrage intitulé précisément *Sur le marxisme occidental*, dont l'édition originale anglaise est parue en 1976²⁶. Étant donné que ce genre de contextualisation du marxisme occidental se voit largement reçu, avec un autre exemple notable qui est *Marxisme et totalité. Les aventures d'un concept de Lukács à Habermas* signé par Martin Jay²⁷, historien américain des intellectuels européens, il serait utile d'examiner le cas typique d'Anderson pour préciser notre propre façon de contextualiser les écrits de Balibar en l'en distinguant.

Dans cet ouvrage, Anderson trouve l'origine du marxisme occidental dans les années 1920 quand dans les pays d'Europe occidentale, un nouveau type de marxisme a commencé à emprunter son chemin propre en s'éloignant d'un autre marxisme qu'il considère orthodoxe et classique. Critiquant ce

²⁶ Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental* [1976], traduit de l'anglais par Dominique Letellier et Serge Niémetz, Paris, Maspero, 1977.

²⁷ Martin Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1984.

marxisme occidental parce qu'il se développait dans les pays du capitalisme avancé conjointement à un système parlementaire, dans lesquels était toujours reportée la révolution prolétarienne comme on l'a vue en Russie en 1917 et d'avoir ainsi un caractère d'« ésotérisme particulier » hautement théorique au détriment de la pratique politique, il inclut dans ce concept de marxisme occidental entre autres Lukács, Gramsci, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Sartre et Althusser. Ces théoriciens considérés par Anderson comme ceux du marxisme occidental, qui tous viennent de l'Allemagne, la France ou l'Italie sauf Lukács, contrastent en effet avec les marxistes « classiques » qui sont originaires de l'Europe orientale et centrale et qui sont à la fois dirigeants des mouvements et théoriciens. Il donne les noms de Marx, Engels, Lénine, Luxemburg et Trotski. Selon Anderson, le marxisme occidental est l'autre nom d'un « *manque d'internationalisme* » et il est donc « nécessairement moins que le marxisme par le fait même qu'il était occidental »²⁸. Il en conclut que les penseurs du marxisme occidental sont désormais « éloignés des masses »²⁹.

L'analyse de l'ancien éditeur britannique de la revue *New Left Review* sur le marxisme continental est pénétrante à bien des égards. Compte tenu du fait que Balibar était le plus fidèle disciple d'Althusser, il se peut qu'il soit aussi intégré dans ce courant du marxisme occidental et qu'il soit l'objet de critique par Anderson. Plus intéressant pour nous est le fait que le diagnostic avancé par Anderson a le mérite de nous donner l'occasion de poser une

²⁸ Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, *op. cit.*, p. 131.

²⁹ *Ibid.*, p. 79.

question encore plus fondamentale : est-ce que cette distance entre le marxisme y compris occidental et les masses est un phénomène vraiment nouveau ? Plus exactement, nous nous demandons si concernant la question des masses, l'incomplétude de la théorie marxiste n'est pas restée relativement imperceptible grâce à une condition historique favorable à cette dernière, bien qu'en réalité cette distance avec les masses ait toujours existé. Ainsi, l'analyse d'Anderson nous amène à penser la question de l'écart entre le marxisme et les masses au-delà de sa contextualisation historique du siècle passé. Il s'agit là d'une perspective plus vaste, qui remonte au moins à la naissance de l'industrie moderne. C'est elle qui sert à mieux contextualiser les travaux de Balibar.

Sur ce point, nous pouvons nous référer à une narration historique selon Éric Weil de l'apparition des masses. Il l'explique en fonction de l'émergence de l'industrie moderne dans les villes ainsi que d'un mouvement de population vers ces dernières qui la suivent.

Le grand changement survient lorsque l'industrie moderne se met à produire des biens de production. Jusqu'à ce moment, l'industrie transformatrice, qui existe déjà dès l'âge de pierre, n'est pas concentrée dans les villes : le moulin, le four, la forge, le tisserand travaillent à la campagne pour les paysans, grosse majorité de la population, les industries citadines ne produisent que pour la consommation des villes et de nobles ou pour l'exportation leurs tissus de qualité, leurs statues, leurs bâtiments, leurs navires, leurs pièces de chaudronnerie ou d'orfèvrerie. La ville moderne produit des machines à produire des machines, et produit, au moyen de ces dernières, des biens de consommation pour tous. C'est en réalité son

industrie qui donnera à la ville cette prépondérance *économique* qu'elle n'avait possédée que dans l'idéologie de ses habitants. La ville avait exploité la campagne ; elle avait consommé le surplus que celle-ci, sous la domination politique de la première, avait été obligée de remettre aux citoyens (souvent par l'intermédiaire des nobles). Maintenant, elle produit tout ce qui n'est pas directement tiré du sol, et au lieu de consommer le surplus des campagnes (surtout sous forme de rentes foncières), elle devient créatrice de surplus sur le plan national.

Pour ce faire, elle attire par tous les moyens les paysans, qu'elle transforme en ouvriers industriels. C'est la naissance de la masse moderne³⁰.

L'explication que donne Weil nous montre bien la toile de fond d'où vient le marxisme, bien que son vocabulaire ne soit pas nécessairement marxiste. Grâce à l'essor de l'industrie moderne dans les villes — auquel en général on donne le nom de la révolution industrielle qui a débuté d'abord en Angleterre de la deuxième moitié du dix-septième siècle et qui a ensuite poursuivi ailleurs —, le centre de la production de surplus se déplace de la campagne en villes pour la première fois dans l'histoire humaine. Ce bouleversement de la structure économique et sociale pousse les paysans vers les villes et les transforme en ouvriers industriels. C'est dans cette transformation que Weil découvre la « naissance de la masse moderne ».

L'intérêt de cette explication consiste dans le fait qu'elle nous fait savoir que la théorie marxiste ne va pas sans ces éléments extérieurs qui la rendent possible : l'émergence et le développement de l'industrie moderne

³⁰ Éric Weil, *Essais et conférences. Tome II, Politique*, Paris, Vrin, 1991, p. 260.

dans les villes ; le déracinement et la migration, souvent violents, des paysans et l'urbanisation massive ; la conversion de la population rurale en travailleurs industriels et citadins. Devant la somme de ces conditions historiques requises, on a raison de se demander si ces conditions historiques favorables à la légitimité de la théorie marxiste demeurent intactes au fil des âges. C'est cette possibilité que nous voulons examiner. Nous voulons aller jusqu'à dire qu'en fonction du changement de la conjoncture historique, la position qu'occupe la théorie marxiste doit aussi changer.

Weil identifie les ouvriers industriels aux masses modernes en laissant de côté la question d'une disjonction possible entre les deux. Il est injuste pourtant de nous contenter seulement de l'accuser de ce manque, parce que la même difficulté ou le même impensé se trouvent au cœur de la pensée marxiste. C'est notamment visible dans le *Manifeste du parti communiste* de 1848 lorsque Marx et Engels avancent l'idée d'une « simplification des antagonismes de classes ». Selon eux, en fonction de l'avancement du capitalisme, la « société se divise de plus en plus en deux vastes camps ennemis, en deux grandes classes diamétralement opposées : la bourgeoisie et le prolétariat »³¹. Tant qu'ils se bornent à ce schéma, la question des masses reste marginalisée et invisible, car elles sont vouées tôt ou tard à se dissoudre.

Le fantôme du lumpenprolétariat

³¹ Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Éditions sociales, 1966, p. 29.

Cependant, la convergence des conflits sociaux multiples vers un seul antagonisme considéré par Marx et Engels principalement et leur disparition dépend toujours de l'avancement du capitalisme et de la prolétarisation incessante de l'être humain. Cette condition certes extérieure, mais indispensable à la théorie marxiste ne cesse d'être remise en question dès l'époque de la naissance du marxisme. C'est précisément pour cette raison que les masses, qui ne sont pas d'avance promises à être réductibles à la classe prolétaire, reviennent comme le refoulé de la théorie marxiste sous diverses modalités : « les classes moyennes, petits fabricants, détaillants, artisans, paysans »³². Cette liste peut se prolonger presque à l'infini en ajoutant tel ou tel groupe indécis devant la division entre les deux classes censées être prédominantes. C'est aussi pour cette raison que dans leur reproche adressé au « lumpenprolétariat », Marx et Engels haussent le ton le plus et qu'ils ne le voient que comme un résidu d'une société appartenant déjà au passé, par peur de l'assimilation de la classe prolétaire dans ce dernier. « Quant au lumpenprolétariat, cette pourriture passive des couches inférieures de la vieille société, [...] ses conditions de vie la disposeront plutôt à se vendre à la réaction »³³, affirment-ils.

L'anathème le plus féroce du lumpenprolétariat se trouve chez Marx dans *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* (1852). Cette œuvre, ayant un style journalistique réussi grâce à l'esprit d'observation remarquable de Marx,

³² *Ibid.*, p. 48.

³³ *Ibid.*, p. 48.

est une mise en récit de la situation politique et sociale de la France à lui contemporaine. Elle a pour fin de décrypter avec attention le mécanisme où un événement historique, un personnage, répètent et imitent une « tragédie » passée, mais cette fois « comme farce » : en s'abritant sous l'autorité de son oncle et empereur du Premier Empire Napoléon Bonaparte (Napoléon I), Louis-Napoléon Bonaparte (Napoléon III), « personnage médiocre et grotesque de faire figure de héros » réussit à gagner l'élection présidentielle à cause de ses opposants hétérogènes. Ce qui nous importe, c'est que Marx s'engage, au risque de son intelligibilité de l'histoire sur la base de la critique de l'économie, de décrire une scène de la décomposition totale des classes en opposition et de l'apparition des masses en faveur de cet homme censé être banal qui, les manipule à son aise pour trouver et avoir son soutien. La critique de Marx s'adresse non seulement au neveu de Napoléon Bonaparte profitant du désordre de la Révolution réprimée de 1848 pour arriver au pouvoir, mais surtout à la « masse confuse, décomposée, flottante » achetée facilement par lui.

Sous le prétexte de fonder une société de bienfaisance, on avait organisé le *lumpenprolétariat* parisien en sections secrètes, mis à la tête de chacune d'entre elles des agents bonapartistes, la société elle-même étant dirigée par un général bonapartiste. A côté de *roués* ruinés, aux moyen d'existence douteux, et d'origine également douteuse, d'aventuriers et de déchets corrompus de la bourgeoisie, on y trouvait des vagabonds, des soldats licenciés, des forçats sortis du bagne, des galériens en rupture en ban, des filous, des charlatans, des lazzaroni, des pickpockets, des escamoteurs, des joueurs, des

maquereaux, des tenanciers de bordels, des portefaix, des écrivassiers, des joueurs d'orgue de barbarie, des chiffonniers, des rémouleurs, des rétameurs, des mendiants, bref, toute cette masse confuse, décomposée, flottante, que les Français appellent la *bohème*. C'est avec ces éléments qui lui étaient proches que Bonaparte constitua le corps de la Société du 10 décembre. « Société de bienfaisance » — en ce sens que tous les membres, tout comme Bonaparte, sentaient le besoin de se venir en aide à eux-mêmes aux dépens de la nation laborieuse. Ce Bonaparte, qui s'institue *le chef du lumpenprolétariat*, qui retrouve là seulement, sous une forme multipliée, les intérêts qu'il poursuit lui-même personnellement, qui, dans ce rebut, ce déchet, cette écume de toutes les classes de la société, reconnaît la seule classe sur laquelle il puisse s'appuyer sans réserve, c'est le vrai Bonaparte, le Bonaparte *sans phrase*³⁴.

Dans cette partie, la critique de Louis-Bonaparte colorée d'ironie et d'humeur propres à cette œuvre est introuvable. Aux masses corrompues que Marx, exaspéré, énumère longuement et qu'il nomme en bloc « *lumpenprolétariat* », s'opposent ses mots qui sont bien au delà d'une critique sévère et acharnée. Elles font le contraste parfait avec la classe prolétaire dans laquelle Marx place son espoir. En plus, elles sont même en deçà de la classe bourgeoise, car il trouve dans cette dernière une radicalité remarquable comme classe conquérante qui déchaîne les forces productives économiques et qui désenchante par là les formes politiques et sociales de l'ancien monde. L'opportunisme que Marx attend de la classe prolétaire provient en fait de cette radicalité de la bourgeoisie qui sera finalement

³⁴ Karl Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, présenté et annoté par Raymond Huard et traduction revue par Gérard Cornillet, Paris, Éditions Sociales, 1984, pp. 135-136.

surmontée par elle. Cependant, c'est des situations et des circonstances françaises spécifiques de la lutte de classes de cette époque qui font intervenir le personnage, inopportun selon Marx, de Louis-Bonaparte grâce au système de représentation politique. D'où vient l'accusation sans mesure lancée par Marx contre les masses, « ce rebut, ce déchet, cette écume de toutes les classes de la société » d'avoir freiné le cours de l'histoire.

Or, sa façon de condamner durement cette pourriture sociale nous permet de comprendre le présupposé du raisonnement de Marx : il y a d'un côté une « pourriture *active* » qui décompose l'ordre des castes antérieures et pousse l'histoire vers l'abolition finale des classes, et d'un autre côté une « pourriture *passive* » qui retient ce processus positif, pour reprendre les terminologies de l'analyse de ce texte par Jacques Rancière. Chez Marx, la « lumpénisation d'une classe, c'est son retour à la stricte conservation de soi »³⁵ tandis que Louis-Bonaparte est une incarnation par excellence de cet arrêt de l'histoire. « La dialectique révolutionnaire de la production et de la destruction, Rancière continue-t-il, est corrompue par l'histoire matérialiste de la conservation et de la reproduction³⁶ ». Ainsi, il est fort probable que derrière cette condamnation des masses se cache la raison historique de Marx. En d'autres termes, la problématique des masses apparaît chez Marx comme signe d'une nécessité de critiquer la raison historique enracinée dans sa pensée. La définition de la contradiction entre des forces productives

³⁵ Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres* [1983], Paris, Flammarion, 2007, p. 144.

³⁶ *Ibid.*, p. 150.

matérielles et des rapports de production comme moteur de l'histoire est ainsi mise en doute. Pour Marx, le bonapartisme correspond, comme Alain Brossat l'évoque, à la figure de du « découplage de la puissance économique et de la souveraineté politique »³⁷. Il l'oblige à repenser à la question de « l'hégémonie politique, figure de la domination plus fine et plus complexe que la pure et simple domination politique d'une classe sociale en tant que telle »³⁸. Le lumpenprolétariat revient comme fantôme sous sa plume chaque fois la raison historique marxiste attachée à la promesse de l'avènement du Prolétariat.

Si nous rappelons cette histoire de longue durée, c'est parce que son rappel nous permet de placer le « marxisme occidental » sous une toute autre lumière et d'historiciser ainsi les travaux de Balibar de notre propre manière. Quant au concept de « marxisme occidental », nous faisons, de même qu'Anderson mentionné ci-dessus, de Lukács le précurseur de ce courant. Toutefois, tandis que chez Anderson le « marxisme occidental » n'est qu'un autre nom du manque d'internationalisme, retiré au marxisme classique qu'il apprécie, pour nous il a son importance propre et marque par là une rupture avec le marxisme classique. L'importance du marxisme occidental consiste à prendre au sérieux le problème d'une « non-articulation » possible entre les classes et les masses. Ce problème ne peut pas être résolu par le fait d'opposer, comme Anderson le fait, le principe de l'internationalisme du marxisme à une

³⁷ Alain Brossat, *Le Corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie*, Paris, La Fabrique, 1998, p. 99.

³⁸ *Ibid.*, p. 98.

sorte de provincialisme européen. Alors qu'Anderson remarque, comme traits principaux théoriques du marxisme occidental et donc relativement absents du marxisme classique, la concentration des intérêts des penseurs sur la philosophie plutôt que sur l'économie la politique et l'avancement des recherches dans les domaines de l'art et de la culture, il ne voit dans ces traits qu'un indice de la division entre la théorie et la praxis en les caractérisant par un pessimisme constant. Chez lui, l'apport du marxisme occidental se résume donc à la « méthode par impuissance, l'art comme consolation, le pessimisme comme apaisement »³⁹.

Mais, si nous situons le marxisme occidental dans le contexte de l'histoire de longue durée dans lequel se déploie la question des masses, sa caractéristique principale d'un champ de recherches élargi exprime une prise de conscience de la question de la « non-articulation » entre les classes et les masses, longtemps reportée par le marxisme classique. Autrement dit, il s'agirait d'un essai de réarticuler la question des masses au domaine du marxisme. Nous précisons maintenant la position qu'occupe Balibar dans le marxisme occidental.

Lukács et la conscience de classe

Lukács est un personnage capital non seulement parce qu'il est

³⁹ Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, *op. cit.*, p. 130.

précurseur de ce courant, mais surtout parce que chez lui, la question de l'écart entre les classes et les masses semble être traitée par une toute autre manière que celle de Balibar.

L'inclusion de Lukács, bien qu'il soit né à Budapest, dans les rangs du marxisme occidental se justifie par l'importance et l'impact de son ouvrage *Histoire et conscience de classe* de 1923 publié à Berlin par rapport au marxisme orthodoxe notamment *Matérialisme et empiriocriticisme* signé par Lénine paru en 1909 qui était la charte du marxisme russe de l'époque. Parmi nombre de points discordants entre eux s'impose la question du sujet. La différence entre le jeune Lukács et le marxisme orthodoxe est donc davantage théorique plutôt que géographique. Par rapport au marxisme orthodoxe, la contribution majeure de *Histoire et conscience de classe* réside en ce qu'il redonne une place au sujet dans la théorie marxiste face au marxisme orthodoxe soviétique scientiste et objectiviste, même si son concept du sujet est assez loin de celui de Marx. Sur l'apport du jeune Lukács, nous partageons donc l'avis de Maurice Merleau-Ponty qui dans *Les Aventures de la dialectique* de 1955 distingue de la dialectique lukacsienne d'avec le marxisme soviétique. Il y écrit qu'à la différence du « mécanique dialectique », « la dialectique totale » qui est celle lukacsienne, c'est « celle où le sujet intervient »⁴⁰.

⁴⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique* [1955], in Maurice Merleau-Ponty, *Œuvres*, édition établie et préfacée par Claude Lefort, Paris, Gallimard, p. 440. Dans cet ouvrage, Merleau-Ponty identifie le conflit entre le « marxisme occidental » et le « léninisme » à celui de la « pensée dialectique » et le « naturalisme ». En faveur d'un passage d'Althusser, il remarque en plus le danger selon lequel on naturalise la dialectique et « en faire le simple énoncé de certaines

Dans *Histoire et conscience de classe*, le jeune Lukács représente la société capitaliste dans laquelle le Sujet et l'Objet sont totalement divisés. S'y creuse le fossé entre l'être humain et la société capitaliste, le pouvoir aliénant et distant de lui, bien qu'elle soit originairement le produit du même être humain. Le monde est ainsi chosifié. Cette logique de la réification ne tolère même pas l'être humain, mais cette menace de l'accomplissement d'une marchandisation totale se sent le plus chez le prolétariat au bas de la société. Reprenant l'idée hégélienne du processus du développement de la conscience de soi, selon laquelle la conscience de soi, après s'être aliénée à l'objet, revient de nouveau à soi-même, le philosophe hongrois inscrit dans cette imminence de la classe particulière du prolétaire la possibilité, en supprimant l'aliénation humaine et en faisant advenir une société réconciliatrice du Sujet et d'Objet, de renverser la société capitaliste. Il voit « un mouvement vers la totalité de la société »⁴¹ à partir du prolétariat, dont la spécificité serait de sortir, par ses praxis et luttes des classes, de l'immédiateté qui l'entoure et de se diriger vers une étape plus élevée qui le mène à un processus évolutif de la société et de l'histoire. C'est donc au prolétariat, selon lui, de réaliser une synthèse dialectique entre le Sujet et l'Objet.

En reconnaissant à la classe prolétaire le statut de Sujet de l'histoire — concept en fait introuvable chez Marx et donc son propre concept, auquel

propriétés de l'objet (le développement par contradiction, le passage de la quantité à la qualité), une rhapsodie de généralités ». Et il en conclut ce « mélange de dialectique et d'esprit positif transporte dans la nature les façons d'être de l'homme : c'est exactement la magie » (*Ibid.*, p. 467). Il s'agit d'une analyse très éclairante du marxisme soviétique.

⁴¹ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit, 1960, p. 189.

nous allons revenir dans un chapitre ultérieur —, Lukács lui donne le privilège qu'à la différence de la classe bourgeoise, elle peut savoir ce qu'est la société capitaliste pour l'abolir. « La connaissance de soi est donc [...] pour le prolétariat la connaissance objective de l'essence de la société »⁴². Bien qu'il soit le plus aliéné, c'est en même temps parce qu'il l'est qu'il peut avoir la « conscience de classe » : il peut donc accéder à la « vraie conscience » en ce sens que cette dernière est compatible, à la perfection, avec son existence et sa condition de vie de classe.

Le postulat de la conscience de classe au service du Parti

Chez Balibar, toute une partie des suppositions et du raisonnement de Lukács est mise en doute. Aussi longtemps qu'on se limite à la théorie lukacsienne, le « retard de conscience » est toujours rattrapé et la « fausse conscience » est toujours rectifiée à la lumière de la « vraie conscience ». Mais, le problème, à l'époque de Balibar, est que ce postulat de la conscience de classe en arrive à être de plus en plus insoutenable à l'Ouest en même temps qu'à l'Est et va jusqu'à rendre difficile l'accès à la question du sujet, qui en était indissociable chez Lukács. Le problème est presque identique à l'Est et à l'Ouest parce que ce sont une partie des dirigeants du Parti qui s'emparent de ce postulat de la conscience de classe pour ne pas regarder en

⁴² *Ibid.*, p. 189.

face ce qui se passe réellement et même dénoncer ceux qui n'arrivent pas à l'avoir. Il est assez connu qu'à l'Est, la bureaucratie du Parti s'est permis d'éliminer à sa guise des opposants au motif qu'elle était détentrice de la « vraie conscience » à la place du prolétariat et qu'elle n'a cessé de consolider son pouvoir au nom du communisme dont la venue est sans cesse ajournée. Pourtant, le problème n'existe pas qu'ailleurs, comme Andrea Cavazzini le souligne :

le blocage de la politique communiste relève, à l'Est comme à l'Ouest, d'un même phénomène d'*étatisation* du mouvement communiste⁴³.

Les combats contre la bureaucratisation du Parti : de Merleau-Ponty à Balibar

Sur ce point, nous pouvons citer à nouveau Merleau-Ponty. Il signale déjà en 1955, toujours dans le même ouvrage, l'identification entre le Parti, les chefs, et le prolétariat en Union soviétique, situation que le jeune Lukács n'avait probablement pas imaginée.

Le parti, animé en principe par la classe qui se supprime elle-même, justifié en principe pour cette seule raison qu'il est cette

⁴³ Andrea Cavazzini, *Crise du marxisme et critique de l'État. Le dernier combat d'Althusser* suivi de *L'État, le marxisme, le communisme : un débat entre Althusser et Poulantzas*, Paris, Le clou dans le fer, 2009, p. 59.

classe même organisée, revient au positif, comme la classe elle-même, et il arrive que les représentants historiques de la négativité s'affirment toujours davantage en son nom. [...] Un appareil politique qui fonctionne au jour le jour, parmi des hommes qui ne sont pas tous philosophes et aiment bien croire à leurs chefs ou s'en prendre à eux, qui enfin agit dans le positif et l'immédiat, y tombe de tout son poids. Toutes les identifications médiates de la dialectique se transforment en identités réelles : le prolétariat *est* la révolution, le parti *est* le prolétariat, les chefs *sont* le parti, non pas dans les différences, mais comme l'être est l'être [...] ⁴⁴.

Merleau-Ponty avance l'explication que le Parti et ses chefs changent leurs rôles et sacrifient le prolétariat à leur domination. Elle est pour nous d'autant plus convaincante qu'il accorde aussi un poids considérable au Lukács de *Histoire et conscience de classe* dans sa réflexion sur le marxisme occidental. Parfaitement conscient de la notion de conscience de classe, il prend en fait la direction opposée en reprenant des termes lukaciens : là où le jeune Lukács trouve le dépassement du positif et de l'immédiat par le prolétariat, il regarde l'existence positive du Parti au détriment du prolétariat ; là où le Parti est censé être le médiateur du prolétariat pour accomplir le dépérissement de la société capitaliste et ensuite disparaître lui-même, il voit l'imposition massive, pérenne et réelle du Parti et la domination de la bureaucratie.

À l'Ouest, pour lui aussi, la logique qui se met en marche est la même : le Parti cesse d'être médiateur du prolétariat ; il s'approprie la

⁴⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, in Maurice Merleau-Ponty, *Œuvres*, op. cit., p. 492.

légitimité du prolétariat et le postulat de « conscience de classe » sert alors de support à sa justification. C'est la raison pour laquelle des critiques de cette logique comme celle d'Althusser apparaissent à la fin des années 1970 dans un combat contre la direction du Parti. Son œuvre *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste* comporte un passage qui vise Georges Marchais à l'époque au sommet du Parti. Prenons-le comme exemple de la critique de la conscience de classe. A Marchais affirmant qu'il fallait « imprégner les travailleurs du contenu transformateur du programme commun », Althusser réfutait :

*Imprégner les travailleurs ! On n'avait jamais aussi bien nommé l'opération magique à laquelle la direction a consacré, si on peut dire, tous ses efforts, c'est-à-dire l'opération par laquelle elle a tenté, par des moyens d'incantation verbale, de faire acquérir aux travailleurs la « conscience » du « contenu transformateur du programme commun ». Car imprégner, c'est donner du dehors la conscience d'une vérité dont on n'a pas la conscience. [...] Conscience, idées, diffusions des idées. Parfaite conception idéaliste de la pratique politique. J'exagère ? Voyez ce que G. Marchais affirme. Cet appel à « imprégner les travailleurs » d'une « conscience » ayant pour contenu des « idées » (celles de la direction) dont il faut leur donner « connaissance » dans une « bataille d'idées », vient *après* un passage plein d'intérêt, et qui évoque en fait des phénomènes de *retard de la conscience* dans les masses⁴⁵.*

Le Parti croit incarner la vraie conscience et la diffuser aux masses

⁴⁵ Louis Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Paris, Maspero, 1978, pp. 20-21.

dont la conscience est retardée. La réfutation althussérienne exprime, par les termes polémiques eux-mêmes, combien cet axiome à l'origine de la philosophie du jeune Lukács libère désormais le Parti de sa tâche de repenser l'articulation entre les classes et les masses en attribuant ce manque aux masses.

Cette impasse à la fois pratique et théorique du Parti motive Balibar et son réexamen d'un rapport entre les classes et les masses d'un autre point de vue que celui de la conscience de classe. Anderson, Merleau-Ponty, Althusser, tous ces auteurs que nous avons cités plus haut, ont pour point commun d'accorder une place importante au jeune Lukács en raison de sa conception de la conscience de classe dans l'histoire du marxisme occidental au vingtième siècle. Notamment Anderson a la particularité de le situer au point de départ de cette histoire. Les travaux de Balibar sont ceux qui annoncent la fin de ce cycle commencé avec le jeune Lukács. Ainsi, il n'hésite pas à conclure qu'il est nécessaire de « *surmonter le point de vue de la conscience* »⁴⁶. Le siècle de la conscience de classe est définitivement terminé par Balibar.

*

*

*

Reprenons nos arguments pour finir. Nous avons introduit le concept

⁴⁶ Étienne Balibar, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, p. 100.

de « marxisme occidental » d'Anderson afin de préciser notre propre façon d'historiciser les travaux balibariens. Notre démarche, qui passe par leur contextualisation historique de longue durée, est parvenue à établir que c'est la question du sujet qui s'impose bel et bien dans la période du marxisme occidental. Mais, elle échappe à la perspective d'Anderson en raison de sa condamnation grossière du « marxisme occidental » opposé à l'internationalisme des auteurs du « marxisme classique ». Alors qu'il est vrai que le principe de la critique du particularisme européen au nom de l'internationalisme, comme celle d'Anderson, ne perd jamais sa pertinence, il faut souligner que le marxisme occidental prenait de l'avance sur le marxisme classique concernant la question du sujet, dont *Histoire et conscience de classe* du jeune Lukács faisait un grand pas. Les travaux de Balibar ne sont compréhensibles qu'à les rattacher à cette interrogation sur le sujet, même s'il se révèle finalement qu'en partant de la même interrogation, ces deux philosophes parviennent aux conclusions diamétralement opposées.

Le postulat de la conscience de classe de Lukács offre une solution à la question de l'articulation entre les classes et les masses à la condition que ces dernières soient en mesure de s'élever à la hauteur de la conscience de classe qui, selon Lukács, leur est une condition nécessaire. L'articulation de la logique des classes à la modalité des masses peut être accomplie par la totalité présumée de cette logique. Aussi, la question du sujet peut être chez Lukács résolue dans une sphère des classes marxistes.

Cette thèse commence à être mise en doute dès les années 1970 en

Europe de l'Est ainsi qu'en Europe de l'Ouest. Le postulat de la conscience de classe tombe dans les mains des dirigeants du Parti, qui ne trouvent pas le moyen d'articuler la modalité des masses à la logique des classes marxistes ou qui même refusent de le trouver. La question du sujet, longtemps refoulée par ledit postulat, se voit ainsi à l'ordre du jour. Les auteurs du marxisme occidental, chacun à leur façon, contribuent à la renaissance de cette question, ce qui, répétons-le, reste sous-estimé par Anderson.

Les travaux de Balibar viennent clore une époque qui commence par le postulat de la conscience de classe. Ils achèvent ainsi ce cycle du marxisme du vingtième siècle. Le lien entre trois éléments, classes, masses, sujet, qui a été assuré par ce postulat, est définitivement défait. Il est temps de leur donner une nouvelle configuration. Balibar creuse cette question au point qu'il pense à une possibilité de non-articulation entre les classes et les masses.

Chapitre II

Balibar du marxisme structuraliste et le commencement de la question de la subjectivité

L'interrogation sur la question des masses fait surgir celle du sujet dans la pensée de Balibar. Voilà ce que nous avons établi dans le chapitre précédent par le moyen de la contextualisation de sa pensée dans l'histoire du vingtième siècle. Détachée d'une manière définitive du postulat de la conscience de classe, la question du sujet s'arrête dès le milieu des années 1970 d'être subordonnée à l'univers marxiste et exige dorénavant sa redéfinition. La mise à distance du concept de classes et sa marginalisation relative permettront à Balibar de mettre au premier plan la question des masses. Cela n'empêche pas pour autant le concept balibarien d'être défini et formé avant tout dans la confrontation avec la pensée de Marx.

Restent donc les questions suivantes : au bout de quel trajet philosophique Balibar se concentre-t-il sur le sujet ? Chez lui, les masses ne sont-elles qu'un Sujet de l'histoire tel que le définit Lukàcs ? Remplacent-elles par là les classes ? Si ce n'est pas le cas, quel statut théorique se donnent-elles ? Nous allons dans ce chapitre tenter des réponses à partir de ses premiers écrits dans les années 60 autour de Marx et du marxisme, en particulier son article « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », inclus dans *Lire le Capital* de 1965. Sans doute

est-il l'article le plus dense parmi ses écrits. Il nous semble que sa réflexion sur le sujet était déjà présente dès cette période alors qu'il était sous une forte influence du marxisme structuraliste. Il s'agit de préciser les définitions propres à Balibar du sujet, de la structure et du structuralisme. Cette démarche nous permettra finalement d'introduire un concept cardinal, celui de la *subjectivité*.

Les coauteurs de *Lire le Capital*, Balibar, Althusser, Establet, Macherey et Rancière partagent l'idée générale selon laquelle Marx est en théorie un antihumaniste. Ils visent à refonder la philosophie de Marx selon cette perspective qui est spécifique de l'époque. Ici, nous allons scinder notre avancée en deux. D'abord, nous chercherons à éclaircir la visée principale de l'ouvrage. Ensuite, nous nous attarderons sur l'article de Balibar lui-même, dans lequel il dégage « des éléments pour une théorie du passage » du capitalisme au communisme ; capitalisme à propos duquel il souligne la spécificité de sa forme sociale. Enfin, nous allons observer que cette spécificité influencera profondément sa réflexion sur la constitution du sujet révolutionnaire. Une fois le parcours effectué nous montrerons la signification et l'enjeu de l'ouvrage dans l'ensemble de la philosophie de Balibar.

La conjoncture historique et théorique de Lire le Capital

Pour saisir la conjoncture à la fois historique et théorique de *Lire le Capital*, revenons à l'année de sa publication en 1965⁴⁷. Cette date a ceci de particulier qu'elle a été contemporaine d'un événement : l'achèvement de la critique officielle du stalinisme qui avait débuté depuis 1956. *Lire le Capital* a par son intervention théorique l'intention appuyée d'aller à rebours de cette vague du fond. Cela ne veut pas dire néanmoins que ses auteurs soutiennent ou réhabilitent la position et la politique de Staline en U.R.S.S. Mais plutôt dire qu'ils veulent sauver la philosophie de Marx qui reste encore intacte au-delà de la crise qui traverse le régime soviétique existant et de son recensement critique nécessaire à l'époque.

L'Union soviétique proclamait que la dictature du prolétariat avait rempli sa fonction au motif que l'antagonisme des classes avait déjà disparu en U.R.S.S. et annonçait le commencement de l'« humanisme socialiste » avec son mot d'ordre « Tout pour l'Homme »⁴⁸. Selon cette position, l'État soviétique n'est plus un « État de classe », mais l'« État du peuple entier »⁴⁹. Le « culte de la personnalité » de Staline donne la raison ultime à toutes les difficultés que l'expérience du socialisme russe rencontre au travers de sa longue histoire. Un grand nombre de termes et de concepts tels qu'« abus », « erreurs » et « déviations » sont employés dans le concert des critiques du stalinisme. Grâce à ce système d'explication qui fait retomber toute

⁴⁷ Vu que *Lire le Capital* se recoupe en divers points *Pour Marx* publié la même année par Althusser et qu'à cette époque structuraliste, Balibar partage les idées avec lui, nous citons dans ce chapitre les œuvres d'Althusser notamment *Pour Marx* pour compléter notre démonstration sur *Lire le Capital*.

⁴⁸ Louis Althusser, *Pour Marx* [1965], Avant-propos d'Étienne Balibar, Paris, La Découverte, 1996, p. 227.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 228.

responsabilité sur les épaules d'un seul homme, désormais maudit, on peut s'épargner toutes les interrogations concernant les contradictions nationales et internationales qui lui ont donné naissance. Malgré sa compréhension en apparence facile et sa diffusion immédiate, le « culte de la personnalité » est donc pour les auteurs de *Lire le Capital* « un concept introuvable dans la théorie marxiste »⁵⁰. Il l'est parce que tous les concepts clés du marxisme tels que la structure, la superstructure, les moyens de production ou le mode de production sont totalement absents dans cette explication et qu'ils ne s'y rapportent jamais.

L'impact de la critique du stalinisme ne s'arrête donc pas au niveau de la question d'un simple régime ou d'un seul dirigeant. Mais, elle discrédite, au moyen du concept obscur du « culte la personnalité », la théorie du marxisme elle-même sous prétexte que le « crime » dit monstrueux du stalinisme s'adosse à cette théorie. Alors que la construction du « socialisme dans un seul pays » est en réalité incompatible avec le dépérissement de l'État tel que Marx l'envisage. La dénonciation de ce « crime » stalinien a un effet d'autant plus désastreux par rapport à l'acception générale du marxisme qu'elle est restée hors du questionnement durant dix ans et que ce tabou a volé en éclat du fait des communistes eux-mêmes.

Refondation de la philosophie antihumanisme de Marx

⁵⁰ Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris, François Maspero, p. 81.

Face à la vague de fond de déstalinisation submergeant en même temps la philosophie de Marx, les auteurs de *Lire le Capital* prennent une position ferme et décidée : l'« antihumanisme théorique ». Dans le retour florissant de l'humain sous diverses formes telle que l'« humanisme socialiste », et son slogan « Tout pour l'Homme » l'exprime, ils trouvent quelque chose qui touche à l'essentiel du marxisme. Il s'agit de l'effacement de l'antihumanisme théorique de Marx. *Lire le Capital* constitue une tentative de déceler cet antihumanisme que ses auteurs considèrent comme étant le fond de sa philosophie.

Précisons d'emblée pour éviter tout malentendu possible que Marx n'est pas bien sûr indifférent à l'existence humaine dans la vie concrète, c'est même l'inverse. Les surgissements de l'objection et de la contestation contre le régime soviétique ont une bonne cause, il n'y a aucun doute là-dessus. Pour ce faire, un recours à l'humanisme est indispensable. L'humanisme est ce par quoi les individus soumis à la répression vont pouvoir se coaliser et déclencher un mouvement de contestation unanime au-delà de leurs compositions sociologiques souvent hétérogènes. Cela est d'ailleurs de fait arrivé avec l'explosion successive des mouvements contestataires dans les pays de l'Est contre les régimes, à propos desquels le programme issu du Printemps de Prague en 1968 porte à juste titre le nom de « socialisme à visage humain » et obtient de vastes appuis. Certes, le fait que l'humanisme a son effet pratique dans une certaine situation est une chose. Cependant, fonder

le marxisme sur l'humanisme ou considérer le marxisme comme une partie de l'humanisme en est une tout autre. C'est cette position que les althussériens de *Lire le Capital* défendent. Selon eux, dans ce mot d'« humanisme socialiste », qui permet de faire coexister et combiner l'« humanisme » et le « socialisme » sans difficulté, il y a de l'impensé qui fait oublier l'apport de la pensée de Marx et du marxisme dans le moment de la critique effrénée du stalinisme. Ils pensent que le retour de l'humanisme dans le marxisme a pour effet de faire tomber son pilier c'est-à-dire l'antihumanisme théorique sans le savoir.

Le concept de l'antihumanisme théorique dans *Lire le Capital* veut dire que lors de la formulation de sa propre philosophie, Marx ne suppose préalablement ni l'existence empirique de tel ou tel individu humain ni l'Homme idéal. Quand il entame une « critique de l'économie politique » comme l'indique le sous-titre du *Capital*, Marx ne commence pas son raisonnement à partir d'un seul homme destiné à poursuivre son intérêt propre, homme ainsi défini selon l'économie politique classique. Mais, il critique à la fois le capital comme forme spécifique d'organisation de la relation humaine des temps modernes, qui engendre cet individu égoïste et l'économie politique classique qui se base sur ce dernier. On peut ainsi trouver, dans le capitalisme et l'économie politique à son service comme théorie, l'homme tel que Foucault le définit comme étant « un étrange doublet empirico-transcendantal »⁵¹ : d'une part l'homme empirique rend possible

⁵¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*,

toute connaissance et toute intelligibilité de l'Homme transcendantal ; d'autre part l'Homme transcendantal justifie le choix de raisonner à partir de cet homme empirique. Du point de vue logique, l'homme circule donc entre les deux registres empirique et idéal continument.

Les coauteurs de *Lire le Capital* n'acceptent pas ce doublet empirico-transcendantal sous-tendant l'humanisme au nom de Marx. Selon eux, cet humanisme doublé s'appuie sur la pensée d'une causalité traditionnelle. Ils l'appellent la « causalité expressive » qui consiste en une opposition classique du « couple *essence-phénomène* »⁵² : l'essence existe toujours derrière le phénomène ; le phénomène, quant à lui, renvoie à l'essence et il est à ce titre l'expression de l'essence. Venue directement de l'idée de la monade leibnizienne et reprise par Hegel, cette logique de l'expression et sa manifestation ne ressemble nullement à l'intention de Marx dans *Le Capital*. Nos althussériens disent qu'après avoir pris leurs distances avec ce couple essence-phénomène subsistant dans sa pensée de jeunesse, le Marx de la maturité accède à une tout autre idée de la causalité. Selon la terminologie de Rancière, il s'agit de la « causalité métonymique » où les

Paris, Gallimard, 1966, p. 329. À partir de ses recherches sur les trois domaines qui développent en particulier au XIX^{ème} siècle, la philologie, la biologie et l'économie politique, Foucault dit que ces trois domaines obéissent aux lois de leur propre devenir et que c'est l'homme qui leur apparaît à la fois comme vérité promise (l'« eschatologie ») et comme lieu où des connaissances empiriques s'accumulent (le « positivisme »). Il en conclut que « L'homme, dans l'analytique de la finitude, est un étrange doublet empirico-transcendantal, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance ».

⁵² Louis Althusser, « L'objet du *Capital* », in Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, et Jacques Rancière, *Lire le Capital* [1965], Paris, PUF, 1996, p. 407.

effets sont déterminés par les causes pour autant qu'elles sont absentes⁵³. À mesure qu'il prend conscience de la spécificité de l'objet de l'anatomie — la société capitaliste —, Marx comprend que cet objet n'est jamais compréhensible selon l'opposition entre essence et phénomène. L'objet de Marx n'est réductible ni à l'individualité phénoménale ni à l'intériorité essentielle. Il est compréhensible à la condition qu'il soit examiné selon cette causalité métonymique.

L'anatomie de la société capitaliste permet à Marx de concevoir sa philosophie au sens propre du terme basée sur la découverte de l'histoire des formations sociales, c'est-à-dire, le matérialisme historique⁵⁴. Comparée à « un nouveau continent » enfin découvert, cette histoire offre à Marx un ensemble des concepts qui lui sont propres : la structure, la superstructure, les moyens de production ou le mode de production. Ce n'est plus l'homme qui est au premier plan dans cette nouvelle écriture de l'histoire, mais l'économique qui détermine par là l'homme. Les auteurs de *Lire le Capital* analysent cette détermination avec la notion de la structure au sens structuraliste. Ainsi, l'homme ne peut pas s'autoriser à être créateur absolu. L'homme s'arrête d'être la référence dernière de la compréhension de

⁵³ Jacques Rancière, « Le Concept de critique et la critique de l'économie politique des *Manuscrits de 1844* au *Capital* », in *Lire le Capital*, *op. cit.*, p.121.

⁵⁴ Les althussériens de *Lire le Capital* essaient de donner le statut pleinement philosophique au matérialisme historique de Marx. Cette préoccupation se résume en l'interrogation althussérienne suivante : « *qu'en est-il de la philosophie marxiste ? A-t-elle théoriquement droit à l'existence ? Et si elle existe en droit comment en définir la spécificité ?* » (Louis Althusser, *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 23). Cet essai est un des leurs apports majeurs et c'est la raison pour laquelle Alain Badiou le qualifie « le (re)commencement du matérialisme historique » (Alain Badiou, « Le (re)commencement du matérialisme historique » [1967], in Alain Badiou, *L'Aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Paris, La Fabrique, 2012, p. 111-42).

l'histoire au profit de l'analyse des formations sociales qui le remplace. Elles le chassent de sa position dans l'idéalisme de l'essence. Cette nouvelle approche est en un sens « *un théâtre sans auteur* » pour reprendre l'expression althussérienne de *Lire le Capital*, dans lequel les hommes détrônés sont « les acteurs forcés, pris dans les contraintes d'un texte et de rôles dont ils ne peuvent en être les auteurs »⁵⁵. Pour les théoriciens de cet ouvrage collectif, la rupture que cet antihumanisme théorique de Marx fait avec l'histoire philosophique précédente est donc l'apport majeur de sa philosophie.

Le détour par la théorie vers le présent

Le tableau que nous venons de brosser montre que *Lire le Capital* est d'abord le produit d'un travail hautement théorique puisqu'il est de nature à refonder la philosophie de Marx dans sa propre matrice qu'est la lecture du texte, celle de l'antihumanisme théorique. En même temps, il est indissociable avec sa visée pratique en ce sens qu'il est une intervention dans une conjoncture historique précise pour contrecarrer la baisse évidente de l'influence de la philosophie de Marx suite au retour du discours de l'humanisme en Union soviétique. *Lire le Capital* est donc un ouvrage écrit dans l'intention de superposer les contextes pratique et théorique. Sa stratégie

⁵⁵ Louis Althusser, « L'objet du *Capital* », *art. cit.*, p. 411.

consiste en un détour théorique en vue d'engendrer ses effets pratiques dans l'histoire. En d'autres mots, sa tentative de faire télescoper la théorie et la pratique au moyen du seul critère d'humanisme donne à *Lire le Capital* son originalité. Pour finir ce sous-chapitre, citons un passage d'Althusser afin de constater l'enjeu de cette position.

Le couple humain-inhumain est le principe caché de tout humanisme, qui n'est alors que la façon de vivre-supporter-résoudre cette contradiction. L'humanisme bourgeois mettait l'homme au principe de toute théorie. Cette essence lumineuse de l'homme était le visible d'un inhumain d'ombre. Le contenu de l'essence humaine, cette essence apparemment absolue, indiquait dans cette part d'ombre sa naissance révoltée »⁵⁶.

Tout l'humanisme ou tout ce qui est humain accompagne comme sa face cachée l'inhumain. Exactement comme la lumière éclaire une partie au détriment de celle restée dans l'ombre. L'humanisme ne peut résister si ne sont pas résolues les contradictions provenant de son envers. Mais, aux yeux de Marx, l'humanisme bourgeois ne satisfait pas cette exigence nécessaire. Ainsi, Marx l'accuse d'avoir un aspect inhumain et négatif : l'« *escamotage des rapports de production et de la lutte des classes* »⁵⁷. Pour les auteurs de *Lire le Capital* qui voient le retour de l'humanisme en U.R.S.S., la situation reste à l'identique, aussi la philosophie de Marx reste toujours valable. L'antihumanisme philosophique de Marx doit être soutenu précisément parce

⁵⁶ Louis Althusser, *Pour Marx, op. cit.*, pp. 243-244.

⁵⁷ Louis Althusser, *Réponse à John Lewis, op. cit.*, p. 91.

que Marx comprend cet aspect négatif de l'humanisme et qu'il veut rendre l'humanisme plus concret par l'inclusion de son envers. Si la déstalinisation porte des signes évidents du retour de l'humanisme, elle risque fort de faire oublier les contradictions décelées par Marx et de faire que l'on revienne à l'âge d'avant Marx. Cette préoccupation réunit les auteurs de l'ouvrage et leur permet de constituer un front commun au moyen de l'antihumanisme théorique.

Structure et subjectivité

Si le plan global de *Lire le Capital* se résume en la redéfinition de la philosophie de Marx du point de vue de l'antihumanisme théorique comme nous l'avons vu, l'aspect original de Balibar consiste à tirer de cette philosophie marxienne centrée sur l'histoire des formations sociales une thèse sur le passage du capitalisme au communisme. Chez les autres coauteurs de *Lire le Capital* notamment chez Althusser, l'antihumanisme en théorie de Marx reste encore au niveau épistémologique. Par contre, Balibar ne s'en tient plus à la théorie générale de l'histoire des formations sociales, mais il avance au point de l'appliquer aux temps historiques concrets. Il tente de montrer l'antihumanisme théorique de Marx à l'intérieur de la philosophie de ce dernier et à la lumière de son texte même.

Pour ce faire, Balibar reprend l'idée de la « périodisation » de

l'histoire de Marx. Dans la critique du stalinisme et du marxisme de l'époque, tenace est l'argument que la philosophie de Marx est un économisme. Balibar s'oppose catégoriquement à cette interprétation afin de présenter l'autre Marx : celui de l'antihumanisme. Dans ce sous-chapitre, nous analysons donc d'abord la réfutation balibarienne de l'économisme marxiste pour passer ensuite à l'examen de son Marx antihumaniste. À nous de juger l'intelligibilité historique de la théorie générale de l'histoire marxienne des formations sociales au niveau plus concret. Comme nous le verrons, Balibar montrera que l'antihumanisme théorique de Marx est un résultat naturel de sa réflexion sur la périodisation des formations sociales.

Dans la tradition marxiste, la préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique* que Marx rédige en 1859 fournit souvent une esquisse quant à la question de la périodisation, et donne lieu à des citations et des commentaires constants par ceux qui ne cessent d'y déceler la réponse de Marx. Toutefois, cette préface, dans laquelle on a tendance à trouver le canon de l'économisme de Marx concernant la loi du Progrès et de la correspondance entre les « forces productives » et les « rapports de production », est pleine d'ambiguïtés. À la suite de sa précision, selon laquelle cette œuvre présente le résultat général de ses recherches menées jusqu'à cette période, Marx dit ceci :

Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est

inversement leur être social qui détermine leur conscience. À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De forme de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports en deviennent des entraves. Alors qu'ouvre une époque de révolution sociale. Le changement dans la base économique bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure. [...] Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le sein même de la vieille société. [...] À grands traits, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne peuvent être qualifiés d'époques progressives de la formation sociale économique⁵⁸.

Si, plus d'une fois, ce passage donne aux lecteurs l'occasion d'une lecture arbitraire ou erronée, c'est parce qu'il peut se lire comme si Marx donnait des raisons de croire à l'interprétation de son économisme. Son dernier avatar est, comme on le sait, le stalinisme. En effet, il risque de nous faire croire à l'existence de la contradiction unique entre les « forces productives » et les « rapports de production ». Selon cette interprétation, quand les « forces productives » évoluent suffisamment et arrivent à leur socialisation maximale, elles entrent en contradiction avec les « rapports de production » existants basés sur l'appropriation privée des moyens de

⁵⁸ Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, traduit de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert Badia, Éditions sociales, Paris, 1977, pp. 2-3.

production qui les contenaient. Le bouleversement radical des rapports de production et l'avènement de la révolution sociale n'en sont que le résultat. Il nous semble ensuite que Marx transpose cette opposition entre les « forces productives » et les « rapports de production » sur celle de la « structure » et de la « superstructure », ou sur celle de la base économique et de ses constructions supérieures et politiques sans une explication précise quant au lien entre les deux. En outre, Il semble même donner un schéma linéaire des transformations successives des modes de production, du mode de production asiatique au mode de production de la bourgeoisie moderne, en passant par les modes de production antique et féodal. Ce schéma revient à justifier l'avènement du mode de production communiste comme fin de cette histoire linéaire. Tout cela peut corroborer l'interprétation d'un Marx économiste et, ce qui revient au même, d'un Marx technologiste comme le suggère un passage un peu simplificateur dans *La Misère de la philosophie* : « Le moulin à bras vous donnera la société avec suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitalisme industriel »⁵⁹.

En ce qui concerne ce type de formulation officielle du matérialisme historique de Marx, Balibar adopte une position très nette. La préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique* peut fournir une esquisse de l'idée générale de la périodisation que Marx envisage. Mais, elle ne nous enseigne jamais davantage. Il reste donc à savoir si cette esquisse est vraiment soutenable à la lumière du *Capital*, auquel Balibar essaie d'accorder plus de

⁵⁹ Karl Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Éditions Sociales, p. 119.

poids théorique et qu'il présente comme un ouvrage montrant bien des façons d'analyser et de clarifier l'idée de la périodisation propre à Marx. Sur ce point, Marx écrit dans le livre II du *Capital* un passage qui mérite d'être traité et que Balibar lui-même cite comme primordial⁶⁰. Marx y donne une matière précieuse pour repenser la question de la périodisation.

Quelles que soient les formes sociales de la production, les travailleurs et les moyens de production en restent toujours les facteurs. Mais, les uns et les autres ne le sont qu'à l'état virtuel tant qu'ils restent séparés. Pour une production quelconque, il faut leur combinaison. C'est la manière spéciale d'opérer cette combinaison qui distingue les différentes époques économiques par lesquelles la structure sociale est passée⁶¹.

Ici disparaît la clarté apparente de l'idée des transformations successives des modes de production, idée telle qu'on peut la repérer dans la préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*. Cette nouvelle approche du *Capital* est suffisamment puissante pour reposer la question de la périodisation historique, car on a dorénavant affaire à deux facteurs indépendants existant dans chaque mode de production : les travailleurs et les moyens de production. C'est la manière de les combiner qui donne la forme concrète du mode de production correspondant. Comme Balibar l'exprime

⁶⁰ Quant au *Capital*, nous citons la traduction française des Éditions Sociales en 8 volumes à laquelle se réfèrent les auteurs de *Lire le Capital*. Le livre I (t. I à III) y est donné dans la traduction de Joseph Roy (1873) entièrement révisée par Marx. Le Livre II (t. IV à V) est traduit par Erna Cogniot et le Livre III (t. VI à VIII) par C. Cohen-Solal et Gilbert Badia. Les indications de tomes sont donc différentes des indications plus usuelles d'aujourd'hui des trois Livres de l'ouvrage.

⁶¹ Karl Marx, *Le Capital*, Livre II, t. IV, p. 38.

avec le même ordre d'idées, les « forces productives » sont elles aussi « une relation d'un certain type à l'intérieur du mode de production, autrement dit elles sont aussi *un rapport de production* »⁶². Les forces productives que la lecture économiste de Marx ne prend que comme entité simple sont en réalité une unité composée d'éléments hétérogènes. D'où la mise en question du modèle économiste, modèle des transformations successives des modes de production.

Trois étapes des modes de production

Pour comprendre ce rapport dans le rapport dissimulé sous la fiction de progression linéaire des forces productives, la séparation de l'ouvrier libre d'avec ses moyens de production nous sert d'indicateur. La liberté de l'ouvrier chez Marx doit être comprise dans un double sens : être détaché de la domination personnelle telle qu'on la voit entre le maître et l'esclave ou entre le seigneur et le serf aux temps prémodernes ; être dans la disposition de son corps pour le vendre comme force de travail en échange du salaire sous un contrat librement conclu, au moins nominale et en droit. Chez Balibar, suivant cette définition stricte et minimale de Marx, les trois formes de production et d'organisations du travail sont examinées : le métier artisanal,

⁶² Étienne Balibar, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », in Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, et Jacques Rancière, *Lire le Capital, op. cit.*, p. 467.

la manufacture et la grande industrie capitaliste. Dans ces trois modèles, la vraie rupture existe entre les deux premières et la dernière, ce qui interdit de nous contenter du schéma d'un développement linéaire et cumulatif.

Au niveau du métier d'artisanat individuel, l'artisan est si près de son outil qu'il n'est pas exagéré de dire qu'il est impossible de l'en distinguer. La relation entre l'homme de métier et l'outil — pour la traduire dans les termes de Marx, celle entre la force de travail et le moyen de travail — est étroite. La singularité de cette relation marque le plus souvent son produit en y laissant une trace visible. Cette individualité qui est inscrite dans son produit fait en retour ressentir à l'artisan un sentiment d'attachement à ce dernier. On peut en conclure donc que l'artisan garde bel et bien l'outil, lui aussi très individuel dans ses propres mains et que par conséquent, la séparation du travailleur — dans ce cas l'artisan — d'avec ses moyens de production n'a pas encore lieu. La relation entre ces deux facteurs est la plus directe.

S'agissant de la manufacture, cette relation ne change pas autant. Le seul changement que l'on voit à ce niveau, c'est celui de l'échelle grandissante de la production. Il est vrai que la coopération entre les travailleurs commence, mais elle ne prend le plus souvent que la forme d'une coopération simple, dans laquelle « on a affaire à une juxtaposition de travailleurs et d'opérations »⁶³. Elle est un « rassemblement des artisans dans un unique lieu de travail »⁶⁴. Elle a parfois la forme d'une coopération plus complexe. Plusieurs travailleurs s'engagent dans des opérations, successives

⁶³ *Ibid.*, p. 471.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 471.

ou simultanées, qui sont complémentaires les unes aux autres. Il arrive que, plongés dans leurs opérations parcellisées et dans leurs processus, ils se perdent, parce que seul l'ensemble du travail collectif donne naissance à un produit achevé. Cette forme de coopération est, selon Balibar, l'essence de la division du travail naissante dans la manufacture, dont l'exemple plus ancien se trouve dans la métallurgie. L'isolement et la spécialisation des travailleurs s'intensifient et l'amélioration des gestes et des outils avance. Cette rationalisation des travaux par la division procure des avantages importants au système productif de la manufacture. Pourtant, cette forme embryonnaire est nettement différente de celle qui se développe à l'âge du capitalisme, en ce sens que le parcellement du travail vise à perfectionner et à faciliter les travaux des artisans et dépend encore de leur condition physique, ainsi que psychique. Aussi longtemps que la manufacture se dirige vers le perfectionnement et l'amélioration du mouvement — efforts déjà présents dans le métier artisanal, elle n'est rien d'autre qu'un prolongement de ce même métier. C'est ainsi que Balibar affirme à son sujet qu'elle « ne fait que radicaliser à l'extrême le caractère distinctif du métier artisanal qui est *l'unité de la force de travail et du moyen de travail* »⁶⁵.

Quand on passe au niveau de la grande industrie capitaliste, une coupure se fait jour pour la première fois. L'unité entre la force de travail et le moyen de production, qui donne le trait dominant à ces deux niveaux précédents, se trouve rompue. Une unité toute neuve et caractéristique du

⁶⁵ *Ibid.*, p. 472.

machinisme capitaliste la remplace : celle entre l'objet du travail et le moyen du travail. Balibar explique les effets concrets auxquels l'apparition de cette unité donne naissance.

En remplaçant la force humaine dans la fonction de *porteur d'outils*, c'est-à-dire en supprimant son contact direct avec l'objet de travail, le machinisme provoque une transformation complète de la relation entre le travailleur et les moyens de production. Désormais *l'information* de l'objet de travail ne dépend plus des caractères culturellement acquis de la force de travail, mais se trouve prédéterminée dans la forme des instruments de production, et dans le mécanisme de leur fonctionnement. Le principe fondamental de l'organisation du travail devient *la nécessité de remplacer aussi complètement possible les opérations de main-d'œuvre par des opérations de machines*. La machine-outil rend l'organisation de la production complètement indépendante des caractères de la force humaine de travail : du même coup, le moyen de travail et le travailleur, complètement séparés, acquièrent des formes d'évolution différentes. Le rapport précédent se trouve inversé : au lieu que les instruments doivent nécessairement être adaptés à l'organisme humain, c'est l'organisme qui doit s'adapter à l'instrument⁶⁶.

Alors que l'artisan ou le manufacturier avait un rapport intime au travail en termes de lieux et d'outils, le machinisme le fait disparaître. Devant ce nouvel univers, tous les rapports anciens s'en vont « en fumée » et « tout ce qui était sacré est profané »⁶⁷. Les hommes y sont « forcés d'envisager leur situation sociale, leurs relations mutuelles d'un regard lucide »⁶⁸.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 473-474.

⁶⁷ Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti communiste*, *op. cit.*, p. 33.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 33.

L'attachement de ces derniers à leur moyen de production doit aussi être en quelque sorte désenchanté pour qu'ils s'adaptent au lieu et au poste fournis en fonction du besoin, changeant à tout moment de machine. La connaissance et l'information que l'artisan accumule par son métier n'ont plus de place non plus. La relation directe de la force de travail et du moyen de travail évacue l'imagination individuelle qui n'appartient plus qu'aux temps passés.

Cette relation immédiate d'antan a garanti aux travailleurs le statut de principe régulateur de la production. L'autonomie de la production était de leur côté. Elle change de camp dès le début de la grande industrie capitaliste. Parce que la machine-outil, dit Marx, permet la constitution d'un « squelette matériel indépendant des ouvriers eux-mêmes »⁶⁹, « c'est l'organisme qui doit s'adapter à l'instrument ». Dans ce nouvel ordre du travail, il arrive le plus souvent que les travailleurs vont sentir leur corps morcelé. L'ensemble des machines constitue une sorte d'organisme à la place de l'organisme humain des travailleurs et il a la particularité d'être prêt à recevoir n'importe quels ouvriers comme si ces derniers n'étaient que des matériaux interchangeable. La nouvelle unité entre l'objet du travail et le moyen du travail accélère constamment le processus de la séparation de la force de travail d'avec le moyen du travail⁷⁰.

⁶⁹ Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, t. II, p. 56.

⁷⁰ Le système de la propriété privée donne raison à cette séparation. Il la renforce sous prétexte que le travailleur et le capitaliste sont égaux devant cette règle de la propriété privée dans la société capitaliste, à la seule différence que celui-ci n'a que son corps à vendre et que celui-là monopolise déjà les moyens de production. L'échange inégal se cache dans le contrat prétendument égal du travail entre les deux et cette inégalité ne cesse de se consolider avec le temps. La propriété privée est donc l'autre nom de cette séparation.

La question du sujet : maillon manquant de l'économisme

Le long commentaire sur les trois formes de la production et de l'organisation du travail nous montre combien la tentative de traiter Marx du point de vue de l'économisme et du technologisme est peu convaincante. L'approche économiste de Marx s'appuie sur une loi de correspondance entre les rapports de production et les forces productives en supposant que le décalage entre les deux soit toujours rattrapé par ces dernières. Sa faiblesse est qu'elle n'a pas la réponse à la question suivante : qui incarne ces forces productives en résolvant la contradiction ? Autrement dit, elle garde le silence sur la question du sujet qui incarne ces forces. La raison plus fondamentale de l'impuissance de cette approche consiste dans le fait qu'elle ne tient pas compte de la nature différente du capitalisme par rapport aux deux niveaux précédents.

En revanche, le texte balibarien « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique » réussit à clarifier cette question. Contrairement à ce que l'on croyait et croit encore, le structuralisme n'est pas la négation du sujet⁷¹. Mais, il approfondit la question du sujet d'une façon différente et

⁷¹ Le manque de la compréhension de la relation structuraliste entre la structure et le sujet aboutit le plus souvent à la thèse erronée que le structuralisme est la négation du sujet. Plus récemment, le sociologue Luc Boltanski fait cette erreur. Il dit du structuralisme qu'il est confronté au « problème épineux consistant à expliciter la relation entre, d'un côté, des structures présentées comme si elles existaient indépendamment des individus et, de l'autre, les conduites individuelles

spécifique. En ce sens, nous pouvons accorder à l'observation de Gilles Deleuze, qui a déjà affirmé en 1972 l'importance de la question du sujet pour le structuralisme :

Le structuralisme n'est pas du tout une pensée qui supprime le sujet, mais une pensée qui l'émiette et le distribue systématiquement, qui conteste l'identité du sujet, qui le dissipe et le fait passer de place en place, sujet toujours nomade, fait d'individuations, mais impersonnelles, ou de singularités, mais pré-individuelles⁷².

Il faudrait admettre que sa description du structuralisme telescope son idée de ce que l'on appelle le poststructuralisme, mais nous pouvons être d'accord avec lui quand il reconnaît la possibilité de relancer la question du sujet à partir de l'apport théorique du structuralisme. Sans répéter l'idée toute faite dans l'histoire des idées, selon laquelle on passe du structuralisme au poststructuralisme, précisons donc la question balibarienne du sujet et sa relation avec le structuralisme.

Les trois modèles des modes de production examinés ci-dessus nous donnent une leçon précieuse. L'artisanat et la manufacture sont le mode de production dans lequel coïncident en général le « *processus technique* » et le

des agents que l'on rapporte à l'action de ces structures. La façon la plus économique d'éviter ce problème est d'escamoter les acteurs, c'est-à-dire de les faire complètement disparaître de la description. On peut alors déployer un tableau du monde social entièrement composé de structures, mais au prix, cette fois encore, d'une rupture avec l'expérience ordinaire ». Luc Boltanski, « Inégalités et classes sociales. Quelles entités pour quelles sociologies ? », in Julia Christ et Florian Nicodème (dir.), *L'Injustice sociale. Quelles voies pour la critique ?*, Paris, PUF, 2013, pp. 94-95.

⁷² Gilles Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in Gilles Deleuze, *L'Île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2002, p. 267.

« *processus anthropologique* »⁷³ : à mesure que la coopération entre les travailleurs se complique, leurs outils et leurs instruments comme moyens de production s'adaptent progressivement aux matériaux et aux opérations et s'en trouvent individualisés ; elle rend dans le même temps les travailleurs spécialisés. « L'outil et l'ouvrier réfléchissent, dit Balibar, un seul et même mouvement »⁷⁴. À ce modèle de la coïncidence de ces deux processus, technique et anthropologique, s'oppose la discordance de ces deux processus dans la grande industrie capitaliste : les travailleurs n'ont plus de moyen de production, mais ils doivent être prêts à n'importe quel moyen de production que fournit le capital et être polyvalents à tel point que leurs personnalités et leurs visages concrets s'effacent dans la seule qualification du travailleur libre. Aussi se divisent les processus technique et anthropologique, ce qui fait entrer les travailleurs dans une situation déstabilisante inouïe du point de vue à la fois physique et psychique. Les travailleurs sont censés être une force de travail *neutre* et *anonyme*, ainsi qu'être agencés, soit en bloc, soit un par un, en fonction de l'objet du travail.

Ainsi, *Le Capital* est un ouvrage qui, selon Balibar, nous conduit, par sa manière spécifique d'analyse du système capitaliste, notamment du processus de séparation du travailleur d'avec les moyens de production, à l'idée d'un décentrement de l'être humain dans l'histoire : d'une part, il nous permet de prendre de la distance avec une prémisse selon laquelle dans la

⁷³ Étienne Balibar, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », *art. cit.*, p. 473.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 473.

compréhension de l'histoire, il y a un ultime noyau central d'où viennent tous les autres phénomènes comme ses expressions ; d'autre part, il exige de ne pas supposer préalablement que ce centre soit toujours occupé par l'être humain. Ce décentrement de l'humain est le résultat inévitable de l'avancement du capitalisme. Nous retrouvons ainsi l'antihumanisme théorique de Marx dans l'aboutissement de la démonstration balibarienne.

Au fur et à mesure de sa pénétration au cœur de la société, le capitalisme cause une division entre le processus technique et le processus anthropologique dans sa sphère de production. Elle mine non seulement le bas de la société, mais aussi brouille la figure concrète du sujet dans la société. Tandis qu'au niveau du métier artisanal manufacturier, les travailleurs affichent et gardent leurs figures concrètes attachées fermement à leur outil et à leur lieu de travail, les travailleurs capitalistes perdent de plus en plus ces caractères. Leur coalition, s'il y en a, nécessite donc l'articulation provisoire de leurs multiples lieux de travail et de leurs diverses pratiques. Le mode de production capitaliste n'assure pas, à lui seul, la constitution automatique du sujet révolutionnaire. Même s'il est vrai que l'avancement du capitalisme peut faciliter dans une certaine condition précise la convergence des populations hétérogènes vers le pôle de la classe prolétaire, elle n'est qu'une tendance et n'est jamais le destin. C'est précisément ce point qui échappe à l'interprétation selon l'économisme de Marx, puisque cette dernière présuppose que la constitution du sujet résulte, de manière automatique, du développement des forces économiques.

Pour Balibar, *Le Capital* nous donne une tout autre manière de comprendre l'histoire :

[Toute l'analyse que Marx a faite dans *Le Capital*] nous oblige à penser, non la multiplicité des centres, mais l'absence radicale de centre⁷⁵.

L'histoire à laquelle *Le Capital* se réfère est une histoire dont le centre est absent. Selon Balibar, la classe bourgeoisie a cru faire occuper ce centre par l'homme et s'identifier à lui grâce à sa confiance en soi en tant que la classe ascendante et conquérante de l'âge des Lumières, bien que ce soit précisément cette présupposition de l'existence du centre qui était déjà en train d'être mise en doute par le système qu'elle a déclenché : le capitalisme. Le malheur de la classe bourgeoisie se résume en ce point. Le principe de cette nouvelle lecture de l'histoire est donné par les termes « rapports » ou « combinaison » en lieu et place de celui de « centre ».

Les pratiques spécifiques qui s'articulent dans la structure sociale sont définies par les rapports de leur combinaison, avant de déterminer elles-mêmes les formes de l'individualité historique, qui leur sont strictement relatives⁷⁶.

Nous savons déjà que la séparation du travailleur d'avec les moyens de production et la réintroduction de ce dernier comme travailleur libre dans

⁷⁵ *Ibid.*, p. 493.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 493.

le système salarial constituent le rapport essentiel du capitalisme ; et que l'agencement et la combinaison des trois éléments à savoir la force de travail, l'objet de travail et les moyens de travail déterminent la forme concrète de la formation sociale. Le rapport et la combinaison priment sur la forme et cette dernière n'apparaît qu'en fonction de leur détermination. Ce qui nous intéresse, c'est que la classe elle-même, soit la classe bourgeoise, soit la classe prolétaire, ne peut pas échapper à cette détermination.

Or une classe ne peut pas être *sujet* de la propriété au sens où — juridiquement — l'individu est sujet de *sa* propriété, ni *partenaire*, « autrui », d'un contrat. Nous n'avons pas affaire ici à l'inhérence de l'objet à son sujet, ou à la reconnaissance mutuelle des sujets, mais au mécanisme de constante répartition des moyens de production, donc du capital entier, et par suite du produit social entier (comme le montre Marx dans l'avant-dernier chapitre du *Capital*, au livre III : « rapports de production et rapports de distribution »). Les classes n'en sont pas le sujet, mais le support, et les caractéristiques concrètes de ces classes (leurs types de revenus, leurs *fonctionnements* internes, leur rapport aux différents niveaux de la structure sociale) en sont les *effets*⁷⁷.

Il n'y a pas de sujet dans le système capitaliste, sujet au sens où il est créateur et gestionnaire qui englobe l'ensemble de ce système. Il n'y a que la combinaison des trois éléments (la force de travail, l'objet de travail et les moyens de travail). Les classes ne peuvent pas non plus occuper la position du sujet entendu en ce sens. Au contraire, elles ne se présentent en tant que telles

⁷⁷ *Ibid.*, p. 465.

qu'à la condition où elles sont les « *effets* » des « rapports de production et rapports de distribution ». Elles sont ce que Marx appelle souvent « Träger » et on traduit ce terme par le « support » ou le « porteur ». La nature et la forme de la composition de chaque classe dépendent ainsi entièrement de ces rapports.

Le Marx du *Capital* d'après Balibar, est un penseur qui détrône pour ainsi dire la classe de sa position de sujet et la relègue au rang de support ou de porteur. Par là, Marx décèle, dans le mode de production capitaliste, le passage « d'un concept de la production comme acte, objectivation d'un ou plusieurs sujets, à un concept de la production sans sujet, qui détermine en retour certaines classes comme ses fonctions propres »⁷⁸. Il exclut en même temps « toute possibilité pour la production d'être acte de sujets, leur cogito pratique ». Le décentrement de l'humain, la définition de la classe comme effets, tout cela est tout près d'une sorte de résignation au système capitaliste et sa critique paraît sans issue. Mais, ce n'est jamais le cas de Balibar quand nous faisons référence aux travaux de cette époque et à sa démarche de longue durée, qui consiste à faire le passage de la problématique des classes à celle des masses. Comme nous l'avons dit ci-dessus en citant Deleuze, le structuralisme chez Balibar « n'est pas du tout une pensée qui supprime le sujet, mais une pensée qui [...] conteste l'identité du sujet ». Il s'agit, pour le Balibar structuraliste, de contester l'identité du sujet de la classe pour penser la relation entre la classe et les masses.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 513.

Le structuralisme et la déconstruction de l'identité du sujet

Balibar publie un texte intitulé « Le structuralisme : une destitution du sujet ? » en 2005, donc quarante ans après « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique ». Bien qu'il parle du structuralisme au sens général du terme au-delà du marxisme structuraliste des années 1960, ce texte nous permet de constater ce que le moment structuraliste signifie pour la démarche balibarienne. La structure est pour elle :

un dispositif de renversement du sujet constituant en subjectivité constituée, s'appuyant sur la déconstruction de l'équation « humaniste » du sujet⁷⁹.

L'importance de ce passage consiste à faire connaître la conception propre du sujet balibarien. Le structuralisme met en cause en effet un certain type de conception du sujet et il s'agit là du sujet qui prétend constituer le monde. En d'autres termes, ce que le structuralisme déconstruit, c'est le « sujet comme *archè* (cause, principe, origine) »⁸⁰. Toutefois, cela ne signifie pas qu'il récuse toute conception possible du sujet. Mais qu'il pose la question du sujet en se focalisant sur le processus dans lequel le sujet se

⁷⁹ Étienne Balibar, « Le Structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 45, 2005, p. 16.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 15.

forme, c'est-à-dire le processus de la subjectivité des masses. Cette subjectivité est constituée par la structure et elle est donc examinée par rapport à la détermination structurale. Elle se constitue « *comme un effet, à chaque fois différent, de la structure* »⁸¹.

Du sujet à la subjectivité

Le moment structuraliste de Balibar des années 1960 se caractérise donc par ce changement du paradigme, passage du sujet à la subjectivité. Il arrive à récuser l'interprétation économiste de Marx répandue dans la critique du stalinisme. Dans cette interprétation s'impose l'autoconstitution du sujet depuis les conditions matérielles immanentes à la société capitaliste. Il s'ensuit que la question de la subjectivité des masses reste toujours impensée. En outre, le postulat du Sujet de l'histoire d'origine lukácsienne refoule aussi cette question en présupposant que le sujet apparaît comme auteur et acteur de l'histoire surpassant en quelque sorte les conditions historiques déterminées. Malgré la divergence évidente des positions politiques, l'interprétation stalinienne du Marx économiste rejoint le Sujet de l'histoire lukácsienne quand ils n'admettent pas la nécessité de se pencher sur cette question des masses. Balibar prend la même distance des deux. Pour Balibar, le capitalisme ne promet pas la constitution du sujet pour son dépassement. Loin de là, il va

⁸¹ Étienne Balibar, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », *art. cit.*, p. 476.

même jusqu'à l'entraver. La discordance entre le processus technique et celui anthropologique dans un système de la production en est la preuve. Après ses travaux structuralistes des années 1960, Balibar finit par comprendre que cette spécificité de la société capitaliste nécessite une nouvelle approche pour la constitution du sujet. À cette approche répond la notion structuraliste de la structure. Elle écarte toutes les présuppositions que la constitution du sujet est prédéterminée et qu'elle converge nécessairement vers le pôle de la classe. En passant du concept du sujet à celui de la subjectivité, le structuralisme offre ainsi à Balibar la liberté de repenser la question du sujet à l'intérieur de la philosophie de Marx.

*

*

*

Après notre examen du Balibar structuraliste des années 1960 nous pouvons constater deux choses en guise de conclusion. En premier lieu, l'article de Balibar, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », inclus dans *Lire le Capital*, diffère des articles des coauteurs, en ce qu'il débouche sur l'examen plus concret de la position générale de l'antihumanisme théorique : il s'attaque à la question de la périodisation historique de Marx. L'examen balibarien de cette périodisation montre que la position antihumaniste de Marx provient logiquement de son dispositif analytique des trois modes de production : le métier artisanal, la manufacture

et la grande industrie capitaliste. Comme nous l'avons vu, la division progressive du « processus technique » et du « processus anthropologique », division inhérente à la production capitaliste et intensifiée par cette dernière, interdit la constitution automatique du sujet révolutionnaire. Cette nouvelle conséquence qu'entraîne le stade du capitalisme fait perdre l'authenticité de deux arguments qui étaient encore dominants dans les années 1960 : l'interprétation stalinienne de Marx du point de vue de l'économisme et celle du Sujet de l'histoire lukácsien. Ces deux approches cachent au fond la même difficulté de ne pas tenir compte du processus de la constitution de la subjectivité des masses.

En deuxième lieu, en prenant la distance définitive de ces deux approches, Balibar trouve un nouvel accès à la question du sujet. Il commence dès cette époque à élaborer la conception des masses à partir d'une indétermination foncière que comporte le processus de la formation de leur subjectivité. Nous pouvons aujourd'hui comprendre que Balibar, en montrant *Le Capital* comme ouvrage traitant à juste titre de cette problématique de la subjectivité des masses, tente de sauver Marx et sa philosophie de l'adversité dans une période de la critique sévère du stalinisme et du marxisme même. En d'autres termes, l'enjeu du Balibar structuraliste consiste à redéfinir Marx comme philosophe de la subjectivité des masses. Il s'agit de l'aspect fondamental à trouver derrière sa position, étrangère à première vue : formé dans l'école du marxisme structuraliste, Balibar s'intéresse au fond à la question du sujet. Si sa position peut être aujourd'hui accueillie avec une

surprise, c'est parce que dans le domaine de l'histoire des idées, la problématique du sujet est en général aux antipodes de celle de la structure. Sa tentative de repenser le sujet à partir des apports du structuralisme marque une originalité de Balibar, ce qui résiste à l'écriture rassurante de l'histoire de la philosophie linéaire et au passage trop naturel du structuralisme au poststructuralisme.

Chapitre III

Autour de l'État (1) : Marx, Lénine, Gramsci, Balibar

Notre problématique des masses croise une question essentielle posée et discutée par les communistes dans le vif débat des années 1970 : celle de l'État. Balibar écrit durant cette décennie quatre ouvrages principaux : *Cinq études du matérialisme historique* (1974), *La Dictature du prolétariat* (1976), *Ouvrons la fenêtre, camarades !* (1979) ainsi que *Marx et sa critique de la politique* (1979). Le troisième, en collaboration avec Guy Bois, Georges Labica et Jean-Pierre Lefevre, est un pamphlet adressé à la direction du PCF afin d'ouvrir une discussion au sujet de l'organisation du Parti. Le dernier étant également un ouvrage collectif, il est aussi signé par Cesare Luporini et André Tosel ; l'article de Balibar est intitulé « État, parti, idéologie. Esquisse d'un problème »⁸². Malgré la diversité des concepts dans ces trois écrits consécutifs, l'État reste toujours au cœur de la réflexion.

Lorsqu'on écrit État avec la majuscule et au singulier, il est une identité déjà présente et définie en tant que telle. Dans cette forme il se constate que les analyses qui lui sont consacrées sont le plus souvent des descriptions socio-historiques. Or, pour le Balibar des années 1970, cet « État » n'est jamais un objet de recherche neutre. Loin de là, il est en son

⁸² Étienne Balibar, « État, parti, idéologie. Esquisse d'un problème », in Étienne Balibar, Cesare Luporini et André Tosel, *Marx et sa critique de la politique*, Paris, Maspero, 1979, pp. 107-167.

essence quelque chose de partial : il nécessite des compréhensions conceptuelles spécifiques pour l'aborder ; ces conceptions délimitent, à leur tour, les stratégie et action à mettre en pratique face à lui.

Chez Balibar, l'État se définit particulièrement par sa *négativité*. Il la suggère de sa position philosophique et politique de l'époque, position qu'il qualifiera de « néo-léniniste » plus de trente ans après⁸³. Cela veut dire que s'il tire sa conception de l'État des textes de Marx et d'Engels, il se fie surtout aux interprétations que Lénine en donne. Il est donc fidèle à l'élaboration conceptuelle que ce dernier expose dans son œuvre principale : *L'État et la révolution*, rédigée en 1917 juste avant le déclenchement de la révolution d'Octobre en Russie. L'idée maîtresse a pour cadre la confrontation bipolaire de l'État et de la révolution. Ils se définissent alors selon un jeu à somme nulle : l'État *ou* la révolution. La tâche de la révolution n'est rien d'autre que de rompre avec l'État et de le briser. Cette compréhension léniniste influence profondément celle de Balibar, raison pour laquelle il définit l'État par sa négativité.

Balibar va au fil du temps s'éloigner de sa première position pour déboucher sur une nouvelle avec pour pivot, tout au contraire, la *positivité* de l'État. Elle se forme dans la confrontation avec un philosophe marxiste d'origine grecque Nicos Poulantzas (1936-1979). Bien qu'influencé lui aussi par les travaux d'Althusser, Poulantzas prend très tôt ses distances. Entre eux existent des divergences en termes d'interprétation et de définition de l'État.

⁸³ Étienne Balibar, « Communisme et citoyenneté : sur Nicos Poulantzas », in *La proposition de l'égaliberté*, *op. cit.*, p. 179.

Quant à Balibar, il ne parle de son jugement critique envers son maître que dans *Écrit pour Althusser*, paru en 1991. Il reste par ailleurs mitigé de par son attachement personnel. Pourtant, sa prise de distance sur le plan philosophique commence dès la fin des années 1970, car, comme on le verra, il est plus proche de Poulantzas en ce qui concerne la question de l'État. Ils s'approchent au-delà de leurs positions politiques qui les opposent alors — Balibar partisan de la dictature du prolétariat contre Poulantzas sympathique à l'eurocommunisme. Une fois la configuration décrite, nous pouvons, dans ce chapitre, soumettre l'hypothèse suivante : la discussion avec Poulantzas permet à Balibar d'accéder à une nouvelle conception de l'État et de constituer une pensée distincte de celle d'Althusser. Cela constitue un premier point de rupture avec Althusser.

Ce chapitre et le suivant portent sur le processus à travers duquel Balibar forme sa conception de l'État et la modifie en fonction de sa confrontation avec des autres penseurs. Ils se consacreront à l'analyse des modèles successifs adoptés par lui : premièrement, l'État léniniste ; deuxièmement, l'État poulantzasien. Ce chapitre mentionnera en détail les travaux de Marx et de Lénine comme source première de sa conception. Il élucidera finalement le point de ressemblance entre Balibar et Gramsci. Cette démarche nous amènera dans un nouvel éclaircissement sur notre problématique des masses et de leurs subjectivités. À la lumière de sa relation avec le concept de l'État, elle aura une figure plus concrète.

Balibar et l'eurocommunisme

Précisons tout d'abord le contexte d'où surgit la question de l'État chez Balibar. Elle vient d'un changement stratégique radical du PCF marquant les années 1970. Il s'agit de sa décision lors du XXII^e Congrès d'abandonner la dictature du prolétariat en 1976. À l'intérieur du Parti et à côté d'Althusser, Balibar est un défenseur ardent de cette dernière.

Au cours de cette décennie, le PCF s'est retrouvé dans un tourbillon duquel il n'est jamais vraiment sorti. En identifiant que l'alliance avec le PS lui procurait une majorité de gauche en sa faveur, il concluait en 1972, sous la direction de Georges Marchais, le Programme commun de gouvernement avec le PS. Pourtant, son vœu d'augmenter ses effectifs, en plus de son électorat, la classe laborieuse, a débouché sur un résultat inverse : elle lui a coûté sa position notable et privilégiée qu'il avait gardée, notamment depuis la Résistance, à savoir celle d'être à la place la plus éloignée et critique du régime politique existant. Lors des législatives de 1978, il cède en effet son leadership sur les partis de « gauche » au PS pour la première fois depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Avec le recul, nous pouvons saisir que les rejets du concept de dictature du prolétariat et l'alliance avec le PS amènent une conséquence politique grave pour la période suivante, même si ses acteurs, plongés dans la controverse immédiate, ne percevaient pas suffisamment ce danger. L'histoire nous enseigne que son extériorité et sa radicalité sont dès

lors en quelque sorte récupérées par le Front National qui prétend désormais être le plus intransigeant envers *l'établissement*.

Le retour de l'État dans le vocabulaire communiste est un résultat nécessaire à cette nouvelle orientation du Parti. Deux autres partis communistes européens à savoir ceux d'Italie et d'Espagne la partagent. Leurs manœuvres visant à réconcilier le principe du communisme avec la politique parlementaire et démocratique, s'inscrivent dans ce que l'on appelle eurocommunisme. Les trois partis sont pour la « voie démocratique » en vue d'accéder à la société communiste au détriment de la dictature du prolétariat comme régime de transition. Dans ce débat intellectuel, on trouve le soutien de Norberto Bobbio, philosophe italien et spécialiste du droit. Son reproche aux partisans de la dictature du prolétariat se résume à sa fameuse phrase « le marxisme n'a pas sa théorie de l'État »⁸⁴. Il pense que l'eurocommunisme comble enfin ce manque.

Par opposition à Bobbio, Balibar critique la direction du PCF de penser comme si la question de l'État était séparable de la dictature du prolétariat. Que l'État soit démocratique ou pas, peu lui importe. Le caractère de l'État étant tout au plus une question secondaire, l'essence de l'État reste de toute façon identique : « *le pouvoir d'État est toujours la politique d'une seule classe, qui le détient en tant que classe dominante dans la société* »⁸⁵ (DP, p. 40). Et il affirme que dans la société capitaliste, la nôtre par exemple,

⁸⁴ *Il marxismo e lo Stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio*, Roma, Mondoperaio, 1976.

⁸⁵ Étienne Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, Paris, Maspero, 1976, p. 40.

la bourgeoisie est la classe dominante. S'il semblait parfois manquer au marxisme une théorie positive de l'État, c'est précisément parce que pour lui, la dictature du prolétariat en constitue l'envers et que l'État est à ce titre à détruire. Ainsi, Balibar n'hésite pas à déclarer : « le concept de la dictature du prolétariat est indissociable de la théorie marxiste de l'État et de la lutte des classes : ôtez-le, le reste s'écroule ! »⁸⁶.

Pour comprendre cette position spécifique à l'époque, il faudrait clarifier ce que signifie le concept de dictature du prolétariat pour Balibar. Cela nous permettra de rendre compte que ce concept, qui paraît si démodé pour nos contemporains, incompréhensible et même imprononçable, garde encore une certaine validité. En fait, le débat concerne le sens du mot « dictature » lui-même. Dans les années 1970 et aujourd'hui encore, on l'entend différemment selon les points de vue, ce qui complique la discussion. L'important est que ce mot subit un changement de sens au cours d'un XX^e siècle qui connut tant de despotismes militaires et bureaucratiques, que l'on confond aisément le mot de dictature avec celui de tyrannie. Or, ce que l'on entendait par ce terme au XIX^e siècle, donc y compris Marx, en est nettement différent. Comme le souligne à juste titre Daniel Bensaïd dans son article consacré aux écrits politiques de Marx : à cette époque, le mot « dictature » évoque encore « la vertueuse institution romaine d'un pouvoir d'exception, dûment mandaté et limité dans le temps pour faire face à une situation

⁸⁶ *Ibid.*, p. 67.

d'urgence »⁸⁷. Il s'opposait donc à l'arbitraire de la domination illimitée et oppressive par un individu comme le tyran ou le despote. Bref, à l'épreuve du XX^e siècle, le terme dictature efface sa signification initiale. Balibar lui reste fidèle et tente de la sauver dans ses œuvres des années 1970. Par là, il se rapprocher de la position de Lénine, qui ne cesse de se référer à ce que Marx entend par dictature.

Cet aperçu de l'origine du terme « dictature » nous montre que le prendre pour cible, comme le fait le mouvement de l'eurocommunisme, revient à commettre un anachronisme. Ce faisant, il projette son jugement critique sur l'objet dans sa forme antérieure, bien qu'il ne soit possible qu'après coup. Du moins ce fait nous oblige-t-il, à lui seul, à mettre entre parenthèses la distinction nette que le PCF fait entre la dictature du prolétariat et la démocratie dans les années 1970. Il nous faut donc être au plus près des textes de Balibar ainsi que de ceux de Marx et de Lénine.

La traversée du concept de dictature du prolétariat : le cas de Marx

Commençons par Marx. Il précise graduellement sa notion de dictature du prolétariat au contact de l'histoire contemporaine des luttes de classes. Il écrit une sorte de trilogie, consacrée aux événements survenus en France de

⁸⁷ Daniel Bensaïd, « Politiques de Marx. Des luttes de classes à la guerre civile en France », in Karl Marx et Friedrich Engels, *Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 49.

1848 à 1871 : *Les Luttes des classes en France* (1850), *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852), *La Guerre civile en France* (1871). Il a vu, durant une vingtaine d'années, l'émergence, le déclin et la chute de Louis-Napoléon Bonaparte, dit Napoléon III, et de son Second Empire. Il se consacre, dans *Les Luttes des classes en France*, à l'analyse des Journées de Juin de 1848, la première confrontation massive des ouvriers parisiens face à la bourgeoisie et sa répression sanglante. Paradoxalement, cette dure expérience de défaite de la classe laborieuse le motive à approfondir son examen de l'histoire politique française contemporaine. Cela se manifeste par une minutieuse recherche sur l'État moderne qu'est le bonapartisme dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Marx décrit le bonapartisme et ses organes bureaucratiques comme l'incarnation par excellence de l'État moderne, celle de la séparation du pouvoir politique de la puissance économique. Il apprend par là que c'est ce partage équilibré de l'État et de la société civile qui empêche précisément que la division des classes soit bipolaire entre la bourgeoisie et le prolétariat ou entre le Capital et le Travail. Sous son apparence trompeuse d'une gestion désintéressé quant aux antagonismes de la société civile, l'État cache pourtant sa force réelle, matérialisée par l'armée permanente et la police, pour l'exercer au nom de l'état d'exception et écraser ainsi les rebelles. À partir de son analyse de la double face de l'État bonapartiste, l'aspect libéral et l'aspect absolutiste, Marx en arrive donc à l'idée que le bonapartisme n'est pas un reste bureaucratique de l'Ancien Régime voué à bientôt disparaître, mais un régime correspondant aux temps actuels. À savoir : « la seule forme

de gouvernement possible, à une époque où la bourgeoisie avait déjà perdu, — et la classe ouvrière n'avait pas encore acquis, — la capacité de gouverner la nation »⁸⁸.

Marx reconsidère ainsi à travers le bonapartisme la question de l'État en général et celle de son rapport avec la société civile. Entre l'époque de la bourgeoisie sur son déclin et celle prolétarienne naissante, cependant encore faible, l'État sert d'instrument par lequel la classe bourgeoise continue à tenir sous sa coupe la classe prolétaire. Au fond, l'État est utile à la classe bourgeoise précisément parce qu'il est autonome. Si la distance de l'État par rapport à elle se réduit trop, il se révèle qu'il sert à la classe bourgeoise, mais aussi que la situation dans son ensemble devient dangereuse pour la classe bourgeoise. Marx discerne cette nature de classe cachée de l'État. C'est ainsi qu'il arrive à l'affirmation, selon laquelle la classe travailleuse « ne peut pas se contenter de prendre telle quelle la machine d'État pour la faire fonctionner à son propre compte »⁸⁹. La classe ouvrière doit donc chercher une alternative à l'État.

La Guerre civile en France, le dernier ouvrage de la trilogie française, porte sur la Commune de Paris de 1871, qui fait tomber le règne de Napoléon III. L'intérêt de cet événement consiste dans le fait qu'il permet à Marx de trouver en lui cette alternative à l'État. Il apprécie l'insurrection communarde parce qu'elle lui donne une forme concrète, même s'il est vrai qu'il ne cache

⁸⁸ Karl Marx, *La Guerre civile en France (1871)*, Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 62.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 59.

pas parfois son regret sur certaines fautes, commises par la classe ouvrière de Paris et qui expliquent sa fin tragique et prématurée. « L'antithèse directe de l'Empire fut, Marx le dit, la commune »⁹⁰. Il met en avant, dans *La Guerre civile en France*, plus explicitement que dans ses deux ouvrages précédents, l'opposition entre l'État et la classe ouvrière. Bien qu'il prétende à la fois incarner l'unité de la société civile et lui être supérieur, l'État n'est en réalité qu'une « excroissance parasitaire »⁹¹ greffée sur la société civile. En revanche, il tient la Commune pour la « forme politique enfin trouvée » de la classe ouvrière⁹². Bref, elle remplace, par sa propre existence et son action, l'État désormais « superflu ». Pour Marx, la Commune est en ce sens une critique de l'État en cours devant ses yeux.

Elle se caractérise, entre autres, par deux tentatives audacieuses. En premier lieu, la Commune refuse le principe de la séparation des pouvoirs inhérent à l'État. Elle est « un corps agissant, exécutif et législatif à la fois »⁹³. Afin d'éviter le décalage entre l'organisation et la population, elle est composée des conseillers municipaux d'arrondissements élus au suffrage universel et au mandat révocable à tout moment. En second lieu, les membres de la Commune résistent délibérément à sa bureaucratisation. La fonction publique doit être assurée pour un salaire d'ouvrier jusqu'au plus haut niveau pour qu'elle ne soit plus considérée comme une prérogative. L'armée permanente et la police, elles aussi, sont remises aux mains de la classe

⁹⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁹¹ *Ibid.*, p. 65.

⁹² *Ibid.*, p. 67.

⁹³ *Ibid.*, p. 63.

ouvrière et sont remplacées par une milice populaire au temps de service extrêmement limité. Ces deux tentatives nous montrent que la Commune est une forme politique très ouverte en ce sens qu'elle dépasse, même assez aisément, ce que viserait aujourd'hui une « démocratie réellement participative »⁹⁴. Pourtant, cette forme politique que découvre Marx en la nommant la dictature du prolétariat, n'a pas sa place et se trouve hors de considération, lorsque l'opposition simplificatrice entre démocratie et dictature s'impose.

Le cas de Lénine

Discerné sur un moment précis de la politique française et laissé à l'état d'ébauche, le concept de dictature du prolétariat se voit récupéré dans de conditions historiques différentes, à savoir, lors de la révolution d'octobre 1917 en Russie. On doit à Lénine d'avoir exhumé les écrits marxistes pour la circonstance et de donner une formulation plus aboutie à cette thèse. *L'État et la révolution*, bien qu'écrit dans l'urgence de l'événement révolutionnaire, en marque les débuts. On peut donc dire que Lénine vise dans cet ouvrage à « dégager les bases de ce qu'est selon lui, la théorie marxiste de l'État »⁹⁵. Mais, plus qu'une théorie de l'État identifiée aux autres, précisons-le

⁹⁴ Daniel Bensaïd, « Politiques de Marx. Des luttes de classes à la guerre civile en France », *art. cit.*, p. 55.

⁹⁵ Laurent Lévy, « Introduction. Lire Lénine Aujourd'hui », in Lénine, *L'État et la révolution*, présenté par Laurent Lévy, Paris, La Fabrique, 2012, p. 30.

d'emblée, elle est surtout une théorie qui vise à son dépérissement, son extinction et son dépassement. L'analyse et la récapitulation des textes de Marx conduit Lénine à rendre plus pointue l'opposition entre l'État et le communisme et de formuler à juste titre une stratégie de la dictature du prolétariat comme forme transitoire nécessaire pour passer de l'un à l'autre. Lénine remarque que l'État occupe, en régime capitaliste, une fonction particulière : il est « une machine spéciale d'oppression d'une classe par une autre, de la majorité par la minorité »⁹⁶ ; ou encore, Lénine dit en citant Marx : « Selon Marx, l'État est un organisme de *domination* de classe, un organisme d'*oppression* d'une classe par une autre »⁹⁷. Pour Lénine, l'État est donc toujours le pouvoir d'une classe et il lui sert d'instrument de domination. Il ne se partage jamais parce qu'il est l'organisme de domination. Cette impossibilité de partager fait que Lénine cherche le trajet concret par lequel la classe dominante effectue pour arriver à la société sans État.

Le marxisme doit donc avoir à sa disposition la façon concrète de traverser une étape particulière, au cours de laquelle le prolétariat emploie la violence coercitive organisée, c'est-à-dire un État ayant une visée strictement limitée : la classe exploitée, devenue désormais classe dominante, n'utilise cet État que pour contraindre l'ancienne classe exploiteuse. Cet État garde encore son caractère de classe parce qu'il n'est rien d'autre que la dictature d'une classe, le prolétariat. Cependant, il le perd dans le même temps car sa forme dictatoriale n'est plus celle d'une classe bourgeoise minoritaire, mais

⁹⁶ Lénine, *L'État et la révolution*, *op. cit.*, p. 177.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 52.

celle de toutes les populations exploitées majoritaires réunies autour de son avant-garde, le prolétariat. L'État sous la dictature du prolétariat est alors « un État transitoire » ou « un demi-État ». En passant par une période de dictature du prolétariat, l'État en arrive à devenir effectivement le représentant de toute la société, ce qui le fait au final inutile. Ainsi, dépérit-il. Autrement dit, le processus de destruction de l'État bourgeois par la dictature du prolétariat va de pair avec le processus du dépérissement de l'État transitoire prolétarien. Dès lors, la démocratie constitutionnelle monopolisée par une minorité, la classe des possédants dans l'État, elle aussi, perd son sens. La dictature du prolétariat la supplante du fait de sa dimension de « démocratie réellement participative » en ce sens qu'elle englobe toute la population par ses règles plus ouvertes. Cette vision permet à Lénine de conclure : « Plus la démocratie est complète, et plus proche est le moment où elle deviendra superflue. Plus la démocratie est l'État constitué par les ouvriers armés et qui n'est plus un État au sens propre du terme, et plus vite commence à s'éteindre *tout État* »⁹⁸.

Chez Lénine, la dictature du prolétariat remplace la *démocratie formelle* de l'État parlementaire en réalisant par elle-même une *démocratie plus substantielle*. Ce fait que Lénine lui reconnaît donne la parole aux acteurs de la révolution russe d'octobre 1917. La thèse léniniste — bien qu'elle soit conçue auprès de l'événement ponctuel qu'est la révolution d'Octobre — a le point fort de se libérer de sa nature conjoncturelle en raison

⁹⁸ *Ibid.*, p. 195.

de sa clarté propre. C'est ainsi qu'elle est adoptée dans les mouvements sociaux de divers pays tout au long du XX^e siècle, quitte à parfois trahir l'idée de son auteur – le stalinisme en Russie en est un exemple flagrant.

Balibar correcteur de la thèse léniniste de dictature du prolétariat

Balibar, lui aussi, pense la dictature du prolétariat à la lumière de son interprétation par Lénine. Il est donc, en premier lieu, un fidèle successeur de cet héritage. Cela est évident lorsque nous nous référons à ses écrits des années 1970. Dans *Sur la dictature du prolétariat* par exemple, où il affirme l'impossible séparation de la théorie de l'État de celle de la dictature du prolétariat en se référant aux travaux de Lénine :

On le voit, les thèses de Lénine portent d'emblée à la fois sur l'État et sur la dictature du prolétariat. Les deux problèmes sont indissociables. Il n'y a pas, dans le marxisme, d'un côté une théorie générale de l'État, et de l'autre une théorie (particulière) de la dictature du prolétariat. *Il n'y a qu'une seule théorie*⁹⁹.

Si, toute concession faite à l'eurocommunisme, Balibar admet volontiers que le marxisme n'a pas jusqu'à présent de théorie générale ou positive de l'État, c'est parce qu'il rappelle d'emblée que ce dernier accède au même objet par le moyen de son abolition. Pourtant, c'est un autre aspect de

⁹⁹ Étienne Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, op. cit., p. 42.

Balibar qui retient notre attention. Il n'est pas un simple imitateur de Lénine. Au contraire, il modifie sa théorie sur des points essentiels. En premier lieu, il met l'accent sur le fait que la dictature du prolétariat est l'acte politique par excellence : elle est un pari sans prédestination divine, ni garantie scientifique ou mécanique ; les prolétaires ne réussissent cet acte que s'ils le font dans et par le conflit. Il soutient ainsi :

[...] le concept de la dictature du prolétariat a toujours été *intempestif*, comme sont intempestives les révolutions elles-mêmes, dans lesquelles le mouvement des masses se porte ailleurs que là où on l'attendait. Tantôt dépassant irrésistiblement, tantôt décevant les attentes de ceux-là mêmes qui comptent sur lui et consacrent leur vie à le préparer patiemment, à l'organiser. Intempestif comme la dialectique réelle de l'histoire opposée aux schémas mécaniques de l'évolution des sociétés, même formulés en bon langage marxiste¹⁰⁰.

La dictature du prolétariat est une pratique toujours inattendue. Elle n'a pas de moment opportun préalable. Comme Balibar le souligne, elle échappe parfois même à la lecture marxiste quand elle accentue à l'excès son aspect mécaniste. Il est en ce sens proche de Gramsci qui avance l'idée de « la révolution contre *Le Capital* » : même si *Le Capital* démontre l'imminence de la fin de la société capitaliste, il est nécessaire que des acteurs prennent en charge le déploiement de la dictature du prolétariat ; *Le Capital* n'est donc intelligible qu'avec la dictature du prolétariat, dont il démontre la nécessité.

En retrouvant la caractéristique politique et conjoncturelle de la

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 134-135.

dictature du prolétariat, Balibar s'oppose — d'une certaine manière sans le savoir — à Lénine : on pourrait dire, pour reprendre l'expression de Bensaïd, qu'il s'agit d'une « utopie gestionnaire » chez Lénine¹⁰¹. Lénine écrit dans *L'État et la révolution* que paradoxalement, la culture capitaliste, en créant « la grande production, les fabriques, les chemins de fer, la poste, le téléphone », ouvre la voie favorable au socialisme : sur cette base se trouvent de plus en plus simplifiée l'immense majorité des fonctions et des professions de la société entière, et selon lui, elles « peuvent être réduites à de si simples opérations d'enregistrement, d'inscription, de contrôle, qu'elles seront parfaitement à la portée de toute personne pourvue d'instruction primaire »¹⁰². Et Lénine pense à tort qu'il en va de même pour les postes publics à l'intérieur de l'État. En présupposant la simplification des fonctions du pouvoir d'État par le capitalisme, il tombe dans l'erreur d'une explication de type civilisationnel et progressif du capitalisme, au point de raisonner comme si le communisme se contentait, en somme, de prendre le relais du capitalisme dans le système de gestion social en place. Il va jusqu'à spéculer que lorsque l'État disparaîtra, « les fonctions publiques perdront leur caractère politique et se transformeront en simples fonctions administratives »¹⁰³. Alors, la politique est mise en sommeil, puis dissoute dans « l'administration des choses », idée empruntée aux saint-simoniens. On aurait fortement raison de se demander si les germes de la bureaucratisation

¹⁰¹ Daniel Bensaïd, « Politiques de Marx. Des luttes de classes à la guerre civile en France », *art. cit.*, p. 72.

¹⁰² Lénine, *L'État et la révolution*, *op. cit.*, p. 107.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 134.

de l'État et de la négation de la politique sous Staline sont déjà présents dans cette utopie gestionnaire léninienne. En tant que philosophe de la génération postérieure au stalinisme, Balibar s'éloigne définitivement de ce rêve léniniste de la politique soluble dans l'administration lorsqu'il souligne la nature conjoncturelle de la dictature du prolétariat. Loin du programme prédéterminé à suivre, elle est un acte politique.

En deuxième lieu, Balibar diffère de Lénine en ce qui concerne la question d'organisation du parti. Elle est relativement absente dans *L'État et la révolution*, tant Lénine la développe déjà en détail dans *Que faire ?* paru en 1902. L'idée principale avancée, est qu'il faut former au niveau national, en l'occurrence en Russie, une « organisation de révolutionnaires professionnels » au sein de la classe ouvrière qui n'a atteint encore qu'un développement très limité, afin de la diriger¹⁰⁴. Seul ce parti de l'« avant-garde » révolutionnaire est à même de lutter contre les tendances dominantes de l'époque comme celles de l'économisme ou du trade-unionisme. Lénine considère que ces tendances, contre lesquelles il combat, pensent que la conscience politique des masses ouvrières mûrit et se développe spontanément à l'intérieur de la lutte économique et surestiment cette spontanéité au détriment de la question de leur organisation effective. À l'époque, les masses peu organisées arrivent tout au plus à former des groupes trade-unionistes et corporatifs en vue de l'amélioration modeste des conditions de travail, elles se livrent à des grèves et des émeutes

¹⁰⁴ Lénine, *Que faire ?*, présenté et annoté par Jean-Jacques Marie, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 155.

innombrables, voire aux sabotages et aux destructions des machines. Pour Lénine, ces mouvements sont le plus souvent une des manifestations de désespoir et de vengeance que des luttes. D'ailleurs il n'hésite pas à les qualifier de primitives. Face à cette situation, il éprouve le besoin de former le Parti des « révolutionnaires de profession » restreint et centralisé, organisation qu'il compare à une « armée permanente ».

Dans cette optique, le Parti léniniste s'occupe de donner en quelque sorte une expression consciente à l'inconscient de l'histoire. Sa tâche est donc de « recueillir [...] et concentrer toutes les gouttelettes et les petits ruisseaux de l'effervescence populaire, qui suintent à travers la vie russe en quantité infiniment plus grande que nous ne nous le représentons ni ne le croyons, mais qu'il importe de réunir en un *seul* torrent gigantesque »¹⁰⁵. Le mouvement des masses, selon Lénine embryonnaire et spontané, n'est intelligible que s'il passe par une traduction convenable dans le Parti. Lénine formule ainsi la relation dialectique entre les masses et le Parti.

Cette formulation traduit certes l'exigence propre à son époque et sa place. À nous de demander si elle reste toujours valable ou si elle nécessite une modification. Les écrits de Balibar des années 1970 portent précisément sur cette interrogation. Ils donnent une formulation qui se distingue nettement de celle de Lénine en ce qui concerne la question de l'organisation du Parti. À vrai dire, le principe léniniste du Parti d'avant-garde secret et discipliné, chargé de détruire l'État, accorde à cette organisation la prérogative de

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 133.

toujours se situer au dessus des masses censées encore inorganisées. Il permet de mettre face à face la spontanéité des masses et la conscience suffisamment mûre du Parti. Lénine affirme que « la spontanéité des masses exigeait d'eux un plus haut degré de conscience »¹⁰⁶, parce que « l'élément spontané n'est au fond que la forme embryonnaire du conscient »¹⁰⁷. La conscience ne doit être apportée que « de l'extérieur », de façon à élever et éduquer les masses. Dans cette opposition de la conscience et de la spontanéité, il n'est pas si difficile de retrouver un argument similaire chez Lukács dans le chapitre antérieur. L'une des difficultés du philosophe hongrois provient du fait que sa problématique de la conscience rend incompréhensible l'écart éventuel des masses et du Parti. Elle rend possible de les accuser de « retard de conscience » et de « fausse conscience » au point de refouler l'existence même de cet écart. La thèse léniniste du Parti des révolutionnaires professionnels se heurte à la même difficulté, tant qu'elle reste fermée sur la problématique de la conscience.

Balibar parle rarement de cette forme du Parti dans ses écrits, bien qu'il assume la position d'héritier du concept léniniste de dictature du prolétariat. Il commence à l'interpréter différemment. Au lieu d'y trouver la légitimité de l'organisation professionnelle des révolutionnaires, il en tire la possibilité d'une politique des masses. Cette différence peut bien sûr s'expliquer par la position qu'il occupait alors au sein du PCF. Il s'oppose à sa direction qui prétend se diriger vers la démocratie par l'abandon de la

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 240.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 84.

dictature du prolétariat. Il le fait au nom de la dictature du prolétariat elle-même car il découvre dans ce concept une voie plus démocratique que la démocratie parlementaire. La démocratie sans parlementarisme, donc. On voit très bien que dans cette condition, Balibar ne peut s'empêcher d'effacer l'aspect dirigisme du Parti par rapport aux masses, aspect auquel l'interprétation léniniste fait bon droit. Revenons au passage où il formalise sa pensée dans *Sur la dictature du prolétariat*.

Autrement dit, la démocratie prolétarienne, ce n'est pas la liberté réalisée intégralement pour les travailleurs, mais c'est bien la lutte pour la libération, c'est la libération se réalisant, et se vivant concrètement, dans cette lutte même. On voit, de ce point de vue, ce que recouvre réellement la crainte ou la dénégation de la dictature du prolétariat. Non pas l'attachement conséquent à la démocratie, la tentative de la préserver en réalisant le socialisme par des moyens démocratiques. Mais au contraire *la crainte de la démocratie*, la crainte *des formes de masse* de la démocratie qui dépassent et font voler en éclats les limites extraordinairement étroites à l'intérieur desquelles tout État bourgeois cantonne la démocratie. Ou peut-être le désespoir historique de les voir jamais se développer¹⁰⁸.

Balibar tente de sauver l'élément démocratique qui se trouve à l'intérieur de la dictature du prolétariat. Il n'est pas réductible à l'opposition formaliste entre démocratie et dictature. Il s'agit de la crainte des masses. Il saisit, dans le geste avec lequel l'eurocommunisme dénie la dictature du prolétariat, une crainte et une méfiance plus ou moins cachées envers

¹⁰⁸ Étienne Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, *op. cit.*, p. 127.

l'intrusion des masses au sein du lieu de la politique. La crainte des masses que l'on éprouve est en d'autres termes la crainte envers le mouvement de la démocratisation qu'elles ne cesse d'attiser. L'eurocommunisme, en rejetant la dictature du prolétariat, rate cette dimension. Soulignons au passage que la crainte des masses, notion centrale chez Balibar, apparaît déjà ici sous sa plume, même si elle reste encore à l'état rudimentaire et nécessite plus de précision. Mais, pour le moment, bornons-nous à examiner comment et dans quel sens elle pèse sur le parcours de notre philosophe.

Concernant la question de l'organisation du Parti, nous avons vu plus haut que sa position de critiquer la direction et l'orientation du PCF tout en restant en son sein, explique l'absence de la conception du Parti d'avant-garde léniniste. Pourtant, ce type d'explication situationnelle n'est pas suffisant pour se rendre compte de son écart ultérieur. À celle-ci, il faut ajouter la théorique : la découverte et la mise en valeur du concept de la crainte des masses donnent à Balibar la possibilité d'accéder au même objet mais de façon différente. Il est vrai que dans les écrits balibariens des années 70, le concept de dictature du prolétariat englobe celui de la crainte des masses. Au demeurant, il est tout aussi vrai que l'inversion hiérarchique de ces deux concepts commence en même temps. Elle signifie que plus le concept de la crainte des masses joue un rôle primordial, moins Balibar s'appuie sur celui de la dictature du prolétariat. Dans sa réflexion, la problématique des masses tient une place plus significative. Désormais, Balibar s'éloigne de Lénine.

Balibar et Gramsci

Au terme de notre lecture de cette partie, nous découvrons un étrange paradoxe propre à la position de Balibar : il fait appel au principe de dictature du prolétariat pour demander une gestion démocratique du Parti. Cette stratégie certes peut être utile jusqu'à un certain point lorsqu'il condamne sa décision peu démocratique en vue de la voie démocratique vers le socialisme (l'eurocommunisme). Toutefois, sa nature complexe l'empêche de former une puissante opposition au sein du Parti ou d'être écouté dehors. Malgré qu'il invoque la dictature du prolétariat, il nous semble qu'il s'approche petit à petit de la position de Gramsci. Nous disons qu'il l'est sans nécessairement en avoir conscience parce qu'il écrit en effet un seul article sur Gramsci mais il l'y examine d'une optique tout différente de la nôtre¹⁰⁹. Gramsci auquel nous avons l'affaire ici, c'est Gramsci de *Cahiers de prison* qui, par le moyen de la métaphore de la guerre, exprime une spécificité de la conjoncture européenne à l'égard de la conjoncture soviétique :

En Orient, l'État était tout, la société civile était primitive et sans forme ; en Occident entre l'État et la société civile il existait un juste rapport et derrière la faiblesse de l'État on pouvait voir

¹⁰⁹ Étienne Balibar, « Gramsci, Marx et le rapport social », in André Tosel (dir.), *Modernité de Gramsci ? Actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989*, Besançon, Université de Besançon, 1992, pp. 259-269.

immédiatement la solide structure de la société civile. L'État était seulement une tranchée avancée derrière laquelle se trouvait une chaîne solide de fortifications et de casemates ; bien entendu cela était variable d'État à État mais c'est justement pourquoi il fallait analyser attentivement ce phénomène au niveau national¹¹⁰.

Sans doute que la Révolution d'Octobre à laquelle Lénine contribue avec son énergie extraordinaire est un paradigme pour le marxisme. Mais, cela ne signifie pas qu'il est exclu que l'on demande, comme Gramsci, s'il soit vraiment applicable à n'importe quelle conjoncture : et que l'on approfondisse par la suite des analyses les plus minutieuses possible aux niveaux de la stratégie et de la tactique tout en gardant le principe de l'universalisme. Une des différences entre l'Orient et l'Occident réside dans le fait que dans le deuxième cas, la société civile sert de support à l'État pour que ce dernier ne puisse pas s'effondrer jusqu'au moment critique. Se présentant sous diverses formes telles que partis politiques, associations syndicales, église, journaux, médias, tous organismes laissés à l'initiative privée, la société civile constitue une autre sphère que l'État étant l'appareils répressifs comme police, tribunaux, armée, différentes administrations. Elle est en même temps le « trame privée de l'État »¹¹¹ à travers duquel l'État a et demande un consensus organisé et actifs auprès des masses. L'État n'est alors jamais réduit à une force brute, mais à l'aide de la société civile, il réussit à

¹¹⁰ Antonio Gramsci, *Cahiers de prison. Cahiers 6, 7, 8 et 9* [1975], traduit de l'italien par Monique Aymard et Paolo Fulchignoni, avant-propos, notices et notes de Robert Paris, Paris, Gallimard, 1983, C. 7, §16, pp. 183-184.

¹¹¹ Antonio Gramsci, *Cahiers de prison. Cahiers 1, 2, 3, 4 et 5* [1975], traduit de l'italien par Monique Aymard et Françoise Bouillot, avant-propos, notices et notes de Robert Paris, Paris, Gallimard, 1996, C. 1, §47, p. 89.

avoir en main « une hégémonie cuirassée de coercition »¹¹². Cette prise de conscience de l'épaisseur de la société civile porte Gramsci à choisir le chemin différent de celui de Lénine. On fait face en Europe à la guerre de position où la lutte d'influence et d'hégémonie s'impose dans chaque sphère de la société civile, non pas à la guerre de mouvement centrée sur la destruction de l'État de la prise de son pouvoir, qui l'emporte à la révolution de 17. L'aventure de la dictature du prolétariat se termine ainsi par son point de départ : l'Europe occidentale. La mise en épreuve de ce concept en Russie montre qu'il existe moins la similarité entre ces deux régions que leur différence.

Nous pouvons trouver au fond de la position de Balibar la même orientation de Gramsci. Il est désormais impossible que chez lui, deux conceptions diamétralement opposées de l'État continuent à coexister. On verra que la double structure de l'État et de la société civile fait fissure dans l'État unitaire de classe. Ce changement ne se borne pas au niveau théorique, mais il fait que notre philosophe prête plus d'attention au lieu où il se situe. Il n'apporte pas le modèle de l'extérieur pour faire tel ou tel diagnostic de la conjoncture européenne. La détermination géographique de la théorie commence en conséquence à prendre place à part. Il assigne à son concept de l'État le champ d'une conjoncture particulière de sa formation dans toute sa complexité, qui se traduit dans des caractères propres de chaque forme étatique ainsi faite. En l'occurrence, l'État français. Car, pour prendre encore

¹¹² Antonio Gramsci, *Cahiers de prison. Cahiers 6, 7, 8 et 9, op. cit.*, C. 6, §88, p. 83.

une formule gramscienne pertinente, « il faut considérer la situation international dans son aspect national »¹¹³. Le développement de la pensée balibarienne va dans ses les grandes lignes en direction de l'internationalisme. Il ne change rien. Mais le point de départ est national. L'État doit ainsi être examiné en détail comme à la fois point de contact et point de litige du national et de la situation internationale.

¹¹³ Antonio Gramsci, *Cahiers de prison. Cahiers 14, 15, 16, 17 et 18* [1975], traduit de l'italien par Françoise Bouillot et Gérard Granel, avant-propos, notices et notes de Robert Paris, Paris, Gallimard, 1990, C. 14, §68, p. 84.

Chapitre IV

Autour de l'État (2) : Balibar et Poulantzas contre Althusser

L'État, le Pouvoir, le Socialisme paraît en 1978 en tant que dernier ouvrage de son vivant et résume à ce titre la pensée de Poulantzas. Il y pose une question fondamentale qui attire notre attention : « quel est le rapport entre l'État, le pouvoir et les classes sociales ? »¹¹⁴. Pour y répondre, il s'engage dans un examen critique de tous les types de théorie de l'État discutés au XX^e siècle. Il consacre des nombreuses pages à la théorie marxiste. Notamment, à la théorie de l'État ainsi qu'au concept de dictature du prolétariat chez Lénine.

Le nom de Balibar et son ouvrage *Sur la dictature du prolétariat* sont quelques fois invoqués dans le but de montrer combien ils sont imprégnés de ce qu'il appelle les « banalités dogmatiques du genre »¹¹⁵. Selon lui, Balibar n'arrive ni à concevoir ni à conceptualiser l'« État capitaliste » — un État qui réussit à combiner de façon particulière la politique et l'économie et qui est en cours de transformation causée par la mondialisation — car il s'attache à l'idée de la dictature du prolétariat. En évoquant *Lire le Capital*, il accuse Balibar de tenter d'aborder l'État exclusivement à partir d'une théorie générale transhistorique de l'économie. C'est une lecture possible, mais elle

¹¹⁴ Nicos Poulantzas, *L'État, le Pouvoir, le Socialisme* [1978], Paris, PUF, 1981, p. 11.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 137.

n'y est jamais réductible. Comme nous l'avons montré, l'article de Balibar inclus dans cet ouvrage collectif vise à la relance de la question de la subjectivité des masses, ce qui revient à dire qu'il n'a pas de rapport avec le déterminisme économique que Poulantzas suggère. Bref, l'accusation est quelque peu unilatérale et il est risqué de la prendre à la lettre.

S'il en est ainsi, il serait intéressant de brasser les cartes et de mettre les deux théoriciens sur le même plan. Ils perçoivent la nécessité d'entamer une refonte du marxisme afin de l'ajuster au monde en cours de changement. Cette façon d'approcher Balibar par Poulantzas a pour effet de relativiser le type d'explication qui assimile la pensée de Balibar à celle d'Althusser. À cette assimilation semble se substituer l'alliance rarement discutée jusqu'à aujourd'hui, pourtant profonde, entre Balibar et Poulantzas. Elle réoriente la réflexion de Balibar sur les masses dans sa profondeur. L'examen de la contribution théorique du côté de Poulantzas à la discussion autour de l'État est révélateur de la compréhension de son influence sur Balibar.

L'étatisme autoritaire en phase de l'internationalisation du capital

Une idée de première importance de *L'État, le Pouvoir, le Socialisme* est qu'il identifie l'émergence d'un nouveau phénomène dans les pays européens occidentaux : depuis le dernier tiers du XX^e siècle, on assiste au crépuscule d'une coalition, censée étroite pendant longtemps, de la

démocratie représentative et du capitalisme. Il se manifeste sous la forme d'une transformation de la démocratie en ce que Poulantzas appelle « étatisme autoritaire »¹¹⁶ : ce dernier correspond à la phase actuelle de ce dont il préfère nommer l'internationalisation du capital plutôt que la globalisation comme on le dit aujourd'hui.

À l'encontre de toutes sortes du discours proliférant de la fin de l'État souverain, elle n'affaiblit pas l'État mais le renforce d'un certain point de vue. Pour s'adapter à l'internationalisation grandissante du capital, l'État se met à une quantité des actions économiques actives : restructurations industrielles susceptibles de hausser le taux de la plus-value ; privatisations de secteurs et de services publics ; mise en place des mesures d'incitation fiscale en faveur de certains firmes aux dépens d'autres. Une telle prolifération des interventions confirme que l'État maintient voire augmente sa capacité d'agir en temps de l'économie mondialisée. Parallèlement à l'élargissement de ses interventions économiques, il retraite dans une large mesure les certains champs sociaux : transport, urbanisme, santé, éducation, environnement, retraites, assurance-chômage. Et il le justifie du seul point de vue de la basse rentabilité. Ce retrait ne peut avoir lieu sans faire écrouler la base de l'État social. Poulantzas pense donc que dans chaque domaine public, il provoque « une politisation considérable des luttes des masses populaires »¹¹⁷. Par ses interventions de plus en plus directes dans l'économie, l'État se révèle si

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 223-275. Voir aussi la préface de Razmig Keucheyan pour la récente réédition de *L'État, le Pouvoir, le Socialisme*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2013.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 236.

solidement liée aux intérêts du capital, ce qui accuse un déficit de légitimation considérable face aux demandes démocratiques des masses. Pour combler ce déficit, il a recours à l'autoritarisme à savoir le discours de l'ordre, de la morale et des restrictions nécessaires des abus des libertés individuels. L'étatisme autoritaire est en ce sens une forme que l'État prend nécessairement lorsqu'il veut être en harmonie avec l'internationalisation du capital et résister à la baisse sur le taux de profit.

Ce remodelage de l'État passe en pratique par l'ascension de l'administration par rapport au pouvoir exécutif et au pouvoir judiciaire. Poulantzas l'explique :

Ainsi, la distinction relative entre pouvoir législatif et pouvoir exécutif s'estompe : le pouvoir de normativisation et d'édiction des règles se déplace vers l'exécutif et l'administration, déplacement corrélatif aux transformations de la nature de cette réglementation. La légitimation, incarnée par le parlement et qui avait pour cadre référentiel une rationalité universelle, glisse vers une légitimation de l'ordre d'une rationalité instrumentale de l'efficacité, incarnée par l'exécutif-administration. Plus, les lois générales et universelles qui sont encore édictées par le parlement, au fond de simples lois-cadres, ne sont appliquées qu'après une démarche de concrétisation et de particularisation de la part de l'exécutif. C'est là le processus des décrets et des arrêtés d'application, des circulaires, additifs et correctifs pris par l'administration, sans lesquels les normes édictées par le parlement ne sont pas juridiquement appliquées. Que ceci permette non seulement l'obstruction aux décisions parlementaires mais aussi leur défiguration, c'est la chose désormais amplement connue. Enfin, le parlement a pratiquement perdu l'initiative de propositions de lois, celle-ci revenant à l'exécutif. Les projets de lois

sont mis au point directement par l'administration¹¹⁸.

Écrit tout à la fin des années 1970, ce passage comporte une étonnante anticipation du temps présent. Il nous montre jusqu'à quel point la conjoncture politique et sociale actuelle prolonge celle de cette époque par-delà la vision euphorique des décennies suivantes félicités au nom de la victoire dernière du monde démocratique et de la fin de l'histoire. L'administratif détrône le parlement, qui a joui du statut d'une incarnation de la volonté générale dans l'histoire de la politique moderne. Le principe de la souveraineté populaire est remplacé par des exigences de la raison économique d'efficacité. Non plus le faiseur de la loi, le parlement ne donne que son consentement à une quantité des propositions proposées par le Gouvernement. D'où vient, d'une part, la formation d'une poignée des cadres-députés au sein de l'administration qui s'engagent directement dans la prise de décision à l'aide des commissions permanentes et provisoires composées par les personnes dits spécialistes ; d'autre part, naît une tendance excessive à la personnalisation du pouvoir dans le chef suprême de l'exécutif, cette personnalité servant d'un critère prépondérant de la politique notamment de l'élection. Il va de soi que ce transfert du pouvoir réel cause le déclin de la loi elle-même car elle s'articule plus directement à une réglementation particulariste au détriment de ses généralité et universalité. Le déplacement massif, de droit et notamment de fait, de la responsabilité gouvernementale du

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 242-243.

parlement vers le sommet de l'État entraîne ainsi sa maîtrise impossible par le parlement et son autonomisation grandissante par rapport à celui-ci.

C'est ladite analyse qui justifie la position de Poulantzas en faveur de l'eurocommunisme : une articulation entre une démocratie représentative et la démocratie directe à la base¹¹⁹. Autrement dit, il combine la lutte intérieure du parlement et la lutte en son dehors sans jamais supprimer l'une pour l'autre. La montée de l'administration creuse, devant ses yeux, un fossé entre la bureaucratie d'État et les exigences démocratiques. La constitution d'une multitude des organisations informelles telles que comités, groupe de travail, cellules de mission au même niveau ou parfois au-delà du cabinet ministériel rend presque inutile la mure délibération à long terme qu'on attend du parlement. Il est évident que face à cette condition, renoncer à toutes instances démocratiques notamment le parlement pour le seul fait qu'elles ne relèvent que du principe de civil-bourgeois est très risqué. Il suffit de prendre un exemple des libertés politiques qui sont limitées par la distanciation de l'administration de la représentation nationale. On ne peut pas contenter de les considérer « formelles » et les abandonner comme telles précisément parce qu'elles sont appréciables comme contrôle publique de l'activité étatique¹²⁰. Une dégradation remarquable des principes élémentaires de la démocratie représentative interdit à Poulantzas de prendre une position rigide à l'excès du point de vue de classe.

Ce qui nous intéresse, c'est que cette nouvelle donne, bien spécifiée

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 284.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 252.

par Poulantzas, de l'État a pour effet d'exploiter une faille de la théorie de Lénine. Elle se dévoile par l'examen de sa compréhension de la coalition de la démocratie représentative et du capitalisme mentionnée plus haut. Il soutient dans *L'État et la révolution* que le capitalisme, à mesure qu'il développe dans ses conditions favorables, prend forme d'une démocratie parlementaire et s'enracine dans ses institutions et normes¹²¹. La démocratie est en ce sens la meilleure forme politique possible pour le capitalisme. C'est cette union censée indissociable qui donne des raisons pour lesquelles Lénine réclame la suppression de cette démocratie dite « formelle » et des libertés politiques¹²², toujours avantageuses pour une minorité des riches et compte sur, en tant que résultat inévitable de cette union, l'émergence des monopoles de la production et le partage du monde entre les grandes puissances¹²³. En un mot, Lénine la considère comme donnée et construit sa théorie sur ce fondement.

Or, l'analyse de Poulantzas confirme la chose tout opposée : le capitalisme n'a pas nécessairement besoin de la démocratie. L'État sous la globalisation porte un trait flagrant de *dé-démocratisation*, ce qui est différent du capitalisme encastré dans la démocratie. Ce disant, il n'est pas question d'accuser Lénine de ce manque ; mais plutôt de faire état du changement contemporain que l'État subit et de concevoir la politique dans cette conjoncture. Si nous, étant au début du XXI^e siècle, prenons l'avantage sur Lénine du XX^e en point essentiel, il s'agit du fait que nous connaissons le

¹²¹ Lénine, *L'État et la révolution*, *op. cit.*, p. 172.

¹²² *Ibid.*, p. 175.

¹²³ Lénine, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme. Essai de vulgarisation* [1917], Paris, Éditions sociales ; Moscou, Éditions du progrès, 1971.

processus de la formation de ce que l'on appelle l'État social ou l'État-providence en pays développés occidentaux : cet État, tout en rivalisant au niveau de la vision du monde avec l'Union soviétique et ses alliés, adopte en réalité des mesures ressemblants pour se donner une dimension sociale. Le système de la démocratie libérale se transforme en démocratie sociale. Il est hors de doute qu'au fil de sa construction, cet État social comporte dans sa structure même les limites et les contradictions. Pourtant, il est aussi vrai qu'il progresse jusqu'à un certain degré notamment dans le système de la sécurité sociale et du service public, auquel se soustrait l'État sous globalisation comme nous l'avons signalé plus haut. Cet État social menacé montre que la gauche notamment marxiste perd donc quelque chose qu'elle n'a cessé de critiquer ou du moins à l'égard duquel elle est restée ambivalente. Poulantzas réussit à saisir cette situation, ce qui explique sa stratégie combinée de deux orientations. « Il s'agit de situer dans une *perspective globale de dépérissement de l'État*, perspective qui comporte *deux* processus articulés : la transformation de l'État et le déploiement de la démocratie directe à la base »¹²⁴. En ce sens, le socialisme doit être démocratique, sinon il ne survit jamais. C'est ainsi que Poulantzas raisonne.

Par rapport à Balibar, Poulantzas avance d'un pas lorsqu'il analyse la modification de la démocratie représentative en étatisme autoritaire¹²⁵. Cet avancement se traduit par la différence de la stratégie de l'époque : Balibar

¹²⁴ Nicos Poulantzas, *L'État, le Pouvoir, le Socialisme*, *op. cit.*, p. 291.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 257.

choisit la dictature du prolétariat contrairement à Poulantzas. Pourtant, le changement de la conjoncture l'oblige à s'approcher avec de ce dernier. Afin de saisir ce point d'approche, il est nécessaire de clarifier la conception de l'État de Poulantzas, puisque c'est d'elle que Balibar s'inspire le plus.

Poulantzas vis-à-vis de Lénine

Poulantzas avance dans son livre deux idées principales qui mettent au jour l'impensée du marxisme. D'abord, il met en doute la « conception purement instrumentale de l'État »¹²⁶. Il explique que dans cette conception minimisant à outrance l'importance de l'État, l'État est :

[...] toujours considéré comme un simple objet ou instrument, manipulable à volonté par la bourgeoisie dont il est l'émanation : il n'est pas censé être traversé de contradictions internes. Les luttes des masses populaires, pas plus qu'elles ne sauraient être, dans leur opposition à la bourgeoisie, un des facteurs de constitution de cet État (des institutions de la démocratie représentative en l'occurrence), ne sauraient traverser l'État qui est saisi comme bloc monolithique sans fissures. Les contradictions de classe seraient situées entre l'État et les masses populaires extérieures à l'État¹²⁷.

La conception marxiste de l'État le réduit souvent à un instrument ou un moyen de contrôle pour la classe dominante comme s'il était possible de le

¹²⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 281.

prendre et de l'employer à son gré. En même temps, elle considère l'État comme une chose mono-structurée pouvant exister indifféremment des contradictions des luttes des classes. Cette vision de l'État-instrument-chose, selon Poulantzas, est constitutive de la théorie marxiste de l'État. Et dans ce cadre elle rend possible une série d'affirmations : « tout État est un État de classe ; toute domination politique est une dictature de classe »¹²⁸. D'où vient cette équation, erronée selon lui, aux fins de justifier la dictature du prolétariat : « démocratie représentative = démocratie bourgeoise = dictature de la bourgeoisie »¹²⁹. Une fois faite, il n'en resterait plus qu'à voir l'État-instrument-chose passer des mains d'une dictature (bourgeoise) à ceux de l'autre dictature (prolétaire).

Cette critique de la vision instrumentale de l'État conduit ensuite à observer une deuxième difficulté du marxisme : difficulté concernant sa stratégie du double pouvoir. Poulantzas n'oublie pas de souligner, comme nous, que c'est surtout dans le cas de Lénine, puisque c'est lui qui donne la formulation théorique qui est chez Marx encore « une notion stratégique à l'état pratique, fonctionnant tout au plus comme panneau indicateur »¹³⁰. Le philosophe grec explique ce double pouvoir de la façon suivante :

Une ligne principale traverse les analyses et la pratique de Lénine : l'État doit être détruit en bloc par une lutte frontale dans une situation de *double pouvoir*, et remplacé-substitué par le deuxième

¹²⁸ *Ibid.*, p. 137.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 278.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 283.

pouvoir, les Soviets, pouvoir qui ne serait plus un État au sens propre car il serait déjà un État en dépérissement¹³¹.

Poulantzas soutient qu'au cœur de la théorie de Lénine se trouve une prémisse : la puissance révolutionnaire évolue indépendamment de l'État existant en se dotant finalement d'une capacité de remplacement. Cette prémisse de double pouvoir fait corps avec la vision de la révolution selon Lénine, d'un duel de front entre l'État et les Soviets. Il n'y a aucune relation commensurable entre ces deux et la conception du pouvoir somme-nulle s'impose : l'État *ou* la Révolution. Cette présupposition constitue le socle de la stratégie léniniste de dictature du prolétariat. Cette dernière exprime bien le moment final de la destruction de l'État par la dictature du prolétariat, mais elle ne convient au mieux qu'aux autres événements ponctuels comme l'insurrection, la grève générale.

Or, cette stratégie, Poulantzas le constate, ne rend pas intelligible la fonction de l'État en temps normal qui est plus long que le moment d'exception. Cette impuissance est le résultat de ce que Lénine ne prend en compte qu'une « autonomie relative » de l'État qu'il réussit à garder malgré les antagonismes de classes¹³². Cette autonomie relative constitue un élément essentiel de l'État en période capitaliste, que Poulantzas appelle tout simplement « État capitaliste ». Elle tient à la séparation relative de l'État et des rapports de production capitaliste et à la division sociale du travail qu'ils

¹³¹ *Ibid.*, p. 278.

¹³² *Ibid.*, pp. 139-140.

induisent. Cette spécificité de l'État capitaliste a pour racine la séparation radicale du travailleur direct de ses moyens objet du travail dans le processus même du travail. Dans le capitalisme, le pouvoir politique n'est pas totalement dissous dans la puissance économique, Lénine se trompe quand il identifie de façon précipitée les deux et qu'il conclut que l'État est un pouvoir de la seule classe économique. Grâce à cet écart topologique entre la politique et l'économie, l'État capitaliste peut rester séparé des contradictions économiques et des conflits dans la société civile et prétendre être l'arbitre neutre mandaté pour les gérer, aussi longtemps qu'ils n'atteignent pas le cœur de l'État.

En remplacement de l'État-instrument-chose léniniste, Poulantzas met en avant l'idée de l'État comme étant un *rapport*. Ayant repensé la relation entre la politique et l'économie sous le capitalisme, Poulantzas en arrive à penser que l'État capitaliste se compose de plusieurs classes et ses fractions non pas d'une seule classe. L'État se définit alors :

*comme un rapport, plus exactement comme la condensation matérielle d'un rapport de forces entre classes et fractions de classe, tel qu'il s'exprime, de façon spécifique toujours, au sein de l'État*¹³³.

Cette définition poulantzasiennne de l'État de la condensation matérielle des rapports de forces signifie la pluralité des classes dominantes et ses fractions, irréductibles à l'identité d'une seule classe dominante

¹³³ *Ibid.*, p. 141.

monopolisant l'État. À leur égard l'État a un rôle principal d'organisation¹³⁴. Ce qui est particulièrement vrai lorsque l'on se réfère aux pays dominés et dépendants où coexistent, dans l'État, des classes dominantes qui relèvent des divers modes de production marxistes, telles que les grands propriétaires terriens et les bourgeoisies industrielles modernes. La Grèce pays natal de Poulantzas donne un autre exemple dans la mesure où l'armée a réussi à installer un régime dictatorial en collaboration avec la classe bourgeoise relativement faible. L'État voit dans son ossature même une matérialisation effective de l'unité conflictuelle de l'alliance au pouvoir et de l'équilibre instable des compromis parmi les composants de la classe dominante. Cette capacité d'organisation du bloc au pouvoir n'est possible que dans la mesure où l'État capitaliste détient, comme nous l'avons constaté, l'autonomie relative par rapport à telle ou telle fraction ou composant de ce bloc et à leurs intérêts particuliers.

À partir d'une telle analyse, Poulantzas en vient à présenter le modèle d'État très différent de celui léniniste : l'État n'est pas « un bloc monolithique », mais « un champ stratégique »¹³⁵, à l'intérieur duquel tels ou tels agents cherchent à occuper les places les plus avantageuses. Le pouvoir d'État n'est pas une qualité attachée à une classe en soi mais il est strictement *relationnel* et constitué par le résultat de la concurrence à laquelle se livrent ses agents. Ainsi, Poulantzas démasque, derrière la prétention à l'intérêt général une matérialité étatique hasardeuse, résultante d'une coordination

¹³⁴ *Ibid.*, p. 139.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 152.

conflictuelle de micropolitiques et de tactiques divergentes. Elle est désormais impossible à déchiffrer avec la conception du pouvoir somme-nulle entre soit l'État et la Révolution soit l'État et la Classe.

Faire dialoguer Poulantzas et Balibar

Ces deux rectifications majeures de Poulantzas — le renoncement de la conception instrumentaliste de l'État et la critique de la stratégie du double pouvoir — ne permettent pas à la théorie de l'État de Balibar de rester intacte. On s'aperçoit qu'elles ont même pour effet d'ébranler d'une manière profonde la conviction qu'il avait par rapport à la théorie léniniste et de l'inciter à la renoncer. Disons que l'impact de la critique de Lénine par Poulantzas était d'autant plus vif pour Balibar que ses écrits demeuraient fortement et même excessivement attachés à la pensée de Lénine au cours des années 1970. Balibar est ainsi amené par Poulantzas à voir ce que dans la problématique léniniste ce qui lui est resté longtemps invisible.

Le changement du modèle de l'État qui sous-tend sa réflexion se traduit par deux points de vue. En premier lieu, Balibar tient pour acquis que la raison d'être et la forme même des partis notamment celui révolutionnaire sont manifestement en crise. Il présente cette idée dans un texte intitulé « Après l'autre Mai » daté de 1984¹³⁶. D'abord exposé lors d'un colloque en

¹³⁶ Étienne Balibar, « Après l'autre Mai », in Christine Buci-Glucksmann (dir.), *La*

1981 à l'Université Paris 8 et ensuite recueilli dans *La Gauche, le pouvoir le socialisme. Hommage à Nicos Poulantzas*, ce texte révèle ce que Balibar doit à Poulantzas et la façon avec laquelle le premier reprend l'héritage du second à son compte. Il superpose, pour en tirer la leçon, les images des deux événements importants pour l'auteur portant la date de mai. À savoir Mai 68 et le 10 mai 1981 nommé « l'autre Mai » où Mitterrand a battu Valéry Giscard d'Estaing à l'issue du deuxième tour du scrutin présidentiel.

En cherchant la raison de cette victoire, Balibar se dirige vers le passé récent des événements de Mai 68 et du Programme commun élaboré et maintenu entre 1972 et 1977. Face à ce basculement du côté de la gauche permettant au PS d'accéder au sommet de l'État, il trouve une difficulté du côté du PCF en ce qu'il n'arrive pas suffisamment à saisir l'importance de ce qu'a apporté Mai 68 en minimisant l'impact du surgissement des nouveaux mouvements. Le mouvement de femmes, celui des travailleurs immigrés, celui de l'écologie, et celui de consommateurs, tous ces « nouveaux sujets politiques » attestent de l'existence des formes qualitativement nouvelles d'antagonisme social. Elles sont certes à bien des égards inséparables de la lutte des classes. Mais il n'y a aucun doute qu'elles sont irréductibles à ses définitions traditionnelles et qu'elles nécessitent une nouvelle réflexion au sujet de l'articulation entre les classes et les masses¹³⁷. Et l'insuffisance, pour ne pas dire le manque, d'une telle réflexion donne lieu à une position

Gauche, le pouvoir le socialisme. Hommage à Nicos Poulantzas, Paris, PUF, 1983, pp. 99-119.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 114.

hégémonique du PS en comparaison du PCF, le reléguant dans une position subalterne.

Sur ce point, Balibar donne raison dans une large mesure à Poulantzas qui parle d'« une *crise du système des partis* comme système de « légitimation » et de « négociation » des compromis gouvernementaux sur lesquels repose la domination politique de classe »¹³⁸. Dans son écrit posthume *Repères. Hier et aujourd'hui* (1980), Poulantzas relève que ce rôle de la médiation avec les masses que les partis jouent est de plus en plus assuré, sous des formes nouvelles, par l'administration elle-même. À mesure que le lieu principal de prise de décision est transféré du Parlement au Gouvernement, l'administration elle-même s'érige en premier organisateur politique des classes dominantes en même temps qu'en interlocuteur privilégié des masses populaires. Pour communiquer avec elles, l'exécutif dépend des médias et de leur expansion. Il en résulte qu'il enlève aux institutions traditionnelles de légitimation et de négociation idéologique et politique telles que les partis, les syndicats et les maisons d'édition leur fonction historiquement reconnue de création et de circulation des idées de base. Ce faisant, l'administration de l'État intervient profondément et plus que jamais dans la sphère économique pour organiser la production et la reproduction du capital, ce qui trahit le discours néo-libéral naissant qui prétend être antiétatique et gardien de la libre concurrence économique sous

¹³⁸ *Ibid.*, p. 109.

couvert de libération de l'individu des contraintes de l'État¹³⁹. L'État ne perd qu'en apparence sa capacité d'agir. Pourtant, l'augmentation de son pouvoir et de ses interventions est comme une épée à double tranchant, car plus fréquemment il intervient directement auprès de la société civile, plus il réduit l'autonomie relative de l'économie, plus sa nature de classe se manifeste. Avant sa soudaine disparition, un suicide, Poulantzas entrevoit dans cette réduction de l'autonomie relative et la montée de l'arbitraire « la crise de l'État »¹⁴⁰. On a affaire à un État qui n'a pas de réponse à cette crise et qui ne maîtrise pas ses effets. Au fur et à mesure que s'étend la prolifération de ses interventions dans l'économie, l'État s'avère de plus en plus le producteur de cette crise ou voire son accélérateur.

En s'inspirant de Poulantzas, Balibar met l'accent sur le fait que cette crise de l'État et des partis atteint aussi et surtout le parti révolutionnaire. Que la sphère de l'État elle-même se trouve politisée, comme l'analyse Poulantzas, due à la suppression graduelle de la marge qu'il maintient par rapport à l'économie est une chose. Ça en est une tout autre de supposer qu'il y a une corrélation mécanique entre cette crise de l'État et le renforcement du mouvement populaire¹⁴¹. Il est une leçon que Balibar tire de son expérience du combat dans la réforme du PCF. Sans respecter les procédures démocratiques, le PCF a déterminé la coalition avec le PS au sommet. Le parti actuel, sous prétexte de diriger la spontanéité des masses, impose encore « à la conscience

¹³⁹ Nicos Poulantzas, *Repères. Hier et aujourd'hui. Textes sur l'État*, Paris, Maspero, 1980, P. 179.

¹⁴⁰ Nicos Poulantzas, *L'État, le Pouvoir, le Socialisme*, op. cit., pp. 269-275.

¹⁴¹ Étienne Balibar, « Après l'autre Mai », art. cit., p. 108.

de ses militants des formes véritablement schizophréniques, à la limite du supportable, sauf par la fuite en avant dans le fidéisme »¹⁴². Balibar est ainsi devant l'épuisement des possibilités de la forme du parti léniniste. Il lui est en conséquence inévitable de dépasser la stratégie du double pouvoir.

Bref, ce qu'il faut remettre en question théoriquement — comme l'a déjà fait pratiquement l'expérience apparemment « négative » des quinze dernières années — c'est la logique dualiste, et mécaniste, qui distingue *l'État* et *la Société* comme deux sphères distinctes, quitte à expliquer ensuite que l'une est « déterminante », ou représente la « vérité » de l'autre¹⁴³.

Le modèle du pouvoir et de l'État chez Balibar tourne dorénavant à celui d'une non somme-nulle. Entre l'État et le Parti ou entre « *l'État* et *la Société* », il faut penser à l'interaction et l'interdépendance. Il n'y a pas de cloison étanche entre ces deux. La mise en doute chez Balibar de la forme du parti léniniste et son incarnation réelle comme le PCF ne signifie pas pour autant qu'il récuse toute forme d'organisation. Il pense que l'idée même de parti au sens général, comme étant la forme et la façon de constituer une volonté collective, n'a pas perdu de sa pertinence dans une société antagoniste¹⁴⁴. Aussi travaille-t-il à donner une nouvelle forme au parti.

Le deuxième aspect de son changement de conception de l'État concerne directement cette question. Quand Balibar est sous l'influence de

¹⁴² *Ibid.*, p. 115.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 118-119.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 112.

Lénine, il pense la relation entre l'État et les classes dominées en terme d'extériorité. Se maintenant à distance de Lénine, cette relation est également à repenser. D'où vient :

la nécessité impérative, pour une politique de gauche qui vise à des transformations sociales réelles, donc tout simplement à durer, de ne pas contenter d'une conquête du pouvoir d'État (encore moins d'une stratégie de « double pouvoir » institutionnalisé, d'ailleurs vouée à l'échec dans les conditions françaises actuelles), mais d'entreprendre une transformation radicale de *l'appareil d'État* lui-même, en développant des formes de lutte de classe et de lutte de masse *dans l'État* »¹⁴⁵.

Le dépassement du modèle du jeu à somme-nulle fait que Balibar s'oriente dans une direction opposée : il commence à considérer la relation entre l'État et les masses en terme d'intériorité. Il faut dire que chez lui, cette inclusion des masses populaires par l'État dans son sein ne les condamne pas à un engouffrement complet ou à leur sujétion totale. L'État, en même temps qu'il domestique la force des masses pour les canaliser à son profit, inscrit par là des contradictions et des rapports de forces dans son ossature. Sur cette relation d'un recouvrement réciproque entre l'État et les masses, Balibar nous signale la nécessité d'une investigation historique de longue durée. Il en donne quelques indications : les organisations de la classe ouvrière et des classes populaires relèvent en réalité d'un compromis permanent et d'un équilibre changeant entre des pratiques politiques du mouvement de masses

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 110.

ouvrières et leur insertion dans l'appareil d'État (des municipalités au Parlement) ; ce qui leur demande donc d'avoir souvent recours à l'alliance de classe pour réaliser leurs demandes ; il n'en reste pas moins que leur présence même pèse sur le libre développement du capitalisme et oblige l'État de le ralentir et d'avoir un caractère plus au moins démocratique non seulement au niveau de ses principes (la liberté et l'égalité), mais aussi au niveau institutionnel tel que la réalisation du suffrage universel et la reconnaissance du droit du travail. Bref, l'inclusion des masses au sein de l'État engendre un État social. Telles explications historiques ne correspondent encore, à l'époque, qu'à une esquisse des recherches, et on verra Balibar la reprendre et la développer à partir de la fin des années 1980 avec une perspective historique plus longue et plus précise. Laissons de côté la suite pour le moment afin de revenir à notre sujet, c'est-à-dire la relation triangulaire entre Balibar, Poulantzas, et Althusser.

Le point de divergence entre Balibar et Althusser : immanence des masses dans l'État

En rapprochant de cette façon la pensée de Balibar de celle de Poulantzas, nous découvrons tout naturellement le clivage qui la sépare de celle d'Althusser. Comme Poulantzas ne cesse de le dire, Althusser s'attache à l'idée de l'extériorité relationnelle entre l'État et les masses. À cet égard, sa

pensée résume bien « une position traditionnelle de la III^e Internationale »¹⁴⁶. On sait que son article retentissant « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Note pour une recherche) » de 1970 se focalise sur la question de la reproduction de la force de travail, condition sine qua non de sa production. Althusser réussit en effet à montrer combien le procès de la production dépend pour l'essentiel de celui de la reproduction hors de l'entreprise. Pour qu'un quelconque travailleur soit en état de se présenter demain tout comme aujourd'hui à l'entrée de l'usine, il lui faut avoir de quoi se loger, se vêtir, se nourrir, et élever et éduquer ses enfants qui pourraient lui succéder sain et sauf comme force de travail. Cette reconstitution de la force du travail du salarié ne va pas sans intervention permanente de ce qu'Althusser appelle les appareils idéologiques d'État : différents de l'appareil d'État répressif, ces appareils comme l'église, l'école et la famille ont pour fonction d'assurer à travers leurs dispositifs l'assujettissement de chaque sujet à l'idéologie dominante et de s'acquitter de sa tâche à sa place assignée dans la société capitaliste. Althusser a raison de déceler cette fonction sous-jacente et commune malgré la diversité des appareils idéologiques dépassant largement la distinction entre l'espace public et l'espace privé — fonction rendant creuse la distinction libérale formelle entre ces deux espaces.

À l'inverse de son analyse significative de la reproduction, Althusser consacre peu de place au procès même de la production dans son article en question. C'est Poulantzas qui concentre ses critiques sur ce point : si sa

¹⁴⁶ Nicos Poulantzas, *Repères. Hier et aujourd'hui. Textes sur l'État*, op. cit., p. 172.

réflexion sur la production y est relativement absente par rapport à la reproduction, c'est que l'auteur reste encore prisonnier de l'idée que l'État a un rapport extérieur à l'économie alors même qu'il veut dépasser cette idée. Poulantzas voit que chez Althusser, l'économie a en principe une capacité d'autoproduction et d'autorégulation et que l'État n'intervient dans cette sphère par son extérieur que pour la compléter de manière restrictive. Tant que l'on se limite à cette explication althussérienne :

l'État ne sert qu'à poser les *règles négatives* du « jeu » économique. Le pouvoir politique n'est pas présent dans l'économie, il ne saurait que l'encadrer ; il ne saurait y être engagé par une positivité propre car il n'existe que pour empêcher (par la répression et l'idéologie) des interventions perturbatrices »¹⁴⁷.

La critique poulantzasiennne contre Althusser devient plus fine lorsqu'elle touche à la difficulté de conception de l'État lui-même.

Les contradictions internes de l'État *comme* contradictions de classe ne seront jamais de mise pour son noyau dur, mais, à la rigueur, pour les seuls A. I. E. [appareils idéologiques d'État]. Cet État reste un château fort étanche pour les luttes révolutionnaires des classes dominées. Conception instrumentaliste, mais *essentialiste* aussi de l'État [...]. Conquérir le pouvoir d'État ne peut donc signifier, tout au moins pour son noyau dur, que pénétrer le château fort *du dehors* [...] ¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Nicos Poulantzas, *L'État, le Pouvoir, le Socialisme*, op. cit., p. 33.

¹⁴⁸ Nicos Poulantzas, *Repères. Hier et aujourd'hui. Textes sur l'État*, op. cit., pp. 172-173.

Poulantzas trouve ainsi dans la conception althussérienne la relation externe entre les masses et l'État. Cette découverte nous intéresse parce qu'elle éclaire un point de rupture précis entre Balibar et Althusser. Ce disant, il faut ajouter d'emblée que l'éloignement d'avec Althusser ne se fait pas une fois pour toute. Toutefois, on a ici affaire au point de rupture plus déterminant. Comme Balibar lui-même le reconfirme un demi-siècle après.

Je dirai donc, en ce qui concerne la « condensation du rapport de forces », ou le « concept relationnel de l'État », qu'il y a bien longtemps que j'ai donné raison à Poulantzas sur ce point, et d'abord pour une raison qu'il mentionne lui-même en en faisant implicitement le critère de sa divergence avec Althusser : à savoir que seule une telle conception permet de mettre fin au mythe de « l'extériorité » des forces révolutionnaires (partis ou mouvements) par rapport au fonctionnement de l'État dans le capitalisme avancé¹⁴⁹.

On s'aperçoit de cette réaffirmation que Balibar, inspiré des travaux de Poulantzas, est à l'époque en voie de s'orienter vers la problématique de l'immanence des masses à l'État. Ceci va de pair avec sa démarcation par rapport à Althusser. L'État capitaliste avancé est d'ores et déjà présent dans la constitution et l'organisation des rapports de production, et pas seulement dans leur reproduction, comme le soutient Althusser. Pour dépasser le modèle d'extériorité de la puissance révolutionnaire, il faut accepter l'idée de l'impureté essentielle de la lutte des classes, à laquelle les masses sont partie

¹⁴⁹ Étienne Balibar, « Communisme et citoyenneté : sur Nicos Poulantzas », *art. cit.*, p. 181.

prenante : il n'y a plus de dehors et de l'au-delà de l'État à proprement parler, il ne reste qu'une relation d'interdépendance entre les masses et l'État. De même que l'État détend les contradictions entre les classes en les incorporant, de même traversent-elles son ossature. Cette relation dialectique entre les masses et l'État sans réconciliation promise est pour Balibar une seule voie à suivre.

Les deux résultats du dialogue entre Poulantzas et Balibar

Nous avons insisté jusqu'à présent sur le changement de la conception de l'État chez Balibar. Il passe de l'État léniniste à l'État poulantzasien. Les remarques précédentes visaient à établir la parenté entre Balibar et Poulantzas au-delà de leur controverse de l'époque. La définition de l'État, selon ce dernier, comme condensation matérielle des rapports de forces, marque la pensée de Balibar. D'abord, la crise du parti révolutionnaire léniniste l'incite à la reformulation de l'idée de parti elle-même. Son idée renouvelée est à peine née, ainsi qu'il l'avoue à la fin de son article dédié à Poulantzas : « *le problème qui est l'ordre du jour : celui d'une politique démocratique de masse, coordonnant des initiatives populaires, des analyses concrètes menées collectivement, et des programmes d'action à débattre, à la fois sur le terrain des entreprises et des rapports de travail, sur celui des modes de vie et de*

culture, et sur celui des institutions »¹⁵⁰. En attendant son plein développement ultérieur — développement qui est l'objet de notre enquête dès le prochain chapitre, il nous faut avoir à l'esprit que ce tâtonnement est un prix à payer à cause de la rupture avec la forme du parti léniniste et son dirigisme.

Ensuite, le renoncement à l'extériorité du parti révolutionnaire explique chez Balibar une autre rupture : rupture avec Althusser. Il est évident que Balibar commence à s'éloigner de son maître quand il fait un premier pas vers l'immanence des masses à l'État, puisqu'Althusser n'abandonne jamais la conception du parti tout contraire. Quant à la question de l'État, l'indépendance de Balibar envers Althusser est impossible à dénier, même si son amitié et son respect pour ce dernier ne disparaissent pas. C'est pourquoi nous donnons plus d'importance à l'affinité entre Balibar et Poulantzas.

Balibar et Foucault : l'approche nominaliste du pouvoir

Il faut souligner également que notre analyse sur ces deux philosophes permet de mettre en lumière une autre relation importante : celle entre Balibar et Foucault. À travers son dialogue avec Poulantzas, Balibar aperçoit la nécessité d'une approche « nominaliste » à l'égard de la compréhension du

¹⁵⁰ Étienne Balibar, « Après l'autre Mai », *art. cit.*, p. 118.

pouvoir au sens général. Pendant qu'il maintient une position léniniste ou althussérienne, le pouvoir d'État est « le » pouvoir ou d'une seule classe. Toutefois, sa prise de distance avec telle position a pour résultat de le mettre en garde contre la tentation de voir dans ce pouvoir son identité et son unité comme données initiales. En rupture avec la conception marxiste du pouvoir transformée en métaphysique du « Pouvoir », son intérêt passe donc aux « pouvoirs » en remontant aux lieux de leurs jaillissements. Plus exactement il passe à la multiplicité des rapports de force qui sont à la fois constitutifs du pouvoir d'État et immanents à ce dernier. Nous pouvons lier cette approche nominaliste balibarienne à celle de Foucault qui reconnaît son enjeu avec une tonalité similaire :

Il faut sans doute être nominaliste : le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée¹⁵¹.

Il est vrai que toutes les questions qui intéressent Foucault telles que des corps et des sexualités n'occupent pas nécessairement une place à part chez Balibar. Il est aussi certain qu'il continue à se consacrer à l'étude de Marx et à l'analyse du système de la production capitaliste. Il n'en reste pas

¹⁵¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 123. L'alliance avec Foucault concernant l'approche nominaliste du pouvoir est confirmée par Balibar lui-même. Elle se traduit par son examen d'une alliance cachée entre Foucault et Marx. Étienne Balibar, « Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme », in *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, pp. 281-303.

moins que tout comme Foucault, il se penche sur des points mouvants à partir desquels les rapports de force déséquilibres se produisent à chaque instant¹⁵². Autrement dit, même la philosophie de Marx doit être réexaminée à la lumière de l'approche nominaliste du pouvoir.

L'immanence des masses à l'État : de Marx à Spinoza

L'idée de penser la relation entre les masses et l'État en terme d'intériorité constitue un fil qui rattache le parcours que nous venons d'examiner à celui des années 1980. L'idée de l'immanence des masses à l'État nous en donne encore des pistes. D'une part, Balibar la développe pour comprendre le processus historique de la régulation des luttes de classes et de la mise en œuvre de la communauté dans la nation. Il lui est indispensable, pour ce faire, d'analyser la formation de la classe ouvrière à l'intérieur de l'État. Il est difficile de ne pas y voir une continuité de la question de l'immanence. D'autre part, il s'appuie de plus en plus sur Spinoza dès le milieu de la décennie suivante. On sait que Marx est un critique sévère du droit dit civil-bourgeois individualiste au motif qu'il est formel et qu'il cache l'existence humaine commune. De ce point de vue, la présupposition de l'existence du droit naturel et de l'essence humaine est parfois condamnée

¹⁵² Sur la relation entre Poulantzas et Foucault, je me contente de me référer au travail minutieux de Bob Jessop. Bob Jessop, « Pouvoir et stratégies chez Poulantzas et Foucault », *Actuel Marx*, n° 36, seconde semestre 2004, Presses Universitaires de France, pp. 89-107.

pour la même raison. Philosophe de l'âge d'or de la bourgeoisie ascendante néerlandaise, Spinoza semble ne pas pouvoir échapper à cette critique. Il considère en effet le droit naturel comme pilier de l'État. Pourtant, en réduisant la distance entre le droit et la force réelle aussi étroite que possible, il identifie le droit à la puissance. Ce qui revient à dire qu'il a une vision du droit naturel très différente de ses contemporains et qu'il dépasse une simple critique du droit naturel. C'est en ce sens que Spinoza du XVII^e siècle s'approche de Marx du XIX^e. Chez Balibar, se référer en même temps à Marx et Spinoza n'est donc rien de contradictoire : Spinoza est avant tout un penseur de l'immanence dans laquelle l'État, n'ayant pas l'instance extérieure pour le légitimer, fonde sa base sur ses puissances intérieures, celles des masses. S'y trouve encore une idée de l'immanence tout comme celle que nous venons de découvrir à travers l'examen de l'État balibarien. Ainsi, issue à l'origine de la confrontation avec Poulantzas, l'idée de l'immanence des masses dans l'État nous donne finalement un indice pour rendre compte du retour balibarien à Spinoza remontant ainsi presque deux siècles à partir de Marx.

DEUXIÈME PARTIE

REVALORISATION DE LA POSITION INTERMÉDIARE BALIBARIENNE ENTRE LES CLASSES ET LES MASSES

Mouloud me propose de partager le morceau de pain qu'il a soigneusement défait d'un emballage de papier journal.

« Non, merci. Je n'ai pas faim.

— Tu viens d'où ?

— De Paris.

— C'est ton premier boulot chez Citroën ?

— Oui, en même en usine.

— Ah bon. Moi, je suis Kabyle. J'ai la femme et les enfants là-bas.

Il sort son portefeuille, montre une photo de famille jaunie.

Robert Linhart, *L'Établi*.

Le crime d'État !

*Slogan de la manifestation du
cinquantenaire du 17 octobre 1961*

Chapitre V

La question (post)coloniale chez Étienne Balibar : vers la décolonisation intérieure de la France

Chez Balibar, le motif du colonialisme est présent dès le début de sa vie politique. Elle commence par son adhésion au PCF en 1961. Elle est marquée par l'atmosphère particulière de cette époque, qui est dominée par le mouvement des étudiants contre la Guerre d'Algérie et le terrorisme de l'OAS qui résiste désespérément pour le maintien de l'« Algérie française ». Après le cessez-le-feu en 1962, Balibar choisit d'aller dans ce pays naissant, en trouvant son premier poste d'enseignant de 1965 à 1967, en tant qu'assistant à l'Université d'Alger dans un programme de volontariat pour la coopération en remplacement du service militaire¹⁵³.

Au début des années 1980, cette relation inséparable entre son engagement aux côtés des colonisés et son adhésion au mouvement communiste soulève le problème délicat. À cette époque-là, Balibar se voit coincé dans une situation difficile tant du point de vue pratique que théorique sans savoir sur

¹⁵³ À son retour en France métropolitaine, il est professeur au lycée de Savigny sur Orge jusqu'en 1969. En contraste avec son séjour en Algérie juste après l'indépendance, les jours effervescent du mois de Mai 1968, qu'il a vécus en occupant son lycée avec les étudiants, n'ont pas laissé de trace dans ses écrits immédiats. La seule exception que Balibar a fait allusion au Mai 68 est un article qu'il a consacré à Nicos Poulantzas et dans lequel il parle de l'« autre Mai », de la victoire de Mitterrand à l'élection présidentielle du mai 1981. En s'inspirant des travaux de Poulantzas, Balibar discute de la « crise des formes politiques et mouvements sociaux ». Mais, c'est article ne fait mention du Mai 68 qu'avec une tonalité distanciée et d'ailleurs il date de 1983, donc plus de 10 ans après l'événement. Étienne Balibar, « Après l'autre Mai », *art. cit.*, pp. 99-119.

quelle issue elle débouche à la fin. Sa défense de la dictature du prolétariat, même s'il est vrai qu'elle garde pour une part sa légitimité en théorie, n'a pratiquement pas d'audience hors du PCF. Son abandon de l'idée du parti d'avant-garde léniniste n'arrive pas encore à présenter l'alternative. Un passage typique de l'époque témoigne d'une sorte de perte d'orientation. Il y insiste sur la nécessité d'une refonte du concept de socialisme et il dit : « Un socialisme qui exige par conséquent, de façon relativement imprévisible, que les forces mêmes qui y tendent *se transforme en cours de route*, dans un processus de longue durée »¹⁵⁴. Toutefois, il ne donne pas à ce socialisme de contenu précis et ce qui est plus grave, il ne précise pas quelle relation ce socialisme doit nouer avec son concept central de la crainte des masses.

Or, il arrive parfois que ce soient des difficultés et des impasses qui donnent aux penseurs les ressorts de se frayer une voie originale. On pourrait dire que le cas de Balibar en est l'exemple. Le moment du changement est survenu lors de son exclusion du PCF le 10 mars 1981 à cause de la publication de son article « De Charonne à Vitry » la veille, dans *Le Nouvel Observateur*¹⁵⁵. L'article stigmatise la rémanence du colonialisme à l'intérieur du Parti. Au début, il avait l'intention de le publier dans *L'Humanité*, mais ce ne fut pas possible en raison du refus par la rédaction. C'est ainsi qu'il quitte le PCF. Cet événement est bien plus qu'un simple épisode dans sa vie et il influence directement et durablement sa philosophie. Il est comme tel l'événement qui

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 119.

¹⁵⁵ Étienne Balibar, « De Charonne à Vitry », in *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 19-34.

jalonne de façon la plus marquée son parcours. Ce qui est flagrant dans la mesure où Balibar se met à préciser son concept des masses précisément en raison de cet événement. Nous trouvons là son effort de donner à ce concept philosophique des masses une figure concrète, pour ne pas dire la seule figure possible : celle du travailleur immigré.

La question (post)coloniale et les travailleurs immigrés

Avant d'examiner cette tentative, il est nécessaire de préciser le sens de notre terminologie, inventée pour rendre justice à la pensée balibarienne et paraissant pourtant un peu maladroite : la question (post)coloniale. Cette expression tente d'exprimer l'idée qu'en regard de la question du travailleur immigré, on ne peut pas nettement distinguer la période qu'on appelle postcoloniale d'avec la période coloniale à proprement parler par telle ou telle date exacte. Certes, la décolonisation au premier sens du terme est accomplie lorsqu'une colonie gagne son indépendance envers le pays colonisateur et qu'elle est ensuite reconnue au niveau international. Mais, tant qu'il reste, entre ce nouveau pays venant de naître et son ancienne métropole, un mécanisme de dépendance et de soumission sous d'autres formes qu'auparavant, son indépendance légalement admise n'est que formelle. De ce point de vue, le colonialisme peut subsister même après la disparition de la colonie antérieure, entendue comme la domination à la fois politique et militaire directe du

territoire. En d'autres termes, cette colonisation au sens strict n'est au fond qu'une étape du processus de colonisation en cours. On a alors raison de parler du « néocolonialisme ».

Balibar partage ce point de vue : une fois l'ancienne colonie disparue, on doit penser au statut légal et social des anciens colonisés à savoir les travailleurs immigrés à l'intérieur du territoire français ; quand leurs statuts demeurent équivalents à ceux des sujets d'antan, la colonisation intérieure à l'Hexagone n'est pas terminée. Suite à l'année 1960 couramment baptisée l'« année de l'Afrique » où bon nombre de pays africains ont obtenu leur indépendance à l'égard de la France, l'Algérie a repris en 1962 son destin en main après huit ans de guerre d'indépendance. Son combat est d'autant plus intense que l'Algérie est distinguée des autres colonies du fait de son importance dont témoigne le fait qu'elle était la seule sous l'autorité du ministre intérieur et considérée à ce titre comme une région du « Sud ». Bien qu'il conçoive une autre décolonisation que celle accomplie par des ex-colonisés à savoir la construction d'un État national indépendant, Balibar n'entend pas minimiser sa valeur. Une telle sous-estimation est le plus loin de la position de Balibar qui, en tant qu'enseignant, prend part à la construction d'un nouvel État algérien. Son intention consiste à souligner que c'est au tour des Français de finir la question de la colonisation intérieure différemment des autres.

Démêler la confusion des deux mémoires

« De Charonne à Vitry », recueilli aujourd'hui dans *Les Frontières de la démocratie* de 1992 en tant qu'article de tête, porte tout d'abord sur l'actualité politique de 1981 dans la banlieue parisienne. La mairie communiste de Vitry a démoli au moyen d'un bulldozer de travaux publics un foyer de travailleurs maliens sous le prétexte qu'il s'implantait contre l'avis de la municipalité. À cela succède un autre événement dont l'auteur est encore la mairie communiste. À Montigny-lès-Cormeilles dans Val d'Oise, la campagne du PCF contre la drogue a dénoncé publiquement de jeunes Marocains qui habitaient une cité de la ville comme « dealers ». Ces deux événements successifs amènent Balibar à s'interroger sur la raison pour laquelle le Parti en arrive à perdre le sens de son anticolonialisme par ses propres mains alors même qu'il croit s'en attribuer la meilleure part.

Balibar cherche cette raison dans le fait, entre autres, que le PCF confond, tantôt à dessein tantôt inconsciemment, deux manifestations ayant lieu pendant la Guerre d'Algérie et en forge une seule mémoire à son propre honneur. La première manifestation est celle du 17 octobre 1961. Au soir de ce jour-là, suite à l'appel du FLN, des dizaines de milliers d'Algériens descendent dans la rue, au risque d'être immédiatement arrêtés, pour protester contre le couvre-feu imposé par le préfet de police Maurice Papon et son gouvernement. Cette manifestation en paix et sans arme, à laquelle participent beaucoup des familles et des enfants, est violemment réprimée : certains manifestants sont tués par

balles ; d'autres ont reçu des coups mortels ouvertement dans la rue et clandestinement au sous-sol de la préfecture ; d'autres encore, transférés par les bus de la RATP en service spécial au palais des Sports, au parc des Expositions et au stade Coubertin tous transformés pour cette occasion en centre de détention, sont parqués et battus. Son résultat selon les estimations sérieuses par les historiens : près de trois cents morts du côté des manifestants parmi trente mille participants, aucun mort du côté de forces de l'ordre. Les chiffres des victimes sont encore indéterminés et il y a aussi nombre de disparus, parce que leurs cadavres sont jetés par les policiers sur la Seine pour effacer les traces des crimes qui venaient d'être commis et que les archives qui permettraient de les établir sont même aujourd'hui inaccessibles aux chercheurs indépendants. Parmi les personnes arrêtées, on trouve aussi des Marocains et des Tunisiens qui ne participent pas au cortège, du fait que le couvre-feu en question interdisait depuis le 5 octobre à une population définie selon un critère flou prêtant à toutes interprétations arbitraires, celui de « Français musulmans ».

La deuxième manifestation est organisée le 8 février 1962 par la gauche française unie et ses organisations syndicales contre les attentats de l'OAS et pour la paix immédiate en Algérie. La police y intervient de nouveau et on relève huit morts à la station du métro Charonne, dont sept étaient communistes. Le PCF les exalte comme des martyrs qui attestent sa position anticolonialiste, tout comme il se réfère aux Maurice Audin et Henri Alleg. Entre huit cent mille et un million de personnes assistent à l'enterrement de ces huit morts. Ces

obsèques mettent à jour un fossé entre la volonté du peuple français et son gouvernement indécis sur la fin de la guerre et propulse la décision de ce dernier. Charonne est ainsi inscrit dans les mémoires des militants et des sympathisants de gauche et d'extrême gauche en tant que leur engagement dans une histoire réputée glorieusement anticolonialiste. Cette histoire anticolonialiste sans faille basée sur Charonne a pour effet de cacher l'origine de cet événement comme son ombre. Ainsi explique Balibar :

Mais revenons encore à Charonne. Je tiens pour très révélatrice l'attitude du Parti qui, aujourd'hui comme hier, glorifie les camarades tombés ce jour-là, mais ne rappelle jamais ce qui était à l'origine de la manifestation. On n'entend plus parler que d'un combat anticolonialiste abstrait et mythique. Nous sommes nombreux pourtant à pouvoir en témoigner d'une mémoire lucide : s'il y eut le 8 février 1962, et avant lui le 19 décembre 1961, ces manifestations unitaires où furent enfin mis de côté les divisions et les sectarismes de tous, c'est seulement parce qu'il y avait eu auparavant *le terrible 17 octobre 1961, dont le Parti ne parle jamais*, ni personne d'autre d'ailleurs¹⁵⁶.

Balibar accuse le PCF de mobiliser sélectivement sa mémoire de la manifestation de Charonne et de l'invoquer dans l'intention de célébrer sa position anticolonialisme. En revanche, le 17 octobre 1961 reste au fond de son oubli et il se trouve parfois même occulté par la commémoration de Charonne. Ce dont témoigne *Le Monde* du 15 février 1962 qui, rapportant ce qu'il venait de se passer le 8 à Paris, parle du plus « sanglant affrontement entre policiers et

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 22-23.

manifestation depuis 1934 »¹⁵⁷. Quatre mois seulement après et bien qu'il soit une rafle inouïe depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, le 17 octobre 1961 disparaît déjà pour être annexé à Charonne. Bref, il a fallu peu de temps pour voir Charonne devenir ce que Kristin Ross appelle une « métonymie » de la violence liée à l'Algérie du début des années 1960 : c'est ce qui vient immédiatement à l'esprit lorsque l'on évoque cette période : « La violence ? Ah oui, Charonne »¹⁵⁸.

Au demeurant, Balibar n'entend pas vingt ans après, tout en étant dans une position bien assurée, faire un procès rétroactif de la gauche française y compris le PCF. À côté du 8 février 1962, il range une autre manifestation, celle du 19 décembre 1961. Elle est une des premières manifestations unitaires qui s'élèvent contre la Guerre d'Algérie. Balibar y participe avec d'autres étudiants et est blessé lors de l'opération policière vive et excessive, habituelle de l'époque. Il faut préciser que Balibar ne veut évidemment pas s'amuser de ses souvenirs de jeunesse par ce rappel de son passé. Il veut rappeler que la manifestation du 19 décembre 1961 ne fut jamais possible qu'après celle des Algériens, ceci pour faire une autocritique de son retard. Il convient que tant qu'il a tardé, il n'y a qu'une mince différence avec le rassemblement de Charonne qu'il critique. Il admet donc avec amertume qu'il n'y a pas de soutien effectif par le peuple français à la manifestation du 17 octobre 1961.

¹⁵⁷ Olivier Le Cour Grandmaison (dir.), *Le 17 octobre 1961. Un crime d'État à Paris*, Paris, La Dispute, 2001, p. 16.

¹⁵⁸ Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, traduit de l'anglais par Anne-Laure Vignaux, Bruxelles, Éditions Complexe, 2005, p. 52.

S'il en est ainsi, l'écoulement des vingt ans depuis cet événement suffit pour que l'anticolonialisme du PCF n'ait plus que valeur de mot sans contenu. Bien que le Parti revendique comme source de cette cause l'événement de Charonne, le choix lui-même de cette source est erroné. C'est parce que cette dernière refoule une autre source plus digne de la désignation de l'anticolonialisme. Rien n'est plus naturel, en ce sens, que les deux mairies communistes au début des années 1980 dans la couronne urbaine parisienne reconforment par leurs actes cette mauvaise pente. Leurs actes ne sont pas une erreur inattendue ou hasardeuse, car des contradictions de la position anticolonialiste du Parti s'accumulent d'ores et déjà depuis longtemps pour qu'elles puissent voler en éclats à tout moment.

Ce que dévoile un procès

Critiquant avant tout l'anticolonialisme vide du PCF indissociable de l'autocritique du sien, « De Charonne à Vitry » peut avoir en même temps un autre sens que cette intention première de l'auteur. Sans nécessairement être en contradiction avec elle, il est possible de situer cet article dans un contexte plus large pour le mettre en perspective plus général et en tirer certaines remarques. De ce point de vue, Maurice Papon joue un rôle important. Préfet de Police lors de la répression sanglante du 17 octobre 1961, il n'est connu du large public qu'assez tardivement, en 1997, et ce, à cause de son implication dans une

affaire différente sous l'Occupation. Cette année voit le procès de Papon, où il est inculpé d'avoir déporté, entre 1942 et 1944 en tant que secrétaire général de la préfecture de Gironde, les 1560 habitants d'origine juive de Bordeaux vers Drancy. S'y situait un camp d'internement à partir duquel des convois se dirigeaient vers Auschwitz. Malgré son énorme longueur, le procès se limite à l'affaire sous l'occupation allemande et il ne prononce aucun jugement sur l'affaire pendant la guerre coloniale. C'est seulement par le moyen des médias que l'on a su que le haut fonctionnaire du régime de Vichy est aussi mêlé à l'épisode de la manifestation algérienne d'après-guerre. Condamné à une peine de dix ans de réclusion criminelle pour complicité de crime contre l'humanité, il y échappe après une courte incarcération du fait de son état de santé.

De ce personnage particulier, deux observations peuvent être déduites. Tout d'abord du point de vue juridique, il est évident qu'il existe deux critères différents pour juger un seul coupable : tandis qu'il est poursuivi pour sa participation à la persécution organisée contre la population juive, il est à l'abri d'un crime du même caractère contre la population dite nord-africaine ; bien que le premier cas fait l'objet d'une accusation de crime contre l'humanité, le second, lui, bénéficie d'une immunité contre elle grâce aux amnisties accordées sans arrêt après les accords d'Évian concernant les crimes commis pendant la guerre. Cet argument, que le gouvernement français ne cesse de défendre, n'est rien de moins que fragile, car le crime contre l'humanité comprend la clause de l'imprescriptibilité. Accepter ce principe équivaut à renoncer nécessairement à la distinction entre les deux crimes. À ce jour, on a de fortes raisons de se

demander s'il est suffisant d'accuser seulement Papon au titre de ce crime et de rechercher une responsabilité des classes supérieures de l'État.

Ce dernier point conduit à une deuxième remarque plus importante. Le procès de Papon ne se limite pas simplement à la question d'un seul individu, mais il a plutôt pour trait de mettre en pleine lumière, à travers cet individu incarnant la période sombre, une sorte de continuité du régime de Vichy au régime républicain d'après-guerre. En comparaison avec cette continuité, la distinction de la IV^e République et de la V^e République n'est pas si essentielle. La légitimité de la constitution républicaine provient en grande partie de la Résistance au gouvernement du maréchal Pétain allié à l'Allemagne nazi. Le discours officiel républicain se contente ainsi de répéter — sur ce point la droite et la gauche se rejoignent — une rupture radicale avec le gouvernement Vichy. Le cas de Papon secoue précisément ce fondement de la légitimité en ce que ce personnage passe d'un régime à l'autre tout en occupant successivement des postes supérieurs de l'État. Pour le traduire dans les termes de Walter Benjamin, le régime républicain d'après-guerre n'est en réalité qu'une « violence conservatrice du droit », malgré sa prétention d'être une « violence fondatrice du droit » par laquelle naît toute une légitimité nouvelle pour le corps politique. La résolution complète introuvable à l'affaire Papon par la République montre qu'elle conserve l'essentiel du régime précédent et signale la survivance de personnes comme Papon dans les milieux administratifs et des affaires au-delà du changement de la façade politique.

« Contrefascisme » ou « contrecolonialisme » : sens de l'événement

Nombreux sont les journalistes, les historiens et les juristes qui s'intéressent à l'affaire Papon et qui font état de cette continuité des régimes. Du fait que la convergence des intérêts est évidente entre eux, il est nécessaire de distinguer Balibar des autres. Il faut savoir la façon spécifique de Balibar avec laquelle il règle ce passé litigieux du régime républicain et le prend en charge en tant que philosophe. Il est utile de se référer à un commentaire présenté par Paul Thibaud, ancien directeur de la revue *Esprit* et travaillant depuis longtemps à l'élucidation de l'effacement du 17 octobre 1961 effacé dans l'histoire d'après-guerre. Il découvre un point important à notre sujet lorsqu'il remarque, à propos de la manifestation de Charonne, que c'est avant tout contre le danger imminent d'un retour du fascisme que la gauche s'unit en dépassant ses divergences de positions et d'idées. On a eu en effet des présages de ce retour : la police avait recours de plus en plus aux règlements de comptes brutaux ; l'armée regagnait sa force au point de menacer le gouvernement en vigueur ; l'OAS exacerbait l'attentat contre tous les opposants gouvernementaux et civils à la guerre. Tout cela donne aux Français hexagonaux une vive impression que la société était en état de faire régression. Il n'est pas négligeable que tout cela réveillait les gens, dont la plupart avait été indifférent à la sale guerre de l'autre côté de la Méditerranée, cachée sous l'appellation neutre et commode du maintien de l'ordre au Sud. Toute

considération faite sur la véracité du danger brun, il n'empêche que, comme le souligne Thibaud, les manifestants du 17 octobre 1961 se réclament contre le *colonialisme* plutôt que contre le *fascisme*. L'éditorialiste de la revue constate à juste titre que le slogan du « contrefascisme » a la priorité sur celui du « contrecolonialisme » dans le mouvement contre la Guerre d'Algérie¹⁵⁹.

Cette explication sert à prouver notre remarque précédente : celle du déni de la répression de la manifestation des Algériens par le gouvernement républicain. Aussi longtemps que le régime républicain a eu, comme source de la légitimité, sa fondation sur sa résistance contre fascisme, il lui fut toujours difficile d'accepter tout ce qui sape cette légitimité. Le 17 octobre 1961 est un événement par excellence qui met en doute sa légitimité en ce qu'il rapproche dangereusement le régime républicain du régime de Vichy. Si, s'agissant de cet événement, on n'accorde qu'une importance secondaire à l'anticolonialisme par rapport à l'antifascisme et si en conséquence on méconnaît ce qu'il signifie, c'est que la cause de l'antifascisme est une sorte de clef de voûte de l'édifice républicain, sans lequel ce dernier risque de s'effondrer. La peur de son effondrement et de son assimilation au régime de Vichy pousse le gouvernement à ranger jusqu'à présent les victimes du 17 octobre 1961 au rang des victimes sacrifiées sur l'autel républicain.

Nous lisons « De Charonne à Vitry » dans un contexte plus large que l'auteur n'a en tête pour aboutir ainsi au point essentiel : pour Balibar, la question de l'interprétation du 17 octobre 1961 n'est jamais résolue sans

¹⁵⁹ Paul Thibaud, « Le 17 octobre 1961 : un moment de notre histoire », *Esprit*, n° 279, nov. 2001, pp. 6-19.

qu'elle n'ait d'effet réel sur la politique réelle. Le crime d'État contre la manifestation du 17 octobre 1961 est si obstinément refusé par l'État, parce que ce dernier sait que sa reconnaissance éventuelle ne fait qu'un avec une reconnaissance de la continuation du régime de Vichy dans le régime républicain et de la coexistence contradictoire du principe républicain avec les pratiques coloniales. À la suite de notre analyse des deux événements pendant la Guerre d'Algérie et de leurs vies ultérieures, il apparaît que « De Charonne à Vitry » en arrive finalement à une mise en question de la République d'après-guerre dans son ensemble. Il s'agit de l'aboutissement logique de cet article, même si sa visée au sens étroit porte sur la critique de la cause creuse de l'anticolonialisme ainsi que de l'autocritique du sien. C'est en ce sens que l'on peut conclure que chez Balibar, la mémoire du 17 octobre 1961 a immédiatement une implication politique. La question politique au sens où se rappeler cet événement est indissociable d'un acte de l'imagination de la communauté politique à venir. Balibar est sûr que le PCF n'est plus à la hauteur de cette tâche dès lors que sa direction n'hésite pas à s'aligner sur le gouvernement concernant la question de la mémoire de la Guerre d'Algérie. Pour lui, ce choix, loin d'être une erreur épisodique sans conséquence, représente une déviation par rapport à son principe de l'internationalisme et un naufrage du Parti lui-même. C'est pourquoi il parle désormais ouvertement du « nationalisme du PCF ». Cette communauté politique qu'il entend n'est identifiable ni au Parti ni à l'État français. Elle n'est pas réductible à l'État qui est en train de naître de l'autre côté du Méditerranée. Elle est certainement

proche de ce que Rancière appelle la cause de l'autre en s'inspirant comme Balibar de l'événement du 17 octobre 1961.

Or la cause de l'autre comme figure politique, c'est d'abord cela : une désidentification par rapport à un certain soi. C'est la production d'un peuple qui est différent du peuple qui est vu, dit, compté par l'État, un peuple défini par la manifestation d'un tort fait à la constitution du commun, laquelle construit elle-même un autre espace de communauté¹⁶⁰.

Cette cause envers Algériens n'est ni une aide à leur guerre de l'extérieur ni une acceptation sans reste de leur guerre comme toute une autre morale que la sienne¹⁶¹. Elle brouille cette ligne de distinction par une expérience qui met en suspens les identités de nous et de l'autre. Du côté du Français, elle est faite par une désidentification par rapport à l'État qui, au nom des Français, tue et fait disparaître cet autre.

On peut trouver chez Balibar ce même refus de laisser agir l'État français ainsi à sa place. Il y a un ébranlement de l'identité de nous à l'État, à partir duquel commence une constitution d'un nouveau nous. Le peuple est donc, pour Balibar, un lieu ouvert à cette constitution de nous plus qu'un ensemble de la population immobile. Le peuple est constitué par cet acte de constitution et par là renouvelé chaque fois, ce qui fait que le peuple constituant et le peuple que

¹⁶⁰ Jacques Rancière, *Aux bords du politique* [1998], Paris, Gallimard, 2004, pp. 211-212.

¹⁶¹ En ce qui concerne ce type de morale, Rancière cite le nom de Jean-Paul Sartre. Le Sartre qui, dans sa préface rédigée pour *Les Damnés de la Terre* de Frantz Fanon de 1961, fait l'éloge de la révolte des opprimés contre des oppresseurs et qui y trouve une violence de guérison pour les deux. C'est un cas extrême d'une distinction *a priori* entre nous et l'autre, entre notre cause et sa cause, et d'une assimilation complète des premiers aux seconds.

l'État prétend incarner divergent dans une certaine condition. C'est vis-à-vis de ce peuple constituant que Balibar appelle à prendre parti. On ne manquera pas sur ce point d'observer que cette subjectivation politique avancée par Balibar est éphémère, car qu'elle n'a plus sa place dès qu'elle se divise en deux États différents après la signature des accords d'Évian. Cette observation peut être en plus validée par le déroulement des faits : tandis que l'État français étouffe le massacre dans le plus grand secret et efface sa moindre trace, l'État algérien construit et purifie une identité de l'algérianité. Les deux États s'opposent sous de nombreux aspects après la cessation des hostilités. Mais, tous les deux concourent à nier l'existence de cette subjectivité politique fragile tout à coup apparue aux derniers jours de la guerre. Il en résulte l'équation rigide selon laquelle les Français sont ceux qui ont la nationalité française, les Algériens la nationalité algérienne. Tous les deux se donnent la main en ce qui concerne cette identification sans réserve de la communauté politique et de l'État.

Pourtant, il est possible pour certains que la disjonction de ces deux puisse s'éprouver réellement. Balibar voit dès les années 1980 cette possibilité plus clairement que les autres. La difficulté dans laquelle se trouve le travailleur immigré nécessite une réflexion sur cette possibilité. Son intérêt et son soutien à lui sont intelligibles lorsque nous les référons à trois contextes historiques naissants. Superposés les uns sur les autres, ils donnent à l'acteur autant de possibilités que de risques. Ils sont tellement emmêlés qu'une lacune de réflexion sur l'un risque que les choses dérivent définitivement.

Trois contextes soulevant la question « qu'est-ce qu'un Français ? »

Au niveau le plus bas se trouve l'élargissement et l'installation de l'influence de la municipalité du PCF en banlieue parisienne. Il y maintient sa force d'avant-guerre jusqu'au début des années 1980 en entourant la ville¹⁶². Ce qu'on appelle la « ceinture rouge ». Tandis que les municipalités communistes contribuent jusqu'à un certain point à l'amélioration de la vie notamment par la construction de HLM à grande échelle, leur participation à l'administration au même titre que les autres partis parlementaires rend de plus en plus difficile de les en discerner. À mesure que la dégradation des quartiers se révèle et que la classe moyenne transfère son logement vers le centre-ville, l'intégration des populations minoritaires et reléguées hors les murs devient une épineuse question. Dans cette condition, la politique de la ville les rassemble dans l'habitat le plus loin et le plus isolé pour maintenir le charme des autres quartiers¹⁶³. Il en résulte que les habitants les plus démunis sont toujours contraints d'y rester et de vivre entre eux. On voit ici la situation qui se résume par l'intuition de cette phrase sartrienne : « Le Tiers-Monde commence en banlieue »¹⁶⁴.

¹⁶² Michel Winock, *La France politique, XIX^e-XX^e siècle* [1999], Paris, Seuil, 2003, pp. 379-406.

¹⁶³ Jacques Donzelot, *Quand la ville se défait. Quelle politique face à la crise des banlieues ?*, Paris, Seuil, 2006, chapitre 1.

¹⁶⁴ Jean-Paul Sartre, « Le Tiers-Monde commence en banlieue », in *Situations III : lendemains de guerre*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 302-307.

Au niveau intermédiaire à savoir au niveau national, on voit en même temps surgir une remise en question de la définition même d'être français. À l'ombre des Trente glorieuses, les immigrés sont venus, en tant que force de travail à bon marché, compléter le manque de main-d'œuvre. Leur introduction continue pendant et après la guerre coloniale. Il est prouvé aujourd'hui par les travaux des historiens que le rythme de l'emploi systématique des étrangers dépend toujours de celui du développement économique : les périodes de récession correspondent à la diminution de leur nombre (fin du XIX^e, les années 1930 et 1970) ; la croissance à l'augmentation des effectifs (Second Empire, les années 1920 et 1960)¹⁶⁵. Trois vagues du va-et-vient systématiquement employées par la coalition de l'État et le monde des affaires. À la différence des deux précédentes vagues consistant principalement à la immigration des autres pays européens (Belges, Italiens, Espagnols, Polonais, Portugais), la dernière est majoritairement composée par la population des colonies française d'outre-mer à commence par les Magrébins (Algériens, Marocains). Pourtant, au terme de la dernière vague, la situation change en plus en ce que ce *gastarbeiter* à la française n'est pas nécessairement implanté depuis l'extérieur. La relation franco-algérienne en donne un exemple. La fin de la Guerre d'Algérie de 1962 est pour la France la perte de sa colonie extérieure la plus grande. Il va sans dire qu'elle ne signifie pas la fin de tout colonialisme, mais qu'elle marque le commencement du colonialisme sans colonie extérieure. Une sorte de *colonie intérieure* où les immigrés et leurs postérités constituent les

¹⁶⁵ Gérard Noiriel, *Le Creuset français. Histoire de l'immigration : XIX^e-XX^e siècle* [1988], Paris, Seuil, 2006, pp. 137-144.

sous-prolétaires continue à exister même après l'indépendance des États maghrébins. L'existence de cette colonie éclate au grand jour plus que jamais à l'occasion de la « Marche des beurs » qui a suivi un parcours en 1983 de Marseille à Paris et dont la délégation a obtenu l'audience du Président François Mitterrand. Un grand nombre des immigrés participe à cette marche pour l'égalité et contre le racisme, y compris leurs descendants de deuxième et de troisième générations. Cette marche provient de la question cruciale : « qu'est-ce qu'un Français ? ». Plus exactement : que veut dire le fait d'être français si une partie des habitants nés en France et ayant la nationalité française est toujours considérée corps étrangère ? À quoi bon être juridiquement français dans une telle condition insupportable ?

Étrangement, on voit la même question (« qu'est-ce qu'un Français ? ») être posée en même temps par un camp tout différent¹⁶⁶. Le Front national commence à gagner en influence à partir des législatives de 1983 et des élections européennes de 1984. Sa réussite consiste en ce qu'il exige ouvertement d'expulser toute la population dite immigrée sans considération de lieu de naissance ou de la possession de la nationalité. Ce qui revient à dire que se manifeste à travers la fixation de ce parti dans le paysage politique français un mouvement ayant intention de redéfinir l'identité française selon le critère racial. La question de la constitution du peuple français se pose donc des deux côtés, à mesure que la définition restée évidente depuis des années d'être

¹⁶⁶ Michel Winock, « Les populismes français », in Jean-Pierre Rioux (dir.), *Les populismes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques et Perrin, 2007, p. 148.

français est sérieusement ébranlée. Si bien que la concordance des intérêts, au moins au premier niveau, entre les immigrés et l'extrême droite n'est rien d'étrangère ni étonnante, même s'ils se divergent immédiatement après cette concordance autour de la définition du peuple. Ils se battent autour du lieu conflictuel du peuple pour y donner, chacun à sa façon, une figuration nouvelle. Dans ce lieu d'indétermination, l'idée d'une figure élargie au maximum du peuple s'oppose à l'idée d'une figure du peuple extrêmement restreinte.

Une réorganisation de la force de travail au niveau global est en train d'avancer sur les deux niveaux précédents. Les grandes entreprises, en vue de davantage profit, atomisent d'abord chaque étape du processus de production pour élaborer ensuite sa réorganisation. La division du travail de leurs branches se met en place sans égard pour les frontières des États souverains et leurs systèmes sociaux différents. Ce caractère flexible de l'organisation du travail est accéléré par une politique d'assouplissement monétaire. En France, le PS prend le tournant d'une politique de rigueur en 1983. Par la suite, c'est encore un socialiste (Pierre Bérégovoy) qui en 1986 entame une déréglementation des marchés financiers. Cette politique monétaire libère l'économie de l'État souverain sans nécessairement se soucier des dangers qu'une telle politique court. La réorganisation du travail hors de la portée de l'État souverain a des répercussions parfois imprévues aux niveaux plus bas comme nous l'avons montré.

L'examen des trois niveaux superposés montre jusqu'à quelle profondeur la banlieue parisienne est un lieu qui cristallise leurs contradictions. Elle est

aussi et surtout un lieu favorable pour le PCF. Elle lui donne, objectivement au moins, la possibilité de se solidariser avec les immigrés et de nouer un nouvel internationalisme. Le Parti est devant une occasion rare où la communauté politique et l'État se séparent. Tout dépend du rapport des forces en ce qui concerne la mise en forme du peuple. Mais, le Parti rate cette occasion. S'il avait eu la moindre conscience de la portée de la situation où il était, il aurait pu prendre parti aux côtés des immigrés et aurait eu la possibilité de changer le paysage politique en état fluctuant. C'est ainsi que nous en arrivons à comprendre le sens de l'avertissement à la fois clairvoyant et pathétique de cet article. Convaincu que les affaires de Vitry et Montigny-lès-Cormeilles ne sont jamais des « bavures » sans importance comme la direction du Parti a envie de le croire, Balibar sait déjà l'aboutissement logique de ce glissement.

Combien de temps faudra-t-il au Parti, dans ces conditions, pour passer à l'étape suivante : « Qu'ils rentrent chez eux, ils nous prennent notre travail » ? Ici et là, écoutez la rumeur, c'est la conséquence qu'on tire déjà. [...] La gangrène pénètre, lentement mais sûrement. Une fois qu'elle a mordu, si rien ni personne ne l'arrête, nul ne sait où elle s'arrêtera — mais on peut savoir à coup sûr à qui elle profitera : s'il s'agit de mobiliser les nostalgiques de la « France aux Français », d'autres sont mieux armés et plus crédibles que les communistes. Leurs affiches s'étalent sur les murs¹⁶⁷.

La sévérité de la critique que Balibar adresse au Parti fait la preuve de sa déception envers lui. Les conjonctures à la fois locale, nationale et globale

¹⁶⁷ Étienne Balibar, « De Charonne à Vitry », *art. cit.*, p. 30.

soulèvent le problème de la définition même du parti : À qui et avec qui faisons-nous parti ? Enfermé dans sa vision corporatiste, le PCF ne comprend pas le poids de cette question. Au moment où la figure du peuple français se fait obscure et est train de se reconstituer, en rester à être immobile dans la forme institutionnelle du Parti signifie qu'il laisse aller les choses. Notre contextualisation de Balibar dans ces conjonctures indique qu'il en est conscient et qu'il considère que l'impossible solidarité du PCF avec le travailleur immigré ne finit par procurer d'exorbitants avantages qu'à l'extrême droite. L'imminence de ce danger incite Balibar à critiquer le Parti au prix de son exclusion.

Les immigrés, ces irréductibles au prolétariat

Martin Deleixhe écrit récemment une œuvre consacrée à la philosophie de Balibar. Elle est une première tentative de synthétiser ses travaux. Pourtant, il donne peu de place à l'affaire de l'exclusion du PCF. Il écrit de fait ceci :

Curieusement, d'un point de vue théorique, cette exclusion du Parti apparaît comme un non-événement. La teneur de la réflexion de Balibar ne se sent presque pas de cet épisode¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Martin Deleixhe, *Étienne Balibar. L'illimitation démocratique, op. cit.*, p. 55. Il nous semble que cette sous-estimation de l'événement conduit en plus l'auteur à se méprendre pourquoi et comment Balibar entame de ses travaux de philosophie politique alors même que son intérêt se concentre sur cet aspect. Pour qu'une relativisation du marxisme ait lieu chez Balibar, il faut avant tout qu'il passe définitivement du problématique du prolétariat à celle des masses.

Au fil de notre enquête, nous en arrivons à une conclusion tout opposée : cet événement est indispensable pour comprendre la philosophie de Balibar. Tout dépend de la question comment situer son intérêt aux travailleurs immigrés dans sa philosophie entière. C'est justement cette dimension qui manque à ce commentateur. L'événement importe en fait en deux sens.

D'un côté, leur isolement dû à l'immobilisme du côté de majorité des communistes français — rien ne change là-dessus du 17 octobre 1961 à Vitry et Montigny-lès-Cormeilles — oblige Balibar à non seulement de les critiquer mais surtout de mettre en cause un postulat marxiste capital : prolétariat. La classe travailleuse française n'est pas immunisée en soi contre des préjugés raciaux et nationaux et elle va jusqu'à les amplifier sans savoir leur danger mortel. Elle nie par elle-même le principe de l'internationalisme de la classe prolétaire et contribue à consolider la division du travail selon le critère racial qui s'intensifie au niveau mondial. Cette situation va à l'encontre du postulat marxiste concernant le prolétariat, d'après lequel il est porteur de la mission universelle, en ce sens qu'il transforme le monde. Pour Balibar, la question du racisme du PCF au début de la décennie 1980 rend insoutenable pour une bonne fois, toute sorte de référence normative que les marxistes ne cessent de trouver dans le prolétariat. Il ne lui est dorénavant possible ni d'identifier les travailleurs immigrés au prolétariat ni de les en plaquer : ils sont irréductibles au prolétariat et en tant que tels, ils sont une incarnation des masses. Ils jouent en ce sens un rôle du médiateur par excellence à l'aide duquel notre philosophe

passé de la problématique du prolétariat à celle des masses. Pour le saisir à l'envers, son renoncement à toute approche normative fondée sur le prolétariat permet de mesurer la distance entre Balibar et Marx. Nous trouvons dans son introduction de la problématique des masses une forte objection à la nette distinction que Marx fait entre prolétariat et lumpenprolétariat. Telle prise de position signifie qu'il s'éloigne le plus de Marx en ce qui concerne la définition du prolétariat. Il en arrive donc à se situer dans l'univers que Ernesto Laclau et Chantal Mouffe nomme à juste titre *post-marxiste* quelques années plus tard dans leur ouvrage collectif. Dans cet ouvrage qui devient l'objet du large débat dans le contexte anglo-saxon, ils disent :

Ce sera seulement si nous renonçons à quelque prérogative épistémologique basée sur la position privilégiée d'une « classe universelle », qu'il sera sérieusement possible de discuter l'actuel degré de validité des catégories marxistes. Nous pouvons maintenant dire assez clairement que nous nous trouvons en terrain post-marxiste. Il n'est plus possible de maintenir la conception de la subjectivité et des classes élaborée par le marxisme, ni sa vision du cours historique du développement capitaliste, non plus, bien sûr, que la conception du communisme comme société transparente de laquelle les antagonismes ont disparu¹⁶⁹.

Le rapprochement entre Balibar et ces deux théoriciens est récemment reconfirmé par Balibar lui-même qui préface la traduction française de leur ouvrage. Par rapport à eux, la singularité de son approche postmarxiste du

¹⁶⁹ Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratie radicale* [1985], traduit de l'anglais par Julien Abriel et préfacé par Étienne Balibar, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009, pp. 41-42.

prolétariat vient du fait qu'elle se forme au cours de sa rencontre avec les immigrés. À proprement parler, le terme du postmarxisme doit donc être compris au double sens : notre philosophe est *post-marxiste* au sens où il est en définitive en rupture avec le prolétariat marxiste alors même qu'il reste *post-marxiste* au sens où il se réfère à Marx comme une source de sa réflexion.

Le lieu du peuple

De l'autre côté, telle remise en question du prolétariat a pour effet, chez Balibar, d'accéder à la question du *sujet politique* qui reste à juste titre marginalisée par l'a priori du prolétariat marxiste. Elle lui donne une liberté de la réflexion dont il se privait tout en restant dans le champ de recherches marxistes. Il se révèle lorsque nous nous référons à une mise en valeur de la notion du peuple par rapport à la notion du prolétariat. Le peuple n'est plus l'objet de la critique marxiste en raison de sa nature formelle cachant l'existence réelle de la division des classes sociales. Il désigne, pour lui, moins l'ensemble empirique de la population que le lieu de la figuration du peuple et de la constitution de son identité. Le portrait des immigrés montrent qu'ils restent la plupart du temps « citoyens de seconde classe » bien qu'ils soient intégrés comme « citoyens dans l'entreprise ». La division d'une seule personne en deux aspects ouvre la possibilité que l'aspect légal et politique rattrape un retard par rapport à l'aspect économique. Pour Balibar, le peuple est en train de

différer de lui-même et de prendre corps différemment. Il considère que le 17 octobre 1961 en est l'événement annonciateur et qu'à cela succèdent les deux événements de la banlieue parisienne des années 1980. Il peut admettre qu'il n'est pas toujours facile de saisir ces occasions. Mais, pour lui, elles sont tout autant réelles que l'événement marquant l'histoire d'après-guerre comme la Résistance, car elle est aussi le moment lorsque certains combattent pour un autre peuple français à venir tandis que les autres restent muets sous le régime existant.

La subjectivité politique au champ de la construction du peuple

La mise en cause du prolétariat et la revalorisation du peuple — les résultats théoriques des affaires de Vitry et de Montigny-lès-Cormeilles — entraîne finalement que Balibar acquiert le moyen de différencier les deux instances : instance économique et instance du peuple quant à la constitution du sujet politique. La première ne détermine pas entièrement l'identité du sujet politique et laisse donc une relative indépendance au niveau de la seconde. Dans le cas du marxisme orthodoxe, la première est supposée engendrer le sujet révolutionnaire (le prolétariat) tandis que la seconde est subordonnée à la première. À cette réduction de la seconde s'oppose le modèle balibarien. Selon lui, l'identité du sujet politique se forme non seulement dans la contradiction entre le capital et le travailleur, mais aussi dans la distinction entre la nation et

l'étranger. Elle est en ce sens surdéterminée, pour reprendre l'expression Althusser. Et si la distinction nation-étranger est dominante au niveau de l'instance du peuple, la forme communautaire dominante à l'âge moderne est monopolisée par l'État national dont le premier critère de l'appartenance est la possession de la nationalité. Cette idée de la différenciation des deux instances donne naissance à l'idée de l'analyse détaillée de la construction du peuple français et de sa fixation dans l'État national, motif central du prochain ouvrage en collaboration avec Wallerstein. En arrivant à cette idée, nous pouvons également donner le sens plus précis à l'expression employée ci-dessus à savoir le sujet politique. Il vaut mieux dire que Balibar traite de la *subjectivité politique* que du sujet politique pouvant à tort donner l'image de l'individu ou du collectif dont le contour et la figure sont déjà clairs. Il s'occupe plutôt du processus même de la formation du sujet politique dépendant des deux instances qui les font l'épreuve. Nous retrouvons par ailleurs à ce propos une continuité de son intérêt constant depuis *Lire le Capital*, puisque cet ouvrage porte précisément sur la question de la subjectivité et sa relation avec la structure.

On comprend enfin dans quel sens les deux événements de la périphérie parisienne au début des décennies 80 pèsent sur sa pensée. À travers leur analyse, Balibar franchit les seuils de grande importance l'un après l'autre : prise en distance avec le postulat du prolétariat, redéfinition du peuple, différenciation de cette instance de l'instance économique. Une fois franchis, ils lui empêchent de revenir en arrière. « De Charonne à Vitry » s'inscrivent comme point de départ de cette orientation et inspire sa théorisation à partir de

cette époque. Comme tel, il tient également lieu de sa réponse personnelle aux manifestants du 17 octobre 1961 vingt ans après. À ceux qui laissent entrevoir par leur acte même une division possible de la communauté politique et de l'État.

Chapitre VI

Dialogue avec Immanuel Wallerstein

En octobre 1981, Balibar rencontre pour la première fois Immanuel Wallerstein à l'occasion d'un colloque international organisé en Inde. De même que son exclusion du PCF en avril, cette rencontre annonce l'ouverture d'une nouvelle démarche de notre philosophe à partir de cette époque, d'autant plus que sa vie dans la décennie antérieure se fermait plus ou moins sur l'activité à l'intérieur du Parti et que ses écrits s'adressaient avant tout à ses membres et ses sympathisants. Elle est un événement d'abord fortuit, parce qu'il ne portait alors guère d'attention aux travaux de Wallerstein. Elle est en même temps une rencontre heureuse, parce qu'elle est suivie par l'organisation en commun des séminaires à la Maison des sciences de l'homme de Paris. Les séminaires s'étalent pendant trois ans de 1985 à 1987 tout en changeant chaque année leurs thèmes. Ils traitent, dans l'ordre, de « racisme et ethnicité », « nation et nationalisme » et « classes » — thèmes qui sont repris, après certaines modifications, comme titre de leur ouvrage collectif *Race, Nation, Classe : les identités ambiguës*. Ils accueillent, entre autres, Ernest Gellner et Eric Hobsbawm experts de ces trois thèmes et de leur complication, ce qui veut dire qu'ils sont un lieu d'échange de qualité et constitue un foyer des idées de l'ouvrage. À la suite de la publication de sa première édition française en 1988, il est aujourd'hui traduit en une dizaine de langues.

Dans cet ouvrage, en dépit de sa forme apparente d'ouvrage, aucune partie n'a été rédigée ensemble par ses auteurs. Il est composé par les articles de chacun qui figurent l'un après l'autre. Il n'est pas une fusion des deux idées sans distinction auctoriale. Publié sous la forme d'un recueil d'articles, il est plutôt une sorte d'enregistrement du dialogue entre les deux penseurs aux origines et carrières différentes — un philosophe français et un sociologue américain — dialogue ainsi non sans désaccord sur tel ou tel aspect individuel bien qu'ils partagent leur vue d'ensemble. C'est la confrontation avec une pensée différente qui stimule le plus chaque auteur et qui rend possible de façon ascendante d'élaborer leurs idées jusqu'à un point qu'il n'imaginait pas avant d'écriture. C'est en tout cas très visible pour Balibar.

Il est donc nécessaire de suivre ce développement l'un par l'un et de déterminer la part de chacun. Cette nature particulière de l'ouvrage est lisible dans sa structure même selon laquelle les auteurs commencent leurs réflexions par un point de départ commun pour arriver à une conclusion encore commune, mais en parcourant des chemins très différents : la préface est signée par Balibar tandis que la postface est de Wallerstein ; ils partagent les chapitres en deux, à ceci près que le premier est écrit en général plus longuement. La différence est aussi manifeste dans leurs écritures : Balibar écrit avec un style plus dense qui est en net contraste avec le style programmatique de Wallerstein reprenant les idées de ses ouvrages antérieurs. Ce chapitre tente d'éclairer la partie de Wallerstein pour montrer ses liens à la fois étroits et

conflictuels avec celle de Balibar dès le chapitre suivant.

Paradoxe de la modernité

Le retentissement mondial de *Race, nation, classe* provient en grande partie du caractère prophétique qu'il comporte. La fréquence et l'intensification de ce que l'on appelle des conflits dits ethniques suite à la fin de la guerre froide, dont les cas extrêmes sont le génocide au Rwanda de 1994 et les Guerres de Yougoslavie de 1991 à 2001, donnent une troublante actualité à cet ouvrage et l'on y cherche et trouve le cadre de sa réflexion.

À voir de près cet ouvrage, on trouve une façon inventive commune aux auteurs de comprendre le monde et son histoire qui soutient cette notoriété à la différence de toutes sortes de commentaires d'actualité usés. Elle réside en ceci qu'ils s'opposent nettement à la conception de la modernité politique et économique. Les auteurs entreprennent une étude sur un paradoxe qui leur est propre et qui était pourtant oublié dans l'ambiance dominante de l'époque, l'autocélébration de l'arrêt de l'histoire par le triomphe du camp libéral démocratique. Ils raisonnent à rebours de cette ambiance : contrairement à ce que jadis Ferdinand Tönnies a dit, la politique moderne n'est pas en réalité caractérisée par le remplacement du *Gemeinschaft* par le *Gesellschaft* ; la société fondée par les choix conscients et délibérés des individus ne fait pas place à la communauté dépendant de l'inclination ou de

l'habitude naturelles de ses membres et motivées en principe par ses valeurs intrinsèques morales ou esthétiques¹⁷⁰ ; quant à l'économie capitaliste, non plus que la politique moderne, ce moteur modernisateur supposé à la fois caché et puissant, n'est en réalité ni en faveur du développement du *Gesellschaft* ni ne supprime le *Gemeinschaft*, mais il le conserve et le nécessite même en vue de sa propre survie. La flèche du progrès social du *Gemeinschaft* au *Gesellschaft* est réfutée par l'engendrement constant du premier par le second. La modernité donne naissance, comme ses parties indispensables, à certaines appartenances particulières dont notamment le racisme et le nationalisme, souvent confondus avec le sexisme, ce qui est le paradoxe de la modernité.

La fin des optimismes modernes

Si l'on ne peut pas simplement se contenter d'imputer le manque de compréhension de ce paradoxe à l'optimisme excessif du seul sociologue, c'est que ce point de vue est largement partagé par nombre d'autres contemporains du XIX^e siècle. C'est ce qu'affirment les auteurs de *Race, Nation, Classe* et ils indiquent à titre d'exemple ses deux versions dominantes : la version libérale, selon laquelle le capital et son unique modèle du marché peuvent pénétrer jusqu'à toutes les communautés, en libérant

¹⁷⁰ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* [1887], traduit de l'allemand par Joseph Leif, Paris, PUF, 1944.

l'individu de ses contraintes communautaires et particulières ; la version marxiste, qui suppose qu'une telle implantation planétaire du marché intensifie une division entre le Capital et le Travail et provoque finalement une dissolution du capitalisme mondial. Malgré leur discordance, le marxisme orthodoxe et le libéralisme classique font autant confiance au modèle d'un marché mondial abstrait et à sa puissance et en déduisent tel ou tel résultat à leur façon et à leur gré, comme s'il n'est qu'une conséquence programmée de leur logique : leur opposition au niveau idéologique — le capitalisme catastrophique marxiste contre le capitalisme civilisationnel libéral — n'est en ce sens que superficielle. Wallerstein confirme ainsi sans hésitation que le « marxisme orthodoxe, tout comme le libéralisme classique, est enlisé dans l'imagerie des sciences sociales du XIX^e siècle »¹⁷¹. En éloignant une telle idée abstraite du marché mondial, soit libérale soit marxiste traditionnelle, perpétuant en vain les analyses « logico-déductives », Wallerstein met en cause le « capitalisme historique », le capitalisme tel qu'il existe sous nos yeux, incorporant bel et bien les appartenances particulières des groupes humains¹⁷². Cette vision du capitalisme comme un système historique, saisi à travers l'ensemble de son histoire, constitue la toile de fond

¹⁷¹ Immanuel Wallerstein, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde* [2006], traduit de l'anglais par Camille Horsey, avec la collaboration de François Gèze, Paris, La Découverte, 2009, pp. 38-39. « Le marxisme orthodoxe, tout comme le libéralisme classique, est enlisé dans l'imagerie des sciences sociales du XIX^e siècle : le capitalisme est un progrès inévitable qui vient après le féodalisme ; le système industriel est le mode de production du capitalisme par excellence ; le progrès social est linéaire ; ou encore, la base économique contrôle les superstructures politiques et culturelles les moins fondamentales ».

¹⁷² Immanuel Wallerstein, *Le Capitalisme historique* [1985], traduit de l'anglais par Philippe Steiner et Christian Tutin, Paris, La Découverte, 2011, p. 9.

de *Race, Nation, Classe*.

Le racisme moderne et le racisme contemporain

La préoccupation commune entre les deux auteurs se trouve dans la préface écrite par Balibar. Il y évoque qu'ils ont pour but d'élucider une question épineuse :

[Q]uelle est la spécificité du racisme contemporain ? Comment peut-elle être reliée à la division de classes dans le capitalisme et aux contradictions de l'État-nation ? En quoi, réciproquement, le phénomène du racisme nous amène-t-il à repenser l'articulation du nationalisme et des luttes des classes ?¹⁷³

Remettons à plus tard la question de ses définitions détaillées des concepts comme le nationalisme et l'État-nation afin de constater l'essentiel de ce passage. Il nous indique que pour Balibar, l'affaire en question est identique à celle de « De Charonne à Vitry » et que sa préoccupation n'a changé en rien depuis. Il s'agit là de l'éclaircissement de la forme contemporaine du racisme envers les immigrés.

Pour comprendre la nouveauté et la complexité de ce *racisme contemporain*, il est intéressant de le comparer au *racisme moderne*. C'est

¹⁷³ Étienne Balibar, « Préface », in Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës* [1988], Paris, La Découverte, 1997, p. 7.

vers la fin du XIX^e siècle que le racisme moderne atteint l'apogée de sa puissance. La race dont il s'agit à cette époque est une race d'aristocrates se vantant du « bon sang » ou du « sang bleu », qui sont en réalité de plus en plus menacée par la montée du pouvoir politique du Tiers état¹⁷⁴. Le racisme est donc un racisme des nobles contre la classe bourgeoise et la classe populaire coalisée là-dessus. Dès lors qu'ils ont beaucoup plus en commun avec les aristocrates étrangers qu'avec ses compatriotes qu'ils méprisent comme une race inférieure, ce racisme moderne a une tendance ouvertement non-patriotique entre la caste nobiliaire antinationale européenne. Parmi les innombrables écrits pour la justification de la supériorité de la race aristocratique, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853) du comte Joseph Arthur de Gobineau est la bible des élites. Il y identifie la chute de sa caste à celle de la France, et finalement avec celle de l'humanité tout entière. En ce sens, il est « un curieux mélange de noble frustré et d'intellectuel romantique »¹⁷⁵. Aussi, le profil du racisme moderne est-il discerné. Compte tenu des faits majeurs de la première moitié de la siècle à venir — c'est-à-dire que l'effervescence de la conscience nationale de la Première Guerre mondiale et l'ascension du nazisme fier du sang germanique pur, il est étonnant de voir qu'il est un internationalisme noble sur son déclin contre la nation de citoyens et qu'en France ses partisans prétendent même leur origine germanique pour attribuer aux bourgeois ascendants la généalogie

¹⁷⁴ Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, tome II de *Les Origines du totalitarisme* [1951], traduit de l'américain par Martine Leiris et révisé par Hélène Frappat, Éditions du Seuil, 2002, pp. 75-94.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 98.

gallo-romaine. Le racisme moderne apparaît de manière verticale pour ainsi dire, son vecteur allant toujours du haut en bas de la société. Le racisme contemporain auquel Balibar s'affronte n'est pas réduit à ce modèle simple, ce qui justifie cette catégorie nouvelle. À le simplifier sans craindre de dire en avance l'essentiel du point, le concept du racisme contemporain a pour objet le racisme qui, comme nous le verrons, agit *horizontalement* à l'intérieur de la classe populaire.

Le racisme contemporain et sa remise en relation avec le capitalisme

L'occasion de la collaboration avec Wallerstein donne un nouvel essor à la préoccupation durable balibarienne depuis « De Charonne à Vitry ». Nous avons constaté dans le chapitre précédent que sa rencontre avec les immigrés a pour résultat d'écarter toute sorte de déterminisme économique de la subjectivité politique. Dans *Race, nation, classe*, Balibar ne s'y arrête plus et la question se pose autrement : après le rejet de l'économisme, il est à présent nécessaire de *remettre en relation l'instance économique et la question du racisme*. De même que le racisme n'est pas simplement réductible à l'existence des contradictions économiques, de même il n'en est pas totalement isolable. En raisonnant ainsi, Balibar évite à la fois l'identification et l'indépendance entre les deux éléments. Pour le cas de l'indépendance, sans la remise en relation avec l'instance économique, le risque est surtout grand

que l'on s'égare, comme c'est malheureusement souvent le cas des recherches en ce domaine, dans une forêt de concepts multiples dont les niveaux et les phases sont si inégaux. Il suffit de jeter un coup d'œil sur la prolifération des catégories concernant le racisme, dont la liste est interminable : racisme caché des théories savantes, racisme anti-immigré, racisme institutionnel, racisme populaire, racisme offensif, racisme défensif, etc. Un tel égarement est un écueil à éviter en même temps que celui aux antipodes, consistant à chercher la figure du prolétariat dans tous les sujets politiques et à ne regarder dans le racisme entre les dominés qu'une mystification du rapport des classes imposée par la classe dominante.

Pour éviter ce double écueil également dangereux pour l'analyse du racisme, il ne faut pas se borner au niveau du préjugé ou de la mentalité des individus. Il est nécessaire de les expliquer par des causes structurelles, parce que l'universalisme de l'individu économique peut coexister tranquillement avec le particularisme du racisme. Cette coexistence étrangère semble fournir une belle preuve contraire au principe de la méritocratie individuelle, vanté dans la société contemporaine. Ainsi dit Balibar :

Nous constatons que, sous des formes traditionnelles ou renouvelées (mais dont la filiation est reconnaissable), *le racisme n'est pas en régression, mais en progression* dans le monde contemporain. [...] Il ne s'agit donc ni d'une survivance ni d'un archaïsme. N'est-ce pas contradictoire cependant avec la logique de l'économie généralisée et du droit individualiste ? Nullement. Nous pensons tous deux que l'universalisme de l'idéologie bourgeoise (donc aussi son humanisme) n'est *pas incompatible* avec le système de

hiérarchies et d'exclusions [...] ¹⁷⁶.

Loin d'être un phénomène secondaire ou résiduel, le racisme avance à une allure notable par delà des transformations historiques aussi décisives que la décolonisation. Il est une leçon que Balibar tire de sa propre expérience : autant il a vu des luttes spécifiques des travailleurs immigrés émerger en France, autant il a senti la difficulté de leur traduction politique ¹⁷⁷. Si « De Charonne à Vitry » est une tentative de montrer cette spécificité, *Race, Nation, Classe* est celle d'articuler encore une fois de façon appropriée ce nouvel acteur à l'instance économique tout en évitant sa réduction. Convaincu que la *division de la classe ouvrière* est une « caractéristique structurelle » de la société capitaliste actuelle, il manifeste dans ce passage sa volonté d'examiner cette question de la réarticulation ¹⁷⁸.

La montée du racisme n'est-elle pas indispensable au développement du capitalisme ? Ne forme-t-elle pas au fond système avec lui ? En formulant une telle hypothèse commune, les auteurs divergent sur la méthode à suivre pour la démontrer. Balibar considère sa méthode comme « diachronique », tandis qu'il voit celle de Wallerstein comme « synchronique » ¹⁷⁹. Suivant ces désignations, commençons par la dernière.

¹⁷⁶ Étienne Balibar, « Préface », *art. cit.*, p. 18.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 9.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 19.

La constitution de « groupe ethnique »

Une grande difficulté persistait dans toutes les recherches sur le nationalisme et le racisme avant que les travaux de Wallerstein n'aient un poids important dans ces domaines. Il n'était pas facile de la surmonter, parce qu'elle était en un sens inhérente au procédé avec lequel les chercheurs abordent ces phénomènes : avant de procéder de fait à une étude de ce genre, un tas de chercheurs anticipent l'existence d'une nation (entité) en tant qu'origine du nationalisme (idéologie ou mouvement) qui est l'objet de ladite étude ; ensuite ils décrivent soigneusement l'histoire et le caractère du nationalisme à partir de l'origine supposée. Pour n'en citer qu'un exemple, Anthony D. Smith correspond à ce type de méthode¹⁸⁰. L'ethnologue britannique avance que le nationalisme a son origine ethnique et prémoderne. Tandis qu'il éclaire la continuité de l'existence de la nation, il méconnaît tant de moments de discontinuité et d'altérations possibles au cours de sa formation, tels que la révolution industrielle et la révolution civile qui comptent dans les théories de Wallerstein et Balibar.

Face au colossal éventail de telles recherches, force est de constater qu'il n'y a presque nul accord entre elles par rapport à la définition même de la nation. Certains soulignent l'importance de tel ou tel personnage ancien ou événement historique tandis que les autres, le symbole, la langue, la race. L'étude sur le nationalisme n'est alors que taxinomique. En outre, il existe un

¹⁸⁰ Anthony D. Smith, *National Identity*, Reno, University Nevada Press, 1991.

autre problème : il est étrange de voir que se rejoignent le scientifique en ce domaine et le nationaliste amateur d'histoire en quête de n'importe quel passé utile pour justifier sa cause, au moins dans leurs procédés. Bien que le scientifique dirige ses yeux vers l'histoire de la nation en vue de son analyse critique, son érudition risque d'être abusée par le nationaliste et de finir dans certains cas par le renforcement de l'écriture historique grossière. Tous ces problèmes découlent du terme ambigu de nation.

Wallerstein résout ces questions en les pensant sous un aspect très différent : il trouve une méthode qui en est même l'inverse, d'après laquelle il faut situer les appartenances et revendications particulières comme le nationalisme et le racisme dans l'« économie-monde » capitaliste en quête de l'accumulation incessante du capital et par conséquent les analyser, uniquement du point de vue de la « fonctionnalité » : la fonctionnalité envers l'« économie-monde » capitaliste au sens où la distanciation raciale, parmi la classe travailleuse, d'un certain groupe d'un autre et la justification de la différenciation de leurs salaires selon cette distanciation, ces deux mesures réalisent l'extraction de la plus-value¹⁸¹. L'expression de Wallerstein de l'« économie-monde » nouant les deux mots par le trait d'union signifie que c'est seulement l'économie qui forme le monde à savoir un système complet et que les autres collectivités humaines comme l'État-nation et la race n'en sont qu'une subdivision¹⁸². Il présente un panorama de la continuité de ce

¹⁸¹ Immanuel Wallerstein, *Le Capitalisme historique, op. cit.*, pp. 76-77.

¹⁸² Immanuel Wallerstein, *The Capitalist World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

système-monde changeant son centre du Pays-Bas du XVII^e siècle jusqu'aux États-Unis du XX^e siècle en passant par l'Angleterre du XIX^e siècle. Du point de vue politique, il constitue un système interétatique dans lequel les différents États sont intégrés et en dehors duquel ils ne peuvent pas survivre. Tout comme ces États ne sont jamais entièrement autonomes, les autres appartenances particulières sont toujours susceptibles de changer leurs positions et leurs natures aux besoins du système supérieur¹⁸³. La dissémination des groupes humains isolés contribue donc à l'accumulation du capital. Penser les appartenances particulières uniquement du point de vue de cette fonctionnalité pour l'économie-monde au lieu de chercher en vain leurs essences ou origines. Telle est la « révolution copernicienne » que Wallerstein faite dans des recherches du nationalisme et du racisme : elle renverse le « mythe créateur de l'État-nation »¹⁸⁴. Signalons qu'une telle vision donne une grande force à l'approche constructiviste du nationalisme soulignant que le nationalisme est une invention moderne, comme *L'Imaginaire national* de Benedict Anderson ou *L'Invention de la tradition* de Hobsbawm¹⁸⁵. Gellner en formule l'idée pareille : « c'est le nationalisme qui

¹⁸³ Immanuel Wallerstein, *Le Capitalisme historique*, *op. cit.*, pp. 55-57.

¹⁸⁴ Les travaux de Wallerstein ont plus de chance au Japon qu'en France d'être lus par les lecteurs attentifs contemporains tels que Nagao Nishikawa et Kunihiko Uemura qui comprennent immédiatement leur enjeu. Kunihiko Uemura, *Lire Marx* [en japonais], Tokyo, Seido-Sha, 2001, pp. 200-201 ; Nagao Nishikawa, *Essai sur le néocolonialisme. Le colonialisme de l'époque de la globalisation* [en japonais], Tokyo, Heibon-Sha, 2006, pp. 38-39.

¹⁸⁵ Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* [1983], traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 2006 ; Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *L'Invention de la tradition* [1983], Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

créé les nations, et non pas le contraire »¹⁸⁶. Le nationalisme est un mythe moderne. Il n'y a pas l'origine absolue de la nation moderne, mais il est le produit du mouvement nationaliste.

Wallerstein emploie le terme de « groupe ethnique » afin de différencier la segmentation raciale actuelle de la force du travail d'avec la différence culturelle de nos ancêtres dans les périodes antérieures au capitalisme historique.

Par « groupes ethniques », nous désignons des groupes humains de taille conséquente auxquels étaient réservées, par rapport à d'autres groupes semblables vivant dans la même aire géographique, certaines tâches économiques et professionnelles ¹⁸⁷.

Non point naturel, le groupe ethnique varie et se recompose avec le temps, à travers une modification de sa figure ainsi que de sa caractéristique culturelle censée le définir. Il est en ce sens *plastique*. Cette idée provient de son séjour en Afrique indépendante et de ses premiers écrits sur le Ghana et la Côte d'Ivoire. Du fait qu'il n'est pas rare dans ce continent où la frontière tracée par le colonisateur soit de nouveau adoptée par l'État décolonisé, il n'est pas possible de l'accepter comme frontière naturelle¹⁸⁸. La nouvelle

¹⁸⁶ Ernest Gellner, *Nation et nationalisme* [1983], Paris, Payot, 1999, p. 86.

¹⁸⁷ Immanuel Wallerstein, *Le Capitalisme historique*, *op. cit.*, p. 76-77.

¹⁸⁸ Wallerstein dans *L'Afrique et l'indépendance* paru en 1966 traite de la question de l'identité de l'appartenance particulière. Son questionnement fait écho à celui de Balibar qui tourne ses efforts vers la question des travailleurs immigrés et le racisme contre eux. Nous pouvons trouver là un terrain favorable pour la collaboration future entre ces deux théoriciens. « Dans chaque partie de ce livre, j'ai soulevé ces questions : À quoi vont les appartenances politiques ? Pour quelles raisons des hommes passent-ils d'une appartenance politique à une autre, d'une

nation cadrée par ces frontières artificielles, parfois même tracées en ligne droite, se révèle d'autant plus clairement une construction moderne. Conscient de la difficulté de l'économie autonome après l'indépendance politique, Wallerstein s'inspire des économistes latino-américains et de leur analyse de la relation entre le centre et la périphérie¹⁸⁹. Il comprend par là que la construction du groupe ethnique fait partie intégrante du mécanisme du « développement du sous-développement » et de l'« échange inégal » — mécanisme avec lequel certains pays puissants (le centre) sont en mesure d'imposer des conditions commerciales leur permettant un transfert de plus-value des pays plus faibles (la périphérie) vers le centre.

À une telle fonctionnalité économique de la mise en disposition des groupes ethniques s'ajoute une autre fonctionnalité : politique. Non seulement la concurrence au niveau global entre eux rend possible davantage de baisses de leurs salaires déjà faibles, mais aussi leur rivalité les empêche de s'unir contre le système de l'économie-monde capitaliste les forçant à se concurrencer. Wallerstein considère que précisément parce qu'ils sont ethniquement divisés, ils sont maniables : « La mobilité géographique et professionnelle à grande échelle était facilitée et non entravée par ces divisions ethniques »¹⁹⁰. Aussi la rivalité parmi eux entrave-t-elle leur

forme de gouvernement à une autre ? Comment certains obtiennent-ils d'autres qu'ils changent d'appartenance politique ? Quels éléments s'opposent à ces transferts d'allégeance, et quels autres les facilitent ? Enfin, comment ces transferts peuvent-ils être relativement stabilisés ? ». Immanuel Wallerstein, *L'Afrique et l'indépendance*, traduit de l'anglais par Arnelle De Lesquen, Paris, Présence africaine, 1966, p. 12.

¹⁸⁹ Immanuel Wallerstein, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, op. cit., p. 26.

¹⁹⁰ Immanuel Wallerstein, *Le Capitalisme historique*, op.cit., pp. 77-78.

transformation potentielle en une classe travailleuse mondiale.

C'est dans ce contexte que Wallerstein soutient une fonction constitutive du racisme par rapport à l'économie-monde capitaliste. Il s'agit du racisme envers le groupe ethnique.

Ce que nous entendons par racisme a peu de chose à voir avec la xénophobie telle qu'elle s'est manifestée dans différents systèmes antérieurs. La xénophobie désigne littéralement la peur de l'« étranger ». Le racisme tel qu'il s'exerce dans le système capitaliste n'a rien à voir avec les « étrangers ». Bien au contraire, le racisme est le mode de relations que différents segments de la force de travail ont été contraints d'adopter dans une certaine structure économique. Le racisme a servi de justification idéologique à la hiérarchisation de la force de travail et à la grossière inégalité de revenus qui l'accompagnait¹⁹¹.

L'économie-monde capitaliste intègre le racisme, par le moyen duquel il évite la crise du système. Le racisme est un de ses piliers les plus solides pour contrecarrer la baisse tendancielle du profit. Une telle compréhension ne nous apparaît pas étrangère, puisqu'avec Balibar nous avons déjà vu que le cas français est similaire. À vrai dire, la conception du groupe ethnique chez Wallerstein convient à l'analyse balibarienne du racisme anti-immigrés. Quand une partie de la population dans un territoire français est considérée et traitée comme immigrée sans aucun rapport avec la possession de la nationalité française ; quand leurs descendants se résignent aux postes

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 78-79.

précaires et mal rémunérés en raison de leurs origines, alors cette catégorie d'immigrés est exactement ce que Wallerstein désigne par le groupe ethnique. C'est sur ce point que Balibar et Wallerstein se rejoignent.

Le mythe de la prolétarianisation uniforme

En ce qui concerne ce rapprochement, il est possible d'apporter deux arguments. Wallerstein s'oppose comme Balibar à l'idée d'après laquelle la contradiction économique peut garantir automatiquement la constitution du sujet émancipateur. Premièrement, il démontre un faible taux de prolétarianisation au niveau global.

[L]es intégrations de zones nouvelles au système mondial capitaliste tendaient à correspondre à des phases de stagnation de l'économie-monde, il devient alors clair que *l'expansion géographique du système-monde capitaliste avait pour fonction de contrebalancer les effets sur le profit du processus de prolétarianisation accrue*, en y intégrant de nouvelles forces de travail vouées à la semi-prolétarianisation. Le paradoxe apparent est ainsi résolu. L'impact de la prolétarianisation sur le processus de prolétarianisation des richesses a ainsi été annulé, et peut-être au-delà, en tout cas jusqu'aujourd'hui, par celui de l'expansion géopolitique du système. Et la part des procès de travail manufacturiers dans le total a progressé beaucoup moins qu'on ne le suppose couramment, compte tenu de l'augmentation continue du dénominateur du rapport »¹⁹².

¹⁹² *Ibid.*, p. 40.

La persistance du système de l'économie-monde capitaliste n'est compréhensible que lorsqu'on renonce au modèle abstrait et non historique du marché mondial consistant dans l'affrontement entre le Capital et le Prolétariat. Wallerstein montre que l'expansion géographique de l'économie-monde est une stratégie pour ajourner un tel affrontement aussi tard que possible. La naissance, le développement et le maintien des travailleurs comme une classe aboutissent en général à une revendication sociale auprès du système. Mais, il veut dire qu'en échange d'un relâchement de la tension entre les classes, le système perd sa chance d'extraire plus sauvagement la plus-value sans contrepartie comme cela était possible à l'ère du capitalisme naissant. L'expansion de l'espace et la conversion de la nouvelle population en semi-prolétaire rendent possible cette accumulation primitive. Si bien qu'une prolétarisation lente et limitée est une constante de l'économie-monde. « En effet, après quatre siècles au moins d'existence historique du système social capitaliste, le pourcentage de force de travail pleinement prolétarisée dans l'économie-monde capitaliste actuelle n'atteint même pas 50 % de la force de travail totale »¹⁹³.

Deuxièmement, Wallerstein nie l'existence des travailleurs comme individus atomisés pour avancer son concept de « ménages élargis ».

Un système capitaliste nécessite à l'évidence des travailleurs qui fournissent la main-d'œuvre des procès de production. On dit

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 22-23.

souvent que ces travailleurs sont des prolétaires, c'est-à-dire des salariés qui n'ont pas d'autres ressources que la vente de leur force de travail (car ils n'ont ni terre, ni réserve d'argent ou de biens). Cela n'est pas vraiment exact. Car il n'est pas réaliste d'imaginer les travailleurs comme des individus isolés : presque tous sont liés à d'autres personnes dans des « ménages élargis » (*households*) regroupant en général des gens des deux sexes et d'âge différent. Nombre de ces structures, sans doute la plupart, sont des familles, mais les liens familiaux ne constituent pas la seule façon de souder un ménage élargi. Ses membres partagent souvent une résidence commune, mais moins fréquemment qu'on ne le pense. [...] Un ménage élargi se caractérise par une sorte d'obligation d'apporter un revenu au groupe et de partager la consommation qu'il permet »¹⁹⁴.

Dans ce passage il se trouve l'analyse de la structure intérieure du groupe ethnique. La différenciation ethnique de la force de travail ne permet pas à l'individu d'obtenir un salaire suffisant pour vivre tout seul. Elle l'oblige donc à former un ménage élargi et à assurer sa subsistance. Malgré sa variation selon l'âge et la région, il sert de système informel d'interdépendance, ce qui fait qu'il constitue l'unité minimum de la production et de la reproduction au-delà de l'individu isolé. Aussi ralentit-il le processus de prolétarianisation généralisée. Pour Wallerstein, la persistance des collectivités telles que les ménages élargis et les groupes ethniques est un phénomène moderne par excellence au sens où elle est à la fois rationnelle et fonctionnelle au regard de l'économie-monde capitaliste.

¹⁹⁴ Immanuel Wallerstein, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde*, op. cit., p. 56.

L'interprétation synchronique du racisme selon Wallerstein

Entre Balibar et Wallerstein, un point de discorde se cache pourtant derrière la ressemblance. Revenons encore aux appellations balibariennes à première vue étrangères. Lorsque Balibar qualifie l'approche de Wallerstein de synchronique, on lui objectera qu'il n'a pas raison, car le second remonte jusqu'au XV^e siècle en s'inspirant de l'histoire de longue durée de Fernand Braudel (1902-1985). Mais, il n'accorde pas nécessairement de l'importance aux cycles économiques ou à leurs fluctuations au point de vue statistique. En d'autres mots, il focalise son analyse davantage sur la phase d'expansion économique que sur la phase de stagnation. Tant qu'il ne prend pas suffisamment compte des périodes de stabilisation ou de régression et qu'il souligne toujours l'aptitude d'adaptation du système de l'économie-monde au changement et à la crise, sa longue perspective historique se caractérise moins par les périodes discontinues et conflictuelles que par la durée homogène. Tout se passe comme si le système était immuable dans un espace neutre et résistant à toutes sortes d'essais de le contester. C'est la raison pour laquelle Balibar considère que la théorie de Wallerstein convient à l'analyse des appartenances particulières dans l'*espace synchronique* de l'économie-monde malgré sa prétention à une analyse diachronique. C'est Balibar qui procède à l'approche historique même s'il est vrai que sa perspective est plus courte que celle de Wallerstein.

En schématisant à l'extrême, on pourrait dire que ma position consiste à inscrire les luttes de classes historiques dans la forme nationale [...], alors que celle de Wallerstein inscrit la nation, avec d'autres formes, dans le champ des luttes de classes¹⁹⁵.

Tandis que Wallerstein examine la place fonctionnelle que la superstructure occupe dans l'économie-monde, Balibar recherche une trajectoire de la construction de la forme nation. La différence de leurs approches éclaire finalement ce qui manque dans la théorie de Wallerstein.

La théorie de l'économie-monde ou la pente à une nouvelle spéculation géo-historique

Il n'y a aucun doute dans le fait que la théorie de l'économie-monde de Wallerstein contribue grandement à l'éclaircissement de la construction des groupes d'appartenances et de leur relation avec le système économique mondial. Il n'en demeure pas moins que sa façon d'opérer le rapprochement est profondément fonctionnaliste en termes économiques au point d'apprécier, de façon peut-être excessive, la *ruse du système*. Elle est indissociablement proche de la *ruse de la raison* telle que la déploie l'Histoire hégélienne. Hegel a jadis dit à propos de ce thème :

¹⁹⁵ Étienne Balibar, « Préface », *art. cit.*, p. 19.

Ce n'est pas l'idée universelle qui s'expose au conflit, au combat et au danger ; elle se tient à l'arrière-plan, à l'abri de toute attaque et de tout dommage. On peut appeler *ruse de la raison* le fait qu'elle laisse agir à sa place les passions, ce en quoi c'est seulement ce par quoi elle parvient à l'existence qui subit des dommages¹⁹⁶.

L'esprit objectif, se tenant en coulisse, garde le sens de l'histoire alors même que le tumulte humain se joue sur la scène au prix de la vie et du sang des individus sacrifiés à ce but objectif (*telos*) et le réaliser. Les hommes servent, à l'insu de leurs motivations et calculs subjectifs, au progrès et à la rationalité objectifs. Pour peu que l'on mette l'économie-monde en lieu et place de l'« idée universelle », ne trouve-t-on pas alors toute une doctrine spéculative du monde et de l'histoire chez Wallerstein aussi ? Le marxisme n'est-il pas au contraire une théorie critique qui à juste titre tâche de réfuter une telle spéculation à côté des contradictions qu'elle comporte ?

Là encore, que l'on nous permette à nouveau de rapprocher Wallerstein et Hegel. Dans *Principes de la philosophie du droit*, Hegel affirme que de la famille à la société civile, de la société civile à l'État, l'étape supérieure relève les contradictions de l'inférieure, sous la perspective réconciliatrice d'une vie *éthique*. Il prend acte, en même temps, du fait qu'au niveau intermédiaire c'est-à-dire la société civile, ce « système de dépendance » assuré par le marché contient dans son sein le germe de sa

¹⁹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'histoire*, traduit de l'allemand par Kostas Papaioannou, Paris, Union générale d'éditions, 1965, p. 129.

dégradation sociale et morale à cause de la pauvreté et de la détresse multiforme d'une partie du groupe humain isolé dans son travail particulier, qu'il nomme la « populace » (*pöbel*)¹⁹⁷ — dont le traducteur Jean-François Kervégan a raison de signaler qu'elle correspond plus au lumpenprolétariat qu'au prolétariat chez Marx. Pour remédier à l'excès de pauvreté et à l'engendrement de la populace, Hegel prône, selon sa terminologie, la « colonisation systématique », car grâce à elle, le surpeuplement et le manque de terre sont résolus¹⁹⁸. La spéculation philosophique trébuche donc sur la question coloniale et sa rationalité s'évapore devant les contradictions qu'elle comporte, disons-le avec franchise, *les immenses violences* qu'elle nécessite.

Il est tout à fait légitime de nous objecter que Wallerstein n'est jamais le défenseur du colonialisme et nous l'admettons volontiers. Mais, lorsqu'il

¹⁹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, présenté, annoté et traduit de l'allemand par Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2013, § 244, p. 404.

¹⁹⁸ *Ibid.*, § 248, p. 409. L'idée hégélienne de la « colonisation systématique » n'est rien moins que l'esprit de son temps. Il est impossible de l'imputer à l'imagination d'un seul philosophe. Ernesto Laclau en fournit de plus amples explications : « depuis les années 1830 environ, l'excès hétérogène vient d'une nouvelle source qui a été définie comme la « question sociale ». La pensée européenne traditionnelle avait distingué différentes strates sociales dont la réunion composait une image harmonieuse de la société : la noblesse, le clergé, la paysannerie, la bourgeoisie urbaine, etc. Il existait aussi des pauvres, évidemment, qui étaient en trop par rapport à cette classification, mais qui pouvaient être traités par des procédures appropriées — les Poor Laws en Angleterre, par exemple. Mais, en Allemagne, après les années 1830, l'excès hétérogène commença prendre des proportions alarmantes, pour des raisons liées moins au début de l'industrialisation qu'à son contraire : un développement industriel insuffisant, qui se révéla incapable de remplacer une structure économique disloquée par divers facteurs — rapidité de la croissance démographique, émancipation des serfs, enclosures, suppression des distinctions féodales dans les villes, etc. Tel furent les paramètres définissant la façon dont se posa ma question sociale à l'époque en Allemagne. Hegel était bien conscient de ce problème, mais la seule esquisse de solution qu'il proposera fut de dire qu'il fallait encourager l'excédent de la population à émigrer vers les colonies ». Ernesto Laclau, *La Raison populiste* [2005], traduit de l'anglais par Jean-Pierre Ricard, Paris, Éditions du Seuil, p. 168.

avance, pour ainsi dire, l'idée de l'*instrumentalisation* de la compétition économique et du conflit ethnique par le système, il est repérable qu'il répète à son insu l'idée hégélienne par excellence : suivant les travaux récents de Balibar dont *Violence et civilité* paru en 2010¹⁹⁹, mais aussi s'en inspirant librement, nous pouvons constater que, soit l'économie-monde de Wallerstein, soit l'État rationnel hégélien, ils sont tenus pour être en mesure de *convertir* les violences se produisant réellement en outil utile pour le système. Cette conversion a deux aspects : premièrement au niveau de la pratique et de la politique réelles, ces systèmes justifient les violences causées par eux en raison de leurs objectifs, comme le dit le proverbe « la fin justifie les moyens » ; au niveau des idées, les deux penseurs ne doutent pas de l'existence et de la validité de cette logique de récupération rétroactive des effets par le but initial, mais ils les affirment comme données. Rétroactive parce qu'il est inimaginable que le système puisse prévoir par avance tous les actes minuscules de tel ou tel agent sous son emprise qui découlent de leurs décisions, mais qu'il reconnait leurs raisons après que ces actes soient réellement commis. Par ce geste commun, les deux penseurs approuvent de façon démesurée l'idée d'une rationalisation et d'une codification des violences par le système. Or, les violences, quand elles passent à l'acte, ont la plupart du temps l'aspect excessif qui résiste précisément à leur explication rationnelle par l'intention initiale de leurs acteurs. C'est pourquoi la *cruauté*

¹⁹⁹ Étienne Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique, op. cit.*

est essentielle pour la compréhension de l'acte violent²⁰⁰. Sur ce sujet la colonisation offre de nombreux exemples. La seule chose qui diffère entre nôtre temps et celui d'Hegel, c'est que la colonisation de nos jours ne signifie pas nécessairement l'expédition géographique lointaine ou l'expansion territoriale, mais la mise à disposition des travailleurs immigrés au cœur des métropoles, ainsi que nous l'avons considéré comme trait de l'ère postcoloniale dans le chapitre précédent. La colonisation étend de façon moins extensive qu'intensive.

Sans doute sommes-nous trop sévères avec Wallerstein. De toute façon, le moins qu'on puisse dire de cette comparaison avec Hegel, c'est qu'il confine dangereusement au déterminisme économique qu'il veut justement éviter. Il raisonne que l'économie-monde est un système si habile qu'il incorpore toutes les appartenances politiques et prévoit les effets des conflits éventuels entre elles, comme si tout était programmé au service de la stabilité du système. En un mot, il commet l'erreur d'*essentialiser* l'économie-monde. Tandis que par ce concept il nous donne plus d'intelligibilité du monde dans son ensemble et réhabilite par conséquent l'idée de sa totalité, il le simplifie à outrance au point qu'il supprime la distance précieuse de son modèle avec le marxisme orthodoxe, qui est l'une des cibles de sa critique. Il est hors de doute sur l'importance de sa théorie de l'économie-monde : il a néanmoins un penchant de se glisser sur la simplification de son objet de l'enquête : le monde. Le monde n'est pas « le texte idéal, continu et sans aspérité, qui court

²⁰⁰ Étienne Balibar, « Violence : idéalité et cruauté », in *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, op. cit., pp. 397-418.

sous la multiplicité des contradictions et les résout dans l'unité calme d'une pensée cohérente »²⁰¹. Une des choses qui lui manque, c'est un moyen de penser la question de l'articulation entre le pouvoir économique et le pouvoir politique, ainsi que la fragilité et l'instabilité de cette articulation. Si nous reprenons le terme de Gramsci, il est relativement indifférent à la constitution de l'hégémonie.

L'hégémonie extérieure et intérieure

Il est nécessaire de comprendre le mot d'hégémonie dans ses deux sens. Et cette précision nous permet de situer la position de Balibar plus précisément. D'un côté, au sens de l'hégémonie externe à savoir au niveau global. Un auteur comme Giovanni Arrighi, en développant la théorie de l'économie-monde, a approfondi récemment sa propre réflexion sur l'articulation du pouvoir capitaliste au pouvoir politique et territorial²⁰². Il interroge comment et pourquoi le centre économique se localise dans tel ou tel État et pas dans tel ou tel autres et dans quelle condition il se transfère d'une place à une autre. Dans cette orientation, il éclaire par exemple le mécanisme

²⁰¹ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 212.

²⁰² Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing : Lineages of the Twenty-First Century*, London, Verso, 2007. Arrighi propose une nouvelle périodisation de l'histoire du capitalisme. Il repère quatre longs siècles se superposant partiellement : un siècle génois (1340-1630), un siècle hollandais (1560-1780), un siècle britannique (1740-1930) et enfin un siècle américain (1870-1990). Selon lui, on voit aujourd'hui le commencement d'un siècle chinois et le transfert du centre de gravité vers l'Extrême-Orient.

de l'afflux du capital financier de Gênes à l'empire espagnol du XV^e siècle : en échange de cette aide économique, ce dernier offre l'occasion d'un épanouissement pour les capitalistes encore à l'état embryonnaire dans son territoire sécurisé. Il s'agit là d'une combinaison entre la puissance économique nord-italienne et le pouvoir territorial suprême ibérique franchissant les frontières. Un tel éclaircissement met en doute l'existence du « cadre » selon la terminologie de Wallerstein, à savoir la vieille image d'une poignée d'individus de la bourgeoisie mondiale tirant les ficelles, et nécessite une réflexion sur l'échange des forces entre l'économie et la politique.

De l'autre côté, il y a le sens de l'hégémonie interne, celui de Balibar. La théorie de l'économie-monde range les « *mouvements ouvriers socialistes* » et les « *mouvements nationalistes* » dans la seule catégorie des « mouvements antisystémiques »²⁰³. Wallerstein justifie cette catégorisation en disant que malgré leurs origines différentes, ils ont accompli l'objectif commun de la prise du pouvoir de l'État pour s'opposer au système. Selon lui, le conflit entre les travailleurs et la bourgeoisie et le conflit entre les peuples opprimés et les peuples dominants convergent, en somme, à une réforme du système durant les deux derniers siècles. « Les réformes amélioreraient bien la situation, mais toujours au prix d'un renforcement du système en tant que tel »²⁰⁴. Même si l'on donne raison à sa description générale en tant qu'historien, il est à noter qu'il court encore le risque du fonctionnalisme économique consistant à réduire la dimension du politique à rien. Il accorde

²⁰³ Immanuel Wallerstein, *Le Capitalisme historique, op.cit.*, pp. 66-67.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 70.

de l'importance à la capacité de conciliation de l'économie-monde aux idées et mouvements contestataires de telle sorte qu'il ne conçoit la politique que comme un moyen manipulateur des dominés. Puisque ces mouvements antisystémiques sont chez lui voués à l'échec, il cède d'autant plus facilement au Grand refus du système qui est, pour lui, Mai 1968. À cet égard encore, les travaux de Balibar ont un côté distinct. Wallerstein pense que cet événement mondial à tout le moins au sens théorique, met un terme à la légitimité de la domination de l'économie-monde et des mouvements antisystématiques. À l'opposé d'une sorte de *fin de l'histoire* dans la narration historique de ce dernier, Balibar se situe dans un *topos* de ce que Kristin Ross appelle « vies ultérieures » de Mai 68 et où ce soulèvement mondial se voit enseveli sous les commémorations rituelles et réduit à la « libération des mœurs »²⁰⁵. Comme il voit le sens de l'événement de Mai ainsi divisé entre l'aspect culturel paisible et l'aspect politique contestataire en excès, il n'y reconnaît pas un quelconque achèvement de l'histoire. À telle isolation de la culture correspondant à une stratégie de récupération et d'amortissement idéologiques de l'événement, répétons-le, s'oppose l'effort balibarien de l'articuler les dimensions culturelles, économiques et politiques.

Il n'est évidemment pas question de minimiser l'impact de Mai 68, mais de savoir si la protestation instantanée épuise toute la possibilité de la politique. Dans l'exaltation soixante-huitarde de Wallerstein apparaît en filigrane sa difficulté de penser la politique autrement que comme un tout ou

²⁰⁵ Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, *op. cit.*

rien. Nous retrouvons ainsi encore la vision bipolaire du pouvoir chère à tant d'autres comme Lénine. Entre la domination totale de l'économie-monde et sa contestation totale, Wallerstein n'occupe qu'un de ces deux pôles extrêmes. La sphère de la politique s'étale entre ces deux pôles et la domination monolithique en apparence est composée de faisceaux de possibilités restant en réalité ouvertes à l'intervention. Le fait d'orienter ces possibilités vers une autre direction possible recouvre à juste titre le concept d'hégémonie. Dans le prolongement de Gramsci et Poulantzas, Balibar s'intéresse à une fonction constitutive que l'État joue en terme du maintien et de la consolidation de l'hégémonie au niveau populaire. L'État intervient constamment dans le processus de formation des identités et des masses. Toutefois, il ne veut pas dire qu'il les domine sans faille. À l'intérieur de l'État se trouve toujours une marge, si petite qu'elle soit, pour que la politique puisse déplacer la configuration des rapports de forces dominants. La politique s'occupe de l'étincelle de cette possibilité mais toujours à son risque.

Chapitre VII

Théorie balibarienne de l'État national et social

L'analyse diachronique du racisme selon Balibar, mentionnée dans le chapitre précédent, fait partie de son analyse de la forme politique moderne dominante : l'État national. Balibar pense que le racisme joue un rôle constitutif pour la faire naître²⁰⁶. Pour l'établir, il se donne son propre concept l'« État national et social », né de la combinaison de l'État social et de l'État national²⁰⁷. Il veut dire qu'il ne relève jamais de la nature ou de la fatalité, mais d'un produit humain historique et qu'en tant que tel, il comporte nécessairement le déséquilibre des forces dans son ossature même. Son attention particulière à cette conflictualité intérieure de l'État explique la raison pour laquelle il ne reprend pas l'expression courante d'État-providence dont le mot de providence connote le plus souvent un dessein divin insondable, mais omnipotent et accorde à l'État l'autonomie par rapport aux forces sociales préalablement à sa mise en examen.

D'où vient la nécessité de son approche privilégiant le déchiffrement de la configuration historique conflictuelle des trois subjectivités politiques des masses à l'intérieur de l'État : la race, la nation la classe. En d'autres termes, le déchiffrement de la construction de leurs identités ayant lieu au

²⁰⁶ Étienne Balibar, « Racisme et nationalisme », in Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, *op. cit.*, p. 72.

²⁰⁷ Étienne Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, *op. cit.*, pp. 115-119.

sein des idéologies et des mouvements correspondants : le racisme, le nationalisme et la lutte des classes.

Ce chapitre qui vise cette approche diachronique du racisme et de l'État national et social examine les deux perspectives historiques présentées par Balibar. La première est scandée par les trois événements déterminants pour le racisme contemporain après la fin de la dernière Grande Guerre : le procès de Nuremberg en 1945-46 ; les deux déclarations de 1950 et 51 contre les préjugés et les discriminations raciaux, professées par l'Unesco ; les mouvements de libération des peuples colonisés du tiers-monde et ceux pour les droits civiques dans les sociétés de ségrégation notamment des États-Unis dans les années 1950-60. Quant à la deuxième, elle porte sur le processus de la « *racisation institutionnelle du travail manuel* » selon l'expression de Balibar, qui commence systématiquement depuis la révolution industrielle et la mise en place graduelle du salariat capitaliste et qui continue aujourd'hui malgré les mutations technologiques traversées²⁰⁸.

Première perspective : la montée d'un nouveau racisme

Balibar présente la première perspective dans son article « La Construction du racisme » dans un numéro de la revue *Actuel Marx*, coordonné par lui-même et paru en 2005. Il confère un surcroît de portée à son

²⁰⁸ Étienne Balibar, « Le racisme de classe », in Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, op. cit., p. 281.

analyse de *Race, nation, classe* et la reprend sur un plan légèrement différent. L'importance de cette perspective est de mettre en lumière une transformation du racisme d'après-guerre. Parmi les trois événements la marquant, le plus déterminant est lesdites déclarations qui sont rédigées par un groupe de savants de haute qualité (biologistes, anthropologues, génétistes, sociologues et psychologues), nommés par l'Unesco. Y figure, par exemple, le nom de Claude Lévi-Strauss. Non seulement ces manifestes sont rassemblés en 1952 dans la publication intitulée *The Race Concept (Le concept de race)*, mais aussi ils sont suivis par la publication d'une série de brochures explicatives. À la réalisation de ce projet éducatif et scientifique, Alfred Métraux et Michel Leiris participent également comme collaborateurs. Ces déclarations sont donc un programme soigneusement élaboré par l'Unesco qui parie son honneur sur sa réussite. Il note que ces déclarations sont un reflet fidèle de l'esprit de sa fondation.

La doctrine raciale est le résultat d'un système de la pensée foncièrement non-rationnel et est en conflit flagrant avec toute la tradition humaniste de notre civilisation. Elle réduit à néant tout ce que l'Unesco représente et qu'il fait tout son possible pour défendre. En vertu de sa constitution même, l'Unesco doit faire face à la question raciale : le préambule de sa déclaration déclare que « la grande guerre terrible qui vient de finir a été une guerre rendue possible par la négation des principes démocratiques à savoir la dignité, l'égalité et le respect mutuel des hommes, et par la propagation, à leur place et à travers l'ignorance et le préjugé, de la doctrine de l'inégalité parmi les hommes et les races ». En raison de sa structure et la tâche assignée à lui, l'Unesco est l'institution

internationale la plus équipée pour prendre l'initiative de la campagne contre le préjugé racial et extirper la plus dangereuse parmi les doctrines. La haine raciale et le conflit prospèrent sur des idées fausses et se nourrissent de l'ignorance²⁰⁹.

Tous les efforts de Balibar sont déployés pour savoir pourquoi ce vœu légitime en soi n'est pas réalisé. Pour cela, il faut savoir comment ces déclarations sont réellement propagées en quittant le niveau abstrait de la résolution « politiquement correcte ». L'idée principale de ces déclarations consiste en ceci : l'humanité forme une communauté indivisible et par conséquent ses membres sont respectés et traités avec impartialité sans considération de leurs origines. On remarquera sans difficulté que les déclarations se conçoivent à partir du désastre répandu par le nazisme dans toute l'Europe pendant la guerre. Car c'est lui qui justifie la division de l'espèce humaine et sa hiérarchisation en raison de différences jugées par des critères biologiques et héréditaires : et qui procède, grâce à ces critères pseudo-scientifiques, à l'extermination organisée d'une race dite inférieure notamment juive pour sauver la supériorité de la race aryenne sous la hantise du métissage. L'Unesco affirme par ses déclarations qu'elle ne tolère jamais tel projet déniait à juste titre le principe de l'unité indivisible de l'espèce humaine et de l'égale dignité de ses membres. Si bien que, selon Balibar, elle réussit à avoir même un « fondement humaniste de l'universalisme »²¹⁰. Il

²⁰⁹ *The Race Concept. Results of an Inquiry*, Paris, l'Unesco, 1952, p. 5. Nous traduisons.

²¹⁰ Étienne Balibar, « La Construction du racisme », *Actuel Marx*, n° 38, 2005, p. 19.

équivalait à un impératif catégorique prononcé sous forme négative. Balibar le résume :

toute division de l'espèce humaine en groupes distincts, *essentiellement* différents, du point de vue culturel ou du point de vue biologique, est à la fois *impossible* et *inacceptable*²¹¹.

Il est désormais facile de comprendre la relation entre le premier événement et le second sur notre plan historique, parce que le tribunal de Nuremberg, le premier, est celui qui juge le troisième Reich au nom d'un nouveau crime, le « crime contre humanité », définition qui va droit jusqu'aux déclarations de l'Unesco et d'ailleurs reprise après par l'Organisation des Nations Unies. Ce procès et les déclarations de l'Unesco ont en commun de postuler l'existence de l'humanité substantialisée et indivisible.

Balibar souligne le fait que ces déclarations sont en réalité écrites à la demande de l'ONU. *L'anthropologie officielle* est donc née de la collaboration entre ONU et l'Unesco, les deux institutions internationales du plus grand prestige, l'une politique et l'autre éducationnelle et scientifique. Elle est ainsi devenue un *paradigme dominant et humaniste* auquel donne naissance le dispositif du « pouvoir-savoir », au sens de Foucault²¹². Or, il est toujours possible qu'à un paradigme dominant s'oppose un autre. Sans doute y a-t-il plusieurs résistances possibles. Mais, une forme de résistance inquiétante est ce que Balibar appelle le « racisme différentialiste », sous

²¹¹ *Ibid.*, p. 19.

²¹² *Ibid.*, p. 18.

l'inspiration des travaux de Pierre-André Taguieff²¹³. Il est :

un racisme dont le thème dominant n'est pas l'hérédité biologique, mais l'irréductibilité des différences culturelles ; un racisme qui, à première vue, ne postule pas la supériorité de certains groupes ou peuples par rapport à d'autres, mais « seulement » la nocivité de l'effacement des frontières, l'incompatibilité des genres de vie et des traditions²¹⁴.

L'apparition de ce racisme différentialiste correspond à l'époque de la décolonisation d'après-guerre. Voici le troisième événement jalonnant notre perspective historique. À la décolonisation Balibar ajoute en outre un autre élément de la même époque : la reconnaissance des droits civiques aux Noirs américains. Il inclut donc ces deux éléments dans un même processus. Cette époque se caractérise par l'inversion des mouvements de population des anciennes colonies vers les anciennes métropoles. Dans un seul espace global ainsi constitué, certains anciens États colonisateurs ont besoin d'une logique destinée à justifier la scission de l'humanité. Le nouveau racisme y convient parfaitement. D'où l'une des caractéristiques du racisme différentialiste : il est aussi le *racisme postcolonial*.

Le racisme différentialiste est un humanisme

²¹³ *Ibid.*, p. 20.

²¹⁴ Étienne Balibar, « Y a-t-il un néo-racisme ? », *art. cit.*, p. 33.

Du fait que le racisme différentialiste se prend pour une résistance à un nouvel humanisme d'après-guerre, on serait tenté de conclure hâtivement qu'il est un antihumanisme. La tentation est grande tant que l'on se limite à considérer le racisme comme produit d'un délire ou d'un aveuglement et à lui opposer une position humaniste et cosmopolite. Pourtant, le racisme différentialiste l'emporte par ses manœuvres. Si la vertu de l'antiracisme humaniste et cosmopolite de l'après-guerre se trouve dans sa contribution qu'il apporte à la lutte contre l'hégémonie de certains impérialismes uniformisateurs et contre l'oppression des civilisations minoritaires dominées, le racisme différentialiste « *prend au mot* » cette argumentation²¹⁵.

Le cas typique est donné par une étonnante reconversion de la pensée de Lévi-Strauss telle qu'il la manifeste dans *Race et histoire*. Court texte vulgarisateur de sa pensée et écrit pour lesdites déclarations de l'Unesco, il démontre les complexités de toutes civilisations humaines et leurs dignités²¹⁶. Cependant, son souhait de les préserver et notamment de sauver les cultures minoritaires de leur extinction est reconverti, contre son intention initiale sans aucun doute, en l'idée du refus de toute sorte du « mélange des cultures » ou de la conservation absolue des « distances culturelles ». En un mot, le racisme différentialiste réduit, en le simplifiant, le respect des différences culturelles à une justification du discours d'une sorte de « choc des

²¹⁵ *Ibid.*, p. 34.

²¹⁶ Conférence rédigée en 1952 pour l'Unesco et reparue comme Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* suivi de *L'œuvre de Claude Lévi-Strauss* par Jean Pouillon, Paris, Gonthier, 1961.

civilisations » de Samuel Huntington²¹⁷ : en transformant le multiculturalisme convivial en arme de défense des États-Unis et de leurs alliés attachés par l'affinité culturelle contre les civilisations non occidentales jugées irréconciliables, ce stratège renommé américain nous enseigne la limite du relativisme culturel. Paradoxalement, la déterritorialisation du capital « libère des identités charnelles et multiples les appartenances rivales dans la logique d'un multiculturalisme sauvage »²¹⁸. Le point capital de Balibar ne consiste évidemment pas à critiquer le discours philosophique comme celui de Lévi-Strauss en tant qu'origine d'une telle approche, mais à éclairer comment il s'enracine dans la réalité en déformant parfois son contenu et son essence même. Par là, il traite de la relation tendue que l'idée noue avec la société ainsi que des effets qui en découlent.

Le racisme différentialiste est en réalité un humanisme au sens où il déjoue l'opposition entre le racisme-antihumaniste et l'antiracisme-humaniste. Différent du nazisme, il n'introduit pas le système cru de la hiérarchie au sein de l'humanité. Il s'arrange donc avec l'antiracisme humaniste dans la mesure où il approuve l'existence de l'humanité unie et l'impossibilité de son dehors à éliminer. Il l'accuse pourtant de ne pas respecter suffisamment les singularités culturelles des groupes et civilisations humains. En l'incriminant d'un humanisme excessivement uniforme et oppressif par rapport aux différences, il s'attribue le « droit aux différences » des minorités. Il réussit

²¹⁷ Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations* [1996], Paris, Éditions Odile Jacob, 2000.

²¹⁸ Daniel Bensaïd, *Le Pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Paris, Fayard, 1997, p. 53.

ainsi à se présenter comme un vrai humanisme à l'égard de l'antiracisme universaliste abstrait. En ce sens, « l'universalité est paradoxalement présente dans le racisme même »²¹⁹. Face à cette revendication de l'humanisme plus concret qu'il prétend être, l'antiracisme humaniste et cosmopolite est logiquement impuissant et désarmé. Le racisme différentialiste est bel et bien dans le champ de l'humanisme et en arrive à une position prépondérante.

Tout en s'éloignant du système ouvertement hiérarchique des races propre au nazisme, il ne récuse pas nécessairement l'idée même de hiérarchie ou d'autres façons plus subtiles de diviser l'espèce humaine en plusieurs groupes. Au lieu du classement racial, un autre concept s'impose dans le racisme différentialiste, comme le dit Balibar :

[L]a culture peut elle aussi fonctionner comme une nature, en particulier comme une façon d'enfermer *a priori* les individus et les groupes dans une généalogie, une détermination d'origine immuable et intangible²²⁰.

Le racisme différentialiste essentialise et naturalise la culture si bien qu'elle devient la barrière plutôt que la porte ouverte aux autres. Et si ce concept flou de culture est utilisé par le groupe dominant pour expliquer l'inaptitude à l'intégration de l'autre groupe minoritaire et légitimer sa ségrégation, il est évident que la culture trouvée dans son identité remplit un même rôle que la race du nazisme. Alors la culture réussit à introduire

²¹⁹ Étienne Balibar, Étienne Balibar, « Préface », *art. cit.*, p. 18.

²²⁰ Étienne Balibar, « Y a-t-il un néo-racisme ? », *art. cit.*, p. 34.

secrètement la logique de la hiérarchisation en remplacement de la race. C'est en ce sens que le racisme différentialiste est un *racisme sans race*²²¹. Sous l'apparence du relativisme culturel, il conserve l'inéluctable logique de la domination. Il nous est donc nécessaire de préciser de quelle domination il s'agit. Pour ce faire, nous devons passer à l'examen de la seconde perspective balibarienne en quittant la dimension discursive du racisme différentialiste.

Résumons ce que nous avons acquis. Ce racisme a la particularité de ne pas rester au seul niveau du phénomène. Si l'on peut dire, il a un aspect en quelque sorte intellectuel et épistémologique. C'est cet aspect-là qui échappe complètement à l'antiracisme traditionnel et humaniste. À l'âge de l'après-nazisme et de la repentance européenne de son crime²²², il se présente comme un humanisme plus concret soucieux des différences (la première étape). Ce qui est essentiel, c'est qu'il s'adapte au tournant discursif de l'humanisme qu'apportent les déclarations de l'Unesco (la deuxième). Le passage de sa visée de la race à la culture lui donne la capacité d'introduire la logique de la hiérarchisation subtile et de résister au temps de la décolonisation (la troisième).

Seconde perspective : l'articulation du racisme et du nationalisme

²²¹ *Ibid.*, p. 37.

²²² En ce qui concerne une telle repentance, l'historien Enzo Traverso observe, en paraphrasant Rousseau, qu'elle gagne la position de la « religion civile de plusieurs régimes démocratiques qui avait connu la Résistance ». Enzo Traverso, *1914-1945. La guerre civile européenne* [2007], Paris, Hachette Littératures, 2009, p. 19.

La seconde perspective porte sur la racisation institutionnelle du travail manuel. Ce phénomène résulte d'une « articulation historique » du racisme et du nationalisme dans le processus de la construction de l'État national et social²²³. Ce processus correspond à peu près au processus que Jacques Donzelot nomme l'« invention du social », processus qui commence à partir du milieu du XIX^e siècle²²⁴. L'idéal républicain de la souveraineté populaire après la Révolution française se voit menacé à cette époque en raison de la réalité sociale de la pauvreté et de la misère qui submerge les citoyens en droit libres et égaux. La découverte de ce déficit social à l'égard de l'invention démocratique et l'effort de le combler propulsent le projet républicain de la solidarité organique. Depuis cette naissance de la « question sociale », le travail et le rôle social de l'État ne cessent d'alimenter le débat polémique²²⁵. La perspective balibarienne suit cette marche dans laquelle le social est construit avec l'aide de l'État interventionniste, en se focalisant notamment sur le revers de cette histoire et le bas de cette construction. Donzelot décrit le processus de l'accomplissement du système de l'État social comme celui du « déclin des passions politiques » qui étaient indispensables pour sa mise en place notamment lors de ce système restant encore à l'état élémentaire. Quant à Balibar, il s'intéresse au temps présent de la

²²³ Étienne Balibar, « Racisme et nationalisme », *art. cit.*, p. 72.

²²⁴ Jacques Donzelot, *L'Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques* [1984], Paris, Éditions du Seuil, 1994.

²²⁵ Pierre Rosanvallon, *La Nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

« repolitisation du social » où les passions politiques reviennent en flammes en fonction de l'effritement de ce système. La question est que ce retour des passions politiques ne signifie jamais celui de la division des classes traditionnelles comme le Prolétariat et la Bourgeoisie. À partir de ce temps présent et de cette préoccupation, Balibar remonte à l'origine de l'État national et social.

Par l'articulation historique du racisme et du nationalisme, il faut entendre ceci : le nationalisme et le racisme ont des natures différentes et il n'y a donc aucune fatalité de leur conjonction ; mais, pour que le nationalisme s'empare de l'État et gagne l'hégémonie, il nécessite le racisme comme un « supplément »²²⁶. Autrement dit, c'est avec l'aide du racisme qu'il réussit à faire naître la forme étatique d'aujourd'hui en intégrant les masses à l'origine hétérogènes et le plus souvent multiethniques. Cet aboutissement historique est ici l'objet du déchiffrement.

Aucune nation ne possède naturellement une base ethnique pure qui lui permettrait de se constituer un État national parfait ayant sa population complètement homogène. Il lui est donc nécessaire de faire appel aux groupes différents de manière à la faire naître. Dans cette optique, le nationalisme est à la fois l'idéologie et le mouvement qui posent l'image d'une communauté idéale à réaliser. Elle est, selon la terminologie de Balibar, l'« ethnicité fictive »²²⁷. Elle fonctionne comme une sorte de type idéal de l'État nation et

²²⁶ Étienne Balibar, « Racisme et nationalisme », *art. cit.*, p. 78.

²²⁷ Étienne Balibar, « La forme nation : histoire et idéologie », in Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, *op. cit.*, pp. 130-137.

devant elle, la composition hétérogène réelle de la population n'apparaît que comme une déviation ou un vice à rectifier. Elle jette ainsi toutes les nations dans une concurrence de la poursuite de la pureté alors même que cette pureté n'existe que comme fiction.

C'est la race qui la plupart du temps joue le rôle de cette ethnicité fictive²²⁸. Il est exact qu'entre le racisme et le nationalisme subsiste une tension permanente, car le racisme se présente comme un « *sur-nationalisme* »²²⁹. Le racisme entendu comme sur-nationalisme agit sur l'État-nation, *grosso modo*, de deux manières. D'un côté, la quête de la pureté intégrale propre au racisme induit un excès par rapport à l'État nation de telle façon qu'elle le déstabilise : dans le cas extrême de l'eugénisme nazi, au point que les systèmes étatiques sont entièrement sacrifiés pour la seule tâche de la racisation des groupes sociaux et de l'élimination des éléments « faux », « métissés » ou « cosmopolites ».

Pourtant, d'un autre côté, l'impératif obsessionnel de l'état pur sert à stabiliser l'État-nation par la division qu'elle apporte : il aboutit à *naturaliser*, en la consolidant, la ligne de démarcation déjà existante de la division des classes sociales ; d'où vient d'une part, la classe digne d'être membre de l'État-nation et la classe qui ne l'est pas, de l'autre. Aussi se manifeste la racisation institutionnelle du travail manuel. Elle vise la population exploitée

²²⁸ Balibar présente la race et la langue comme deux formes principales de l'ethnicité fictive. Tout en admettant que la communauté de la langue n'est pas sans limites internes et extérieures et que la communication n'est jamais transparente, il pense qu'elle est relativement ouverte par rapport à la communauté de la race (*Ibid.*, p. 132).

²²⁹ Étienne Balibar, « Racisme et nationalisme », *art. cit.*, p. 86.

en la considérant comme politiquement menaçante. Il a fallu attendre le XIX^e siècle pour voir ce « racisme de classe » s'articuler avec le nationalisme. Pour Balibar, c'est un moment de la naissance du racisme moderne et il le décrit en citant le chef d'œuvre de Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*²³⁰.

C'est alors, à propos de la « race des ouvriers », que la notion de race détache de ses connotations historico-théologiques pour entrer dans le champ des équivalences entre sociologie, psychologie, biologie imaginaire et pathologie du « corps social ». On reconnaîtra ici les thèmes obsédants de la littérature policière, médicale, philanthropique, donc de la littérature tout court (dont c'est un des ressorts dramatiques fondamentaux, et une des clés politiques du « réalisme » social). Pour la première fois, viennent se condenser dans un même discours les aspects typiques de toute procédure de racisation d'un groupe social jusqu'à nous jours : ceux de la misère matérielle et spirituelle, de la criminalité, du vice congénital (l'alcoolisme, la drogue), des tares physiques et morales, de la saleté corporelle et l'incontinence sexuelle, des maladies spécifiques qui menacent l'humanité de « dégénérescence » — avec l'oscillation caractéristique : soit les ouvriers constituent eux-mêmes une race dégénérée, soit c'est leur présence et leur contact, c'est dégénérescence pour la « race » des citoyens, des nationaux. À travers ces thèmes se construit l'équation fantasmatique des « classes laborieuses » et des « classes dangereuses »²³¹.

Les classes laborieuses et les classes dangereuses, la catégorie socio-professionnelle et la catégorie anthropologie et morale, fusionnent. À

²³⁰ Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*, Paris, Plon, 1958.

²³¹ Étienne Balibar, « Le racisme de classe », *art. cit.*, p. 279.

l'appui de cette fusion viennent un tas d'arguments pseudo-scientifiques spécifiques de l'époque comme l'évolutionnisme darwinien, l'anatomie comparée ou la psychologie des foules. Dans cette condition, le racisme envers la classe ouvrière sert de support à la construction de l'État-nation en déniait sa force et sa capacité politiques et en reportant sa participation.

La frontière intérieure divisant les dominés

La situation se complique lorsque les travailleurs immigrés y interviennent. La racisation institutionnelle du travail manuel pèse sur tous les travailleurs sans distinction. C'est d'elle qu'ils tirent une première motivation de former la collectivité. L'isolement des luttes revendicatives des travailleurs immigrés et l'extension du racisme populaire envers eux des années 1980 donnent à Balibar l'occasion de revenir à ce point précis. Il met au jour l'ambiguïté inhérente à l'ouvriérisme. Ce dernier correspond :

à une tendance à se constituer en « corps » fermé pour préserver des positions acquises, des traditions de lutte, et pour retourner contre la société bourgeoise les signifiants du racisme de classe. De cette origine réactive découle l'ambivalence qui caractérise l'ouvriérisme : désir d'échapper à la condition d'exploitation *et* refus du mépris dont il est objet. Nulle part, précisément, cette ambivalence n'est plus évidente que dans son rapport au nationalisme, à la xénophobie. Dans la mesure où ils rejettent pratiquement le nationalisme officiel (quand ils le rejettent), les ouvriers esquissent une alternative politique à la

perversion des luttes des classes²³².

L'articulation fonctionnelle du racisme et du nationalisme pousse en fait la classe ouvrière française devant « *une question de vie ou de mort politique* »²³³. C'est seulement en s'opposant à ce nationalisme officiel qu'elle peut retenir la dérive de la société et d'elle-même, de laquelle ne cesse de profiter l'extrême droite. En revanche, si elle projette sur les étrangers leurs craintes et leur ressentiment, elle ne contribue qu'à consolider entre les dominés la « frontière intérieure » à laquelle Fichte donne le sens dans *Discours à la nation allemande*²³⁴ : la frontière intérieure, entendue

²³² *Ibid.*, p. 286.

²³³ *Ibid.*, p. 301

²³⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Discours à la nation allemande* [1808], présenté, annoté et traduit de l'allemand par Alain Renaut, Paris, Éditions de l'Imprimerie nationale, 1992. Voir aussi le commentaire stimulant que fait Balibar sur ce texte et qui bouleverse l'opposition simpliste entre la « nation » de Renan et le « volk » de Fichte : opposition dans laquelle on croit trouver une des raisons de justifier les distinctions abstraites entre la nation française et le volk allemand ou entre la nation civique à la française et la nation ethnique à l'allemande. Il est aujourd'hui acquis que *Qu'est-ce qu'une nation ?* (1882) de Renan, enseveli depuis longtemps dans l'oubli, est « redécouvert » dans le débat français sur la question de l'immigration et mobilisé en vue de fonder l'argument de l'intégration distincte de l'assimilation. De ce point de vue, Fichte ne sert que de repoussoir à Renan. Le texte de Balibar sur Fichte déconstruit entièrement cette simplification de Fichte. Il s'intitule « Fichte et la frontière intérieure : à propos des *Discours à la nation allemande* » repris dans *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx, op. cit.*, pp. 131-156. « La « vie originelle » du peuple et, d'abord, de la langue qui tisse les liens de communauté, c'est essentiellement le mouvement d'une formation continuée (*Bildung*), d'une activité pratique (*Tätigkeit*), d'un dépassement de tout ce qui donné, et déterminé comme *donnée* (*Etwas*). C'est une révolution intérieure permanente. L'originnaire ne désigne pas *ce dont provient* un peuple, mais *ce vers quoi il s'avance*, ou plus précisément encore la destination morale qu'il s'assigne activement, et dont Fichte pense trouver les preuves dans une certaine disposition « allemande » à *prendre au sérieux les mots* de la langue, à « vivre comme on parle » et à « parler comme on agit ». La Langue originnaire, authentique, n'est pas seulement la langue de l'action, elle est l'action morale dans la langue ; non pas une langue qui a une histoire, mais une « parole vive » qui *fait* une histoire, et qu'il faut saisir au moment où elle la fait » (*Ibid.*, p. 150). Cette vision du peuple créé par la langue est *traduite* aujourd'hui dans un contexte très différent : la littérature par la langue créole à travers laquelle les écrivains martiniquais comme Edouard Glissant espèrent l'indépendance de leur pays natal.

néanmoins indépendamment de son contexte puisque chez lui il s'agissait d'une frontière qui est avant tout la langue allemande face à l'occupation de l'armée napoléonienne. La frontière dont il s'agit dans le cas actuel, c'est celle qui est intériorisée par les Français dominants et qui la sépare des travailleurs immigrés dominés. À ce moment-là, la classe laborieuse française contribue à reléguer la *lutte des classes* au rang inférieur de la *lutte des races*. Elle se trouve une partie intégrante de l'État-nation émettant l'image de l'ethnicité fictive et découvrant sans cesse l'ennemi intérieur par le moyen de signes qui ne sont en réalité que ses élaborations propres.

L'aboutissement de la collaboration

Nous divisons l'approche balibarienne diachronique du racisme en deux perspectives dans l'intention de les éclairer en détail. Il est temps de les unifier. À vrai dire, ils mettent en lumière le *même objet* sous différentes optiques. La seconde perspective montre que l'intériorisation de la racisation institutionnelle du travail manuel de la part de la classe ouvrière française et sa projection sur les travailleurs immigrés émergent dans le processus de l'articulation du racisme et du nationalisme. Quant à la première perspective sur la métamorphose du racisme d'après-guerre, elle nous indique que ce

Ernest Breleur, Patrick Chamoiseau, Serge Domi, Gérard Delver, Edouard Glissant, Guillaume Pigéard de Gurbert, Olivier Portecop, Olivier Pulvar, Jean-Claude William, *Manifeste pour les "produits" de haute nécessité*, Paris, Galaade, 2009.

racisme en question est le racisme différentialiste. Séparés en raison de leurs irréductibles différences culturelles, les travailleurs immigrés notamment leur deuxième ou troisième génération servent de cible de principe.

Après avoir ainsi reconfiguré l'apport de Balibar dans *Race, Nation, Classe*, il nous est nécessaire de revenir à la question de la synthèse entre Balibar et Wallerstein. Ce dernier nous enseigne la plasticité fonctionnelle de la nature du groupe ethnique à l'égard de l'économie-monde. Les travailleurs immigrés, sur lesquels porte l'analyse de Balibar, sont une des formes du groupe ethnique. À ce point précis Balibar et Wallerstein se rejoignent tandis qu'ils choisissent des approches différentes, diachronique ou synchronique.

La concurrence des trois subjectivités politiques

Sur la couverture de la première édition de *Race, nation, classe*, une image de triangle figurait. Elle a disparu depuis la deuxième édition, mais il semble qu'elle représentait mieux l'essence de cet ouvrage. Ce triangle tordu, ayant à peu près la même structure que le ruban de Möbius, a pour effet d'empêcher le lecteur de savoir quel aspect constitue la surface de chaque côté. Les trois côtés indiquent sans aucun doute les trois subjectivités politiques des masses qui sont en jeu, à savoir la race, la nation et la classe. Cette espèce de trompe d'œil nous enseigne bien la pluralité irréductible de leurs subjectivités politiques. La constitution des identités des masses n'est

possible que dans le champ de l'interaction concurrentielle entre les trois pôles, le racisme, le nationalisme, et la lutte des classes. Il en résulte une indétermination foncière dans leurs subjectivités politiques. C'est ce qu'indique le sous-titre de l'ouvrage « les identités ambiguës ». Il n'y a pas de « type idéal » des classes comme le prolétariat et la bourgeoisie, mais des « *processus* de prolétarianisation et d'embourgeoisement » dans lesquels interviennent d'autres instances²³⁵. La prolétarianisation est tendancielle et dépend de la conjoncture.

Ce renversement de point de vue, Balibar continue, revient à admettre, conformément à ce qui est historiquement observable à la surface des choses, qu'il n'y a pas de « classe ouvrière » sur la seule base d'une situation sociologique plus ou moins homogène, mais seulement où existe un mouvement ouvrier²³⁶.

Il importe ici qu'on prenne à la lettre le mot de « mouvement ouvrier » : la classe ouvrière est *en mouvement*. La classe bourgeoise l'est aussi. Ceci non seulement relativise des organisations ouvrières existantes (partis, syndicats, entre autres), mais surtout rend impossible un réductionnisme qui sous-tend la représentation idéalisée de la « classe sujet ». Sur ce point, la phrase de Stuart Hall, postmarxiste anglais et leader des *cultural studies*, mérite d'être citée. En paraphrasant l'expression althussérienne de la « détermination en dernière instance » par l'économique,

²³⁵ Étienne Balibar, Étienne Balibar, « Préface », *art. cit.*, p. 21.

²³⁶ Étienne Balibar, « De la lutte des classes à la lutte sans classes ? », in Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, *op. cit.*, p. 228.

il remarque pertinemment la nécessité de la remplacer par une autre forme de détermination :

Nous avons à reconnaître la non-détermination réelle du politique — le niveau qui condense toutes les autres pratiques et qui assure leurs fonctionnements dans un système particulier du pouvoir. [...] Comprendre « détermination » en termes de cadre limité, établissement des paramètres, condition concrète de l'existence, « donnée » des pratiques sociales, plutôt qu'en termes de prévisibilité des résultats particuliers, est la seule base du « marxisme sans garantie définitive ». Ceci établit l'*horizon ouvert* de la théorisation marxiste — détermination sans clôture garantie. [...] Il serait préférable, dans cette perspective, de penser le « matérialisme » de la théorie marxiste en termes de « détermination en *première* instance par l'économique », puisque le marxisme a sûrement raison d'insister, contre tous les idéalismes, qu'aucune pratique sociale ou aucun jeu de relations ne flotte librement sans les effets déterminés des relations concrètes dans lesquelles il se situe²³⁷.

Il y a certes une différence irréductible entre ce porte-parole des études culturelles et le philosophe français à propos de la conception de la culture elle-même. Ils sont pourtant unanimes sur l'impossible détermination totale des pratiques sociales par l'économique. L'horizon ainsi ouvert incite au « marxisme sans garantie définitive » d'accueillir les éléments inconnus faisant fissure dans sa conception du monde et sa prétention de la totalité, au risque de leur écroulement. Sous cet angle, la collaboration avec Wallerstein

²³⁷ Stuart Hall, « The Problem of Ideology : Marxism without Guarantees », in David Morley and Kuan-Hsinh Chen (ed.) *Stuart Hall : Critical Dialogues in Cultural Studies*, London /New York, Routledge, 1996, p. 45. Nous traduisons.

est une occasion pour Balibar d'éprouver à la fois ce péril et cette possibilité d'ouverture, l'un et l'autre inséparables. Elle aboutit en somme à une mise en question de la priorité que Balibar accordait à la notion marxiste des classes par rapport aux deux autres pôles des subjectivités des masses, nation et race.

L'expérience vécue à l'ombre du postmodernisme euphorisant

Cela ne signifie pas toutefois que Balibar saute de la « lutte des classes » à la « lutte sans classes »²³⁸. L'immersion dans le bain des différences culturelles sans vision totale du monde risque de tomber dans le piège du racisme différentialiste. Ce risque est grand notamment chez les postmodernistes florissants de l'époque comme Jean-François Lyotard célébrant la fin des grands récits et la fragmentation infinie de la société²³⁹. Le cas du racisme différentialiste indique qu'à l'encontre de leur espérance, on n'a pas encore affaire au relativisme absolu euphorique, mais à la récupération et la mise en valeur sélective des différences humaines pour l'accumulation du capital et la justification de la rémunération basse.

Chez Jean Baudrillard se découvre une difficulté presque identique à celle de Lyotard. Pour que son analyse de la société de consommation tienne et que le jeu flottant de la concurrence des infinitésimales différences des

²³⁸ Étienne Balibar, « De la lutte des classes à la lutte sans classes ? », *art. cit.*, p. 207-245.

²³⁹ Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minit, 1979.

marchandises soit possible, il a dû mettre hors de réflexion ce qui faisait tenir debout cet univers aplati et uniforme agencé de façon parfaitement fluide²⁴⁰. Son amnésie de ce conditionnement de l'éternel présent culmine lorsqu'il fait l'éloge de la vitesse de l'automobile.

La mobilité sans effort constitue une espèce de bonheur irréel, de suspense de l'existence et d'irresponsabilité. La vitesse a pour effet, en intégrant l'espace-temps, de ramener le monde à deux dimensions, à une image, elle tient quitte de son relief et de son devoir, elle rend en quelque sorte à une immobilité sublime et à une contemplation²⁴¹.

Là il est impossible de tolérer la prétention sociologique selon laquelle la description du phénomène est indépendante du jugement critique de ce dernier. Ceci n'est pas simplement parce que l'automobile est un produit privilégié de la consommation de masse à travers lequel s'interpénètrent le fantasme et le mécanisme spécifiques au capitalisme américain dans l'Europe : la « croissance équitable, illimitée et régulière »²⁴². L'automobile que fétichise Baudrillard est fabriquée par les usines de la banlieue parisienne comme la firme Renault de Billancourt et celle de Citroën de la porte de Choisy. Les Français ainsi que les immigrés s'y embouchaient malgré la condition ouvrière extrêmement dure du travail à la chaîne fordiste,

²⁴⁰ Jean Baudrillard, *La Société de consommation* [1970], Paris, Gallimard, 1996.

²⁴¹ Jean Baudrillard, *Le Système des objets*, Paris, Gallimard, 1968, p. 94.

²⁴² Kristin Ross, *Rouler plus vite, laver plus blanc. Modernisation de la France et décolonisation au tournant des années soixante* [1995], traduit de l'américain par Sylvie Durastanti, Paris, Flammarion, p. 21.

administré par les méthodes de surveillance et de répression contre la grève. Ce dont témoigne Robert Linhart, maoïste à l'époque, et qui « s'établissait » comme ouvrier spécialisé dans l'usine de Citroën de Choisy.

Dans les interstices de ce glissement gris, j'entrevois guerre d'usure de la mort contre la vie et de la vie contre la mort. La mort : l'engrenage de la chaîne, l'imperturbable glissement des voitures, la répétition de gestes identiques, la tâche jamais achevée. Une voiture est-elle faite ? La suivante ne l'est pas, et elle a déjà pris la place, dessoudée précisément là où on vient de souder, rugueuse précisément à l'endroit que l'on vient de polir²⁴³.

Lorsque l'on est enfermé dans une condition de la privation du soi, la voix qui hurle irrésistiblement de l'intérieur est : « Je ne suis pas une machine ! »²⁴⁴. Ce hurlement résonne à l'intérieur des cœurs des travailleurs sans distinction des origines. Linhart note la variété de la composition des manœuvres qu'il a croisés et avec qui il s'est mis en grève : Français, Algériens, Espagnols, Portugais, Yougoslaves, entre autres. Les accompagnateurs postmodernes comme Lyotard et Baudrillard n'ont donc même pas besoin d'aller chercher loin pour trouver le tiers-monde, puisqu'il existe bel et bien à leurs portes. Comme le dit Kristin Ross :

Dans la dizaine d'années qui s'écoula entre 1955 et 1965 — décennie qui vit à la fois la fin de l'Empire et l'accroissement de la consommation et de la modernisation de la France — les colonies

²⁴³ Robert Linhart, *L'Établi*, Paris, Éditions de Minuit, 1978, p. 13.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 14.

firent l'objet d'un « déplacement », et les efforts qui avaient jusqu'à alors visé à dominer et à discipliner les peuples coloniaux, ainsi qu'à maîtriser les situations ainsi créées, durent être reconcentrés sur une sphère bien spécifique de l'existence en métropole : la vie quotidienne²⁴⁵.

Le système et l'institution coloniaux font retour à la métropole. On sait aujourd'hui que ce sont Henri Lefebvre et les situationnistes qui enrichissent la question de la vie quotidienne en forgeant le concept de la « colonisation de la vie quotidienne ». Ils s'impliquent dans l'éclaircissement de l'homogénéité du temps du progrès et du sentiment de la suppression de l'espace extérieur. Tout le sens significatif de leur conception admis, il n'en reste pas moins que le mot de colonisation nécessite d'être pris au pied de la lettre avant qu'il soit diversifié et en un sens dilué. Comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, l'implantation des travailleurs immigrés dans la France hexagonale fait place à l'expédition extérieure d'antan.

Ce que les amis du postmodernisme tels que Lyotard et Baudrillard oublient, c'est la « discordance des temps » : le présent est une fusion des temps divers que contiennent nécessairement les espaces pluriels et éloignés les uns des autres, même s'il fait semblant toujours d'être un univers immuable et neutre sans son extérieur²⁴⁶. Et la synchronisation du temps que les tenants du progrès vantent sous formes différentes — l'accélération des vitesses de communication et de transport, l'uniformisation mondiale des

²⁴⁵ Kristin Ross, *Rouler plus vite, laver plus blanc. Modernisation de la France et décolonisation au tournant des années soixante*, op. cit., p. 108.

²⁴⁶ Daniel Bensaïd, *La Discordance des temps. Essai sur les crises, les classes, l'histoire*, Paris, Éditions de la Passion, 1995.

mœurs par exemple — n'est jamais concevable sans l'effacement des rythmes forcément variés des espaces ne serait-ce que dans leur idéologie. Lyotard et Baudrillard, eux aussi, ignorent un peu naïvement que « le capital abolit moins l'espace qu'il ne le transforme »²⁴⁷. À l'opposé de son apparence du présent perpétuel et du *real-time*, l'espace sans distance est en réalité un phénomène socialement et historiquement produit et il est inséparable d'une forme de la société et d'un type de rapports sociaux²⁴⁸. Leur extase postmoderne les condamne à l'indifférence face à la « reconfiguration spatiale » qui est en marche sous leurs yeux²⁴⁹.

La discordance des temps différents, prémoderne, moderne, postmoderne et leur répartition géographique inégalitaire se révèlent un terrain de choix pour le développement de l'économie-monde. Si, comme le dit Balibar lui-même, « la politique n'avance pas comme un train sur des rails, mais qu'elle enchaîne à l'infini des contradictions »²⁵⁰, elle doit intervenir dans ce temps conjoncturel et démêler ce nœud des contradictions que constitue le racisme différentialiste. Dans le monde où ce dernier prévaut comme conception du monde, une des tâches urgentes est de reprendre en main les références multiculturelles telles que le droit aux différences qui font de plus en plus l'objet d'empiètements de la part du discours d'extrême droite.

²⁴⁷ Franck Fischbach, *La Privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2011, p. 71.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 14.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 71.

²⁵⁰ Étienne Balibar, Étienne Balibar, « Préface », *art. cit.*, p. 8.

Le méta-racisme

Le nouveau racisme d'après-guerre pénètre dans le fond de la civilisation comme un « méta-racisme »²⁵¹. Balibar avertit du danger qu'il comporte :

si la différence culturelle irréductible est le véritable « milieu naturel » de l'homme, l'atmosphère indispensable à sa respiration historique, alors l'effacement de cette différence finira nécessairement par provoquer des réactions de défense, des conflits « interethniques » et une montée générale de l'agressivité. Ces réactions, nous dit-on, sont « naturelles », mais elles sont aussi dangereuses. Par une étonnante volte-face, on voit ici les doctrines différentialistes se proposer elles-mêmes *d'expliquer le racisme* (et de le prévenir)²⁵².

Par delà le niveau du simple phénomène, le racisme différentialiste se donne comme une conception du monde de notre temps. Il se procure tout un système d'explication du comportement raciste et de l'agressivité sociale : sous son emprise, il est recommandé, pour éviter tels gestes, de respecter des « seuils de tolérance » et de garder les « distances culturelles » en vertu du postulat qui fait des individus les héritiers exclusifs d'une seule culture. Ces jugements de valeur ont des effets directs sur la société réelle et l'expérience quotidienne selon les critères culturalistes admis : rénovation urbaine,

²⁵¹ Étienne Balibar, « Y a-t-il un néo-racisme ? », *art. cit.*, p. 35.

²⁵² *Ibid.*, pp. 34-35.

ségrégation des quartiers, gestion du système éducationnel, promotion dans l'entreprise. À ce moment-là, certains commencent à accuser l'antiracisme de *créer* le racisme par son agitation et d'éveiller en excès la conscience de l'appartenance au groupe culturel et ethnique. Les pays anglo-saxons en donnent des exemples plus abondants. La société française s'affronte à la même situation et elle ne se soustrait pas à une telle distorsion lorsque s'étend l'idée de « la France aux Français ». La distorsion est hélas telle que ce n'est plus la minorité qui réclame la reconnaissance de ses différences, mais c'est la majorité qui s'attribue ce droit pour déclarer l'impossibilité de la vie commune avec la minorité et la rendre responsable de cet échec. La pensée de Balibar contribue à éclairer la raison profonde de la diffusion du racisme différentialiste et son mécanisme par son analyse de *l'éthnicisation des majorités*²⁵³. Plus de vingt ans après la sortie de *Race, nation, classe*, elle se trouve de plus en plus reconfirmée par sa justesse et sa profondeur.

L'œuvre inclassable aux catégories préconçues

Les années 80 voient le démantèlement du système social de l'État-nation et la crise du consensus interclassiste. Cette nouvelle

²⁵³ Quant à Wallerstein, il traite plutôt de l'éthnicisation des minorités. Comme ainsi le dit Balibar : « il semble que Wallerstein rende mieux compte de l'éthnicisation des minorités, alors que je suis plus sensible à l'éthnicisation des majorités ; peut-être est-il trop « américain », et suis-je trop « français »... » (Étienne Balibar, « Préface », *art. cit.*, p. 20).

conjoncture entraîne à grande échelle une déqualification du travailleur ouvrier en rapprochant dans un même degré d'exploitation les immigrés et les nationaux. Vu qu'elle fait basculer les nationaux vers le maintien des droits acquis et que le racisme différentialiste est la clé de la compréhension de ce basculement, Balibar doit entrer une fois dans son système d'explication et le déchiffrer le plus profondément possible, au risque d'être critiqué de faire trop de concessions à ce discours. Et à la limite, pour certains, aux actes agressifs raciaux.

Il est vrai que chez lui, l'internationalisme est toujours une valeur primordiale dans sa collaboration avec Wallerstein. Néanmoins, il est tout aussi incontestable qu'il le soumet à l'épreuve des particularismes pour savoir s'il peut rester soutenable. Entre l'internationalisme et les particularismes se trouve son terrain de recherches. Ceci rend parfois difficile de situer sa position exacte dans la constellation des penseurs français contemporains. On a raison d'hésiter pour savoir dans quelle catégorie il faut ranger ses écrits comme *Race, nation, classe* : la sociologie ou la philosophie, la gauche ou la droite, le révolutionnaire ou le contrerévolutionnaire, etc. La réponse est que sa pensée politique est inclassable dans ces catégories préfigurées et qu'elle circule entre elles. S'il est possible, comme on le fait en effet, de repérer certaines remarques contradictoires les unes aux autres dans cet ouvrage et qu'elles empêchent parfois de saisir facilement sa vision globale, c'est le prix à payer nécessairement pour s'occuper du racisme différentialiste se répercutant directement sur les mentalités et les actes des masses.

La mise en question totale du postulat marxiste du prolétariat permet à Balibar de se débarrasser de toutes les doxas normatives comptant sur les masses et de tous les schémas des oppositions bipolaires qui les suivent, tels que l'humanisme ou l'antihumanisme, l'universalisme ou le particularisme. Il en résulte qu'il peut éviter le point d'achoppement que constituent ces présuppositions, point d'achoppement pour toute la réflexion sur les masses notamment celle de la gauche. En explorant le terrain que la gauche délaisse en général, il débouche sur l'observation que le racisme différentialiste n'est ni un préjugé individuel ni un délire antihumaniste, mais qu'il a paradoxalement un aspect universaliste. C'est pourquoi les masses sont parfois dangereusement attirées par ce phénomène à tel point qu'elles agissent contre leur propre intérêt.

Le nationalisme et l'état d'exception

Le racisme différentialiste parle avec force de son aspect universaliste. Il n'empêche que nous nous demandons ceci : lorsque les nationaux demandent à l'État de renforcer les dispositifs et la législation spéciaux contre l'« invasion » des immigrés, ne contribuent-ils pas en réalité à mettre en danger le fondement de l'État de droit comme la règle de la loi, en échange de l'épuration fantasmagorique du corps politique ? À proportion de l'agrandissement de la compétence du gouvernement et de la police à l'égard

des immigrés, les nationaux ne perdent-ils pas leur capacité réelle de contrôle ?

Si les travaux récents de Giorgio Agamben nous intéressent, c'est qu'ils nous aident à comprendre cette situation confuse que ces interrogations indiquent et dans laquelle les nationaux français se mêlent. Il s'agit de sa réflexion sur l'état d'exception. Pour le comprendre, il faut revenir au fondement du droit, comme l'écrit Alain Brossat.

Il y a toujours quelque chose de plus « archaïque » (*archè* = commencement et « principe ») que le droit, faute de quoi celui-ci demeure sans assise, suspendu²⁵⁴.

Le droit positif énonce, à l'égard de tel ou tel acte, s'il est légal ou illégal, permis ou illicite. Mais, « il ne peut énoncer la règle de sa propre règle »²⁵⁵. La réflexion sur l'état d'exception porte donc sur ce qui est irréductible aux dimensions de la norme et du droit.

Guidé par les pensées de Benjamin, de Carl Schmitt de Hannah Arendt, Agamben décrit cet autre visage de l'État de droit et démocratique. Quelque apparence qu'il porte et combien il la pare, l'État est toujours Janus et oublier l'autre visage sombre est une erreur funeste aux gouvernés. C'est particulièrement frappant quant à la dénaturation de l'État de droit et démocratique. Comme Agamben le dit, il se voit prisonnier du cercle vicieux

²⁵⁴ Alain Brossat, *Le Corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie, op. cit.*, p. 183.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 183.

lorsque sa constitution est menacée dans son ensemble par la guerre civile ou extérieure et la révolution — là-dessus n'oublions pas que les immigrés sont considérés souvent comme ennemi intérieur — et qu'il a recours aux mesures exceptionnelles pour la sauvegarder : que ce soit la loi martiale, l'état de siège ou les pouvoirs d'urgence constitutionnels, « les mesures exceptionnelles qu'il s'agit de justifier pour défendre la constitution démocratique sont celles-là mêmes qui mènent à sa ruine »²⁵⁶.

Le philosophe italien nous amène à découvrir l'origine de l'exception dans un adage latin : « *necessitas legem non habet* ». Ce qu'il faut entendre selon lui, c'est « la nécessité ne reconnaît aucune loi » voire « la nécessité crée sa propre loi »²⁵⁷. Grâce à cette exigence de la nécessité, l'État tant démocratique que dictatorial peut se dispenser du système du droit qui le contraint. Il explique le mécanisme de cette dispersion en ces termes.

L'état de nécessité n'est pas un « état de droit », mais un espace sans droit (même s'il n'est pas un état de nature, mais se présente comme l'anomie qui résulte de la suspension du droit). [...] Cet espace vide de droit semble être, à certains égards, si essentiel à l'ordre juridique que celui-ci doit chercher par tous les moyens à s'assurer une relation avec lui, comme si, pour se fonder, il devait se maintenir nécessairement en rapport avec une anomie²⁵⁸.

L'état d'exception, induit par la logique d'urgence et de nécessité,

²⁵⁶ Giorgio Agamben, *État d'exception. Homo sacer II, I* [2003], traduit de l'italien par Joël Gayraud, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 20.

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 43-45.

²⁵⁸ *Ibid.*, pp. 86-87.

n'est ni intérieur ni extérieur à l'ordre juridique. Le problème de sa définition concerne une zone d'indistinction, où l'intérieur et l'extérieur « s'indéterminent » sans les exclure l'un de l'autre. L'extérieur est introduit dans l'intérieur de l'ordre lui-même en sorte que le fait et le droit coïncident pour ainsi dire et que le fait l'emporte presque toujours sous le déguisement du droit.

Plaidoyer pour l'antiracisme effectif

L'éclaircissement étymologique proposé par Agamben trouve son plein sens quand nous le relient à la question du racisme différentialiste. Quand les nationaux français revendiquent par exemple des mesures d'austérité pour limiter les passages de ses frontières du point de vue de la sécurité, leur revendication est raisonnable jusqu'à un certain point. Mais, dès que l'État généralise ces mesures et multiplie les lois et les décrets supplémentaires, la situation devient beaucoup plus préoccupante. L'appareil d'État notamment l'administration et la police, dont les compétences sont bien précisées et limitées en droit, en fait étend ses capacités en raison de son contrôle plus régulier et plus détaillé de la population. Sous prétexte de la prise en charge plus raffinée de leurs besoins, il élargit ses champs d'intervention. En effet, nécessité fait loi. Reste à s'interroger sur la nécessité de qui. Rien n'est ici plus essentiel que de faire la distinction entre le registre

de la « constitution » de la forme politique et celui de la technique du « gouvernement », ou dans une terminologie moderne, la distinction entre le pouvoir constituant et le pouvoir constitué²⁵⁹. Plus l'État intervient dans les domaines qui lui étaient étrangers, plus les besoins et les demandes de la population sont satisfaits mieux qu'avant, moins le principe de la souveraineté populaire est respecté en raison de l'augmentation du renforcement sans cesse grandissant des capacités du gouvernement. Ce transfert massif des compétences réelles de la population au gouvernement laisse place aux nécessités propres du gouvernant et à leur satisfaction. Ainsi se dévoile la « zone d'anomie » où habite le Janus de l'État de droit et démocratique.

Le paradoxe profond des nationaux français réside dans le fait qu'en voulant être le souverain authentique libre des éléments hétérogènes, ils obtiennent comme résultat de perdre leur faculté effective au profit de l'État. Il s'ensuit qu'ils permettent involontairement au gouvernement de s'autonomiser hors de leur portée. La quête de la souveraineté unie et de son autonomie absolue est par elle-même bien compréhensible et même

²⁵⁹ Agamben remarque que l'amphibologie du mot grec *politeia* dans la traduction des langues occidentales est une raison fondamentale qui embrouille toutes les discussions sur la démocratie. Ce mot désigne aussi bien « la forme de légitimation du pouvoir » que « les modalités de son exercice ». Ce sont les traducteurs qui le rendent tantôt par « constitution », tantôt par « gouvernement ». D'où vient l'interrogation du philosophe italien qui motive ses recherches : « Le système politique occidental résulte du nouage de deux éléments hétérogènes, qui se légitiment et se donnent mutuellement consistance : une rationalité politico-juridique et une rationalité économique-gouvernementale [...]. Qu'est-ce qui donne au souverain (au *kyrion*) le pouvoir d'assurer et de garantir leur union légitime ? » (Giorgio Agamben, « Note liminaire sur le concept de démocratie », in Giorgio Agamben *et alii*, *Démocratie, dans quel état ?*, Paris, La Fabrique, 2009 p. 12).

indispensable pour la fondation de tous les corps politiques. Mais, lorsqu'une telle quête dépasse un certain seuil, l'affaire devient épineuse parce que la distinction entre la réclamation démocratique des nationaux et la demande anormale de la purification du corps politique se trouve opaque. C'est pourquoi les arguments qui présupposent une ligne de démarcation claire d'un « bon » nationalisme et d'un « mauvais » nationalisme sont très risqués. Il y a certes un tas de spécialistes sur le nationalisme. En revanche, si nous remontons dans l'histoire, nous ne pouvons trouver personne qui soit le fondateur du nationalisme. C'est pourquoi il est impossible de le définir comme une doctrine philosophique pure et souhaitable d'observer ses aspects concrets de la mobilisation et de l'implication des masses populaires. Dans la mesure où il est un phénomène des masses et qu'il n'y a ni d'origine ultime à laquelle revenir ni référence absolue à laquelle se référer, il passe par une zone de gradation dans laquelle un « bon » nationalisme peut se dégrader en un « mauvais » nationalisme et vice versa.

Lorsque les nationaux français cèdent à la tentation de l'image fantasmatique du corps politique pur, ils font un pas vers ce que Claude Lefort appelle le totalitarisme. Il va sans dire qu'il est impossible de réduire le nationalisme au totalitarisme. Le nationalisme s'en rapproche néanmoins dangereusement lorsqu'il pousse à l'outrance l'épuration de son identité et son homogénéisation. Et le passage au seuil du totalitarisme est plus difficilement perceptible que l'on ne l'imagine. Lefort nous fait savoir l'aboutissement logique de cette tentative déraisonnée.

La poursuite des ennemis du peuple s'exerce au nom d'un idéal de prophylaxie sociale. [...] Ce qui est en cause, c'est toujours l'intégrité du corps. Tout se passe comme si le corps devait s'assurer de son identité propre en expulsant ses déchets, ou bien comme s'il devait se renfermer sur lui-même en se soustrayant au-dehors, en conjurant la menace d'une effraction que fait peser sur lui l'intrusion d'éléments étrangers. Point donc d'échecs dans le fonctionnement des institutions qui ne se fassent signes d'un relâchement dans la surveillance des mécanismes d'élimination ou signes d'une attaque d'agents perturbateurs. La campagne contre l'ennemi est fiévreuse : la fièvre est bonne, c'est le signal, dans la société, du mal à combattre²⁶⁰.

Pour sortir d'une telle chasse infinie de ce qui est la moindre étrangeté, il faut renoncer à l'image du corps politique immunisé contre les éléments étrangers. La question est donc de se demander qui est le souverain. Le racisme différentialiste circonscrit à l'intérieur du corps politique ceux qui portent une marque plus ou moins différente et signale leur existence. La tâche nécessaire pour les nationaux français est d'ouvrir son corps politique à ceux qui sont catégorisés précisément comme étrangers. Laisser la mise en place d'un régime et de lois spéciaux pour les étrangers par l'État au nom de la prévention sociale, cela favorise la montée de ses mesures arbitraires et à la limite la gouvernance totale de l'état d'exception.

Ce qui est évident en tous cas, c'est que cette dénaturation de l'État de droit se reconnaît avec plus de subtilité dans la population marginale

²⁶⁰ Claude Lefort, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire* [1981], Paris, Fayard, 1994, pp. 166-167.

comme les immigrés. La question du racisme différentialiste, dont Balibar a fait l'objet de ses recherches, est donc inséparable d'une telle montée de l'arbitrage de l'État. C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre la demande pressante balibarienne d'un « antiracisme effectif »²⁶¹. Pour contrecarrer la pénétration du racisme différentialiste allant de pair avec l'ascension de l'État arbitraire, la construction de la base de ce mouvement est la seule voie possible. Il faut inclure cet « antiracisme effectif » dans le projet d'un nouvel internationalisme comme sa condition *sine qua non*.

²⁶¹ Étienne Balibar, « Préface », *art. cit.*, p. 23.

Chapitre VIII : *Race, nation, classe* dans la constellation philosophique française

Ce chapitre vise à situer *Race, nation, classe* dans la constellation philosophique française. Notre intention est de faire surgir *l'impensée* des autres philosophes à la lumière de cet ouvrage. Les philosophes dont nous traitons sont, conformément à l'ordre de l'apparition, Luc Ferry, Alain Renaut, Miguel Abensour, Claude Lefort et Michel Foucault. Ils ont en commun de privilégier la politique par rapport à l'économie même s'ils y donnent le sens très différent.

Le structuralisme politique

Dans son ouvrage synthétique sur le structuralisme paru en 1991, l'historien François Dosse observe les temps actuels après la vague d'enthousiasme pour le structuralisme. Il les caractérise par :

une opposition binaire, tout aussi illusoire, entre la dissolution de l'homme du structuralisme et son envers, la divinisation de l'homme, à laquelle on assiste en réaction aujourd'hui²⁶².

²⁶² François Dosse, *Histoire du structuralisme. Tome I : Le champ du signe 1945-1966* [1991], Paris, La Découverte, 2012, p. 14.

La mort de l'homme ou l'homme créateur du monde, l'antihumanisme ou l'humanisme, toutes ces divisions bipolaires servent certes à regrouper des penseurs. Il faut bien pourtant reconnaître qu'elles empêchent parfois de mesurer la portée d'une pensée qui prend un sens intermédiaire, comme celle de Balibar.

Race, nation, classe atteint en ce sens le point le plus élevé où Balibar réconcilie la structure et l'histoire de manière à présenter sa théorie sur la subjectivité des masses. En passant par le concept de la surdétermination althussérien et par l'analyse de l'hégémonie aux sens gramscien et poulantzasien, il diversifie l'instance de la détermination de leurs subjectivités en sorte qu'il en arrive au modèle d'interdépendance des trois champs (lutte des classes, nationalisme et racisme). Aussi obtient-il une meilleure part dans l'héritage du structuralisme. Disons mieux : le *structuralisme politique* dont l'esprit critique se déploie dans l'analyse des subjectivités politiques des masses.

« *Marx est mort !* » : le temps de François Furet

Ce structuralisme politique balibarien trouvait difficilement sa place dans le contexte français de l'époque, car le déclin du marxisme était en cours. Le temps était dominé, comme l'indiquait un titre du magazine *Newsweek* au

début des années 1980, par le mot d'ordre « Marx est mort ! »²⁶³. Un siècle après son décès, Marx bénéficie encore une fois de cette notice nécrologique. Le son du glas a fait écho en France. C'est François Furet historien de la Révolution française et ex-communiste qui achève le deuil par son œuvre *Le Passé d'une illusion* de 1995. Récompensé par plusieurs prix renommés, il s'est vu bénéficier d'un étonnant tirage. Selon lui, le monde européen, notamment le milieu intellectuel français, projette durant un siècle, sur l'Union soviétique, l'illusion d'une émancipation humaine qui n'existait pas et qui n'était qu'un jumeau du nazisme²⁶⁴. Furet prend ainsi relève de la campagne antitotalitaire que les nouveaux philosophes comme Bernard-Henri Lévy et André Glucksmann ont médiatisée dans la deuxième moitié des années 1970.

Le problème grave de cette œuvre consiste dans le fait qu'elle porte sur l'*idée* du communisme et non pas sur son histoire réelle. Selon Enzo Traverso, elle définit le communisme comme une « idéocratie ». C'est-à-dire un « régime fondé sur une idéologie et dont l'évolution découlerait d'une essence idéologique »²⁶⁵. D'où vient son inclination à la vision téléologique de l'histoire triomphante de la démocratie libérale. Sur ce type de l'écriture historique, il faut dire pourtant que l'amalgame du fascisme et du communisme dans un seul concept du totalitarisme est déjà très douteux. Furet

²⁶³ Cité par Daniel Bensaïd, *Marx, mode d'emploi*, Paris, La Découverte, 2009, p. 51.

²⁶⁴ François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1995.

²⁶⁵ Enzo Traverso, *L'Histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XX^e siècle*, Paris, La Découverte, 2011, p. 61.

décrit le fascisme et le communisme comme « deux accidents de parcours [...] dans le droit chemin de la démocratie libérale »²⁶⁶. Il est frappant de voir que dans cette reconstruction historique, il ne cache pas ses positions totalement acritiques à l'égard du libéralisme et de la démocratie comme s'ils étaient vertueux intrinsèquement et historiquement innocents. Il lui manque de la sensibilité historique que ses précurseurs partagent par rapport à ces produits de la modernité : Hannah Arendt qui décèle les « origines » du totalitarisme dans l'impérialisme et le colonialisme, deux aventures extérieures caractéristiques de la démocratie libérale ; Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, Zygmunt Bauman qui démasquent l'affinité profonde entre l'holocauste et la raison moderne instrumentale et industrielle ; enfin Martin Heidegger qui découvre l'angoisse de l'homme moderne et son inclination foncière à la conscience nationale. C'est l'effacement total de toutes ces contradictions inhérentes à la modernité qui permet à Furet d'avancer l'« illustration négative du lien ontologique qui, dans la philosophie néolibérale, unit le capitalisme et la liberté »²⁶⁷. Citons Bensaïd qui explique combien l'œuvre de Furet correspond à l'air du temps malgré son idée simplificatrice.

Mais pour Furet, la désillusion du communisme doit rester sans équivalent afin de justifier le deuil de tout projet d'émancipation. Elle constitue l'apologie négative d'un libéralisme imaginaire, et se

²⁶⁶ Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 87.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 60.

conclut dans la résignation vaguement mélancolique à l'éternité du libéralisme réellement existant²⁶⁸.

À partir du jeu « déjà fait » à savoir la persistance du seul régime de démocratie libérale, Furet reconstitue le cheminement linéaire des échecs successifs du communisme et de ses compagnons européens. Il accorde généreusement à la démocratie libérale le terminus de l'Histoire. Ce n'est pas hasard que son récit semble faire écho au néo-hégélien américain comme Francis Fukuyama, puisque c'est aux États-Unis que l'histoire semble avoir atteint son « *happy ending* » et que l'on a cru que le capitalisme et la démocratie libérale n'ont plus de rivaux après l'effondrement de l'Union soviétique²⁶⁹. Sur ce point, le statut d'être spécialiste de la Révolution française procure à Furet de gros avantages. Son bicentenaire en 1989 est une occasion de la réinterprétation de l'événement. La chute du socialisme à l'Est fait perdre largement la confiance en l'historiographie marxiste qui considère la Révolution russe de 1917 comme l'approfondissement de l'esprit de la souveraineté populaire de 1789. Furet profite de cette occasion, mais sa révision de 1789 est profondément imprégnée de sa vision du monde contemporain. Comme l'explique Traverso :

À bien y regarder cette lecture présente beaucoup d'affinité avec le « catéchisme révolutionnaire » qu'il dénonçait si vigoureusement. Si l'historiographie jacobino-léniniste de la

²⁶⁸ Daniel Bensid, *Qui est le juge ? Pour en finir avec le tribunal de l'Histoire*, Paris, Fayard, 1999, pp. 165-166.

²⁶⁹ Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Paris, *op. cit.*, p. 87.

Révolution française a toujours été prisonnier — depuis Albert Mathiez — d’une lecture téléologique qui interprète 1789 à la lumière de 1917, en voyant les jacobins comme les ancêtres des bolcheviks, Furet ne sort pas de cette vision. Il se limite à en renverser les codes, en remplaçant l’épopée révolutionnaire par un récit totalitaire où la « vulgate léniniste » cède la place à vulgate libérale. [...] Une idéologie criminelle, le communisme, a été à l’origine de millions de morts : Lénine en fut l’architecte, Staline l’exécuteur »²⁷⁰.

À travers tel renversement du point de vue, Furet annonce la « fin de l’exceptionnalité française » dans son ouvrage cosigné par Jacques Julliard et Pierre Rosanvallon. Pour lui, le bicentenaire n’apparaît que comme le « linceul d’une tradition »²⁷¹. Meneur intellectuel incarnant l’esprit de l’époque, il prépare donc la route pour la « république du centre » qu’emprunte le régime de Mitterrand.

Sous cette atmosphère désabusée, la collaboration de Balibar avec Wallerstein n’est-elle, en fin de compte, qu’un dernier souffle du marxisme occidental agonisant ? Sûrement pas. Car sa plongée dans le corpus de Marx et sa relecture donnent une nouvelle vie à la fois à sa pensée et à celle de Marx lui-même. La traversée faite, ses travaux débouchent *in fine* sur le présent : la question du regain de la flamme nationaliste et raciste dans le monde entier. Comme nous l’avons indiqué au début du chapitre précédent, ils révèlent leur plein enjeu lorsqu’ils sont référés au contexte global.

²⁷⁰ Enzo Traverso, *L’Histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XX^e siècle*, op. cit., pp. 70-71.

²⁷¹ François Furet, Jacques Julliard et Pierre Rosanvallon, *La République du centre*, Paris, Calman-Lévy, 1988, p. 10.

L'impensée du temps du retour de la philosophie politique

On ne saurait trop souligner la valeur des recherches balibariennes car le nationalisme et sa relation avec le racisme ont rarement été traités par les autres penseurs français avec autant de densité et de subtilité. Son absence de traitement ou presque au niveau hexagonal est sans doute la raison majeure de la collaboration transatlantique qu'il instaure. En d'autres termes, le résultat auquel il arrive relativise dans une large mesure l'importance du débat dans le contexte hexagonal des années 1980. Nous voulons dire un grand basculement vers la philosophie politique. La philosophie politique occupait le premier plan laissé par le marxisme en chute. Citons le passage de Franck Fischbach qui décrit ce fameux « retour de la philosophie politique » d'un point de vue critique :

[À] peu près au milieu des années 1980, il n'était plus que du grand retour de la « philosophie politique » : certains de nos « maîtres », qui avaient alors entre trente-cinq et quarante-cinq ans, orchestraient la résurrection de la philosophie politique classique (de Pufendorf à Kant) et procédaient à la redécouverte de l'« État de droit », des « droits de l'Homme », de la « démocratie » et de l'« humanisme ». [...] Une telle réouverture de la dimension normative est une chose (au demeurant utile en elle-même, surtout dans un contexte théorique français qui avait systématiquement banni cette dimension), mais qu'elle ait été strictement limitée à la seule sphère juridico-politique en est une autre²⁷².

²⁷² Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte,

Fichebach est spécialisé en philosophie allemande moderne auprès d'auteurs comme Fichte, Schelling, Hegel et Marx. Cette position lui fournit un point de vue impartial et éloigné à l'égard du « retour de la philosophie politique » en France. La visée principale de sa critique va à *Philosophie politique* paru entre 1984 et 1985 : ouvrage composé de trois volumes et cosigné par Alain Renaut et Luc Ferry professeurs à l'Université de Caen. Par la suite tout deux occuperont une chaire en Sorbonne ; le second deviendra de surcroît ministre de l'Éducation Nationale sous la présidence de Jacques Chirac. Selon lui, en alignant les concepts classiques de la philosophie politique (loi, souveraineté, droit) et leurs dualismes typiques (société et État, individus et société, économie et politique), leur œuvre passe nettement à l'offensive contre Marx et affirme qu'il existe un « bon » État²⁷³. Leur thèse se résume à ce que « la politique possède bel et bien une autonomie, qu'elle ne se dissout pas dans l'économie et dans les rapports sociaux »²⁷⁴. Elle est pour partie juste et a par ailleurs quelque chose de commun avec celle de Balibar. Cependant, ils font une erreur lorsqu'ils absolutisent la critique de l'économisme et qu'ils perdent par là toutes les assises de la théorie critique.

Il s'avère que cet effacement total de la dimension sociale et critique de la philosophie politique française — contre lequel Fischbach s'indigne en

2009, pp. 4-5.

²⁷³ Il est à noter sur ce point qu'au-delà de leur cas particulier, la parution en 1987 de la traduction du chef-d'œuvre du philosophe moral américain John Rawls, *Théorie de la justice* favorise sans doute une telle compréhension normative de l'État dans le paysage intellectuel français. John Rawls, *Théorie de la justice* [1971], traduit de l'américain par Catherine Audard, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

²⁷⁴ Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 7.

ayant recours à l'héritage de la philosophie allemande — a un effet désastreux lorsque l'on le lie au contexte actuel. À partir du début des années 1970 et au détriment du compromis social plus ou moins équilibré, l'État-nation commence à s'aligner sur l'exigence croissante de s'adapter à la mondialisation des échanges, promue par le monde des affaires et de la finance. L'arrivée au pouvoir en 1981 du gouvernement socialiste révèle qu'il est favorable, selon la terminologie de Karl Polanyi, au « désencastrement » (disembedded) du marché de la société plutôt qu'à son endiguement²⁷⁵. La coopération du patronat avec les syndicats, l'organisation standardisée du travail, la régulation collective des aléas du marché par le système social, bref, toute une architecture de l'État social s'expose dorénavant à l'« effritement »²⁷⁶. Après un siècle de mise en place des protections sociales collectives, on entre, sans vision précise de la société et plus fondamentalement du lien social lui-même, dans une ère de « mise en mobilité généralisée »²⁷⁷.

De ce désordre social marquant les années 80, il serait injuste de ranger les penseurs de la philosophie politique au rang des contributeurs conscients. En revanche s'ils ne l'ont pas justifié ils l'ont tout du moins accompagné soit par ignorance, soit par indifférence, voire les deux. C'est leurs non-action et dépolitisation profondes qui sont en cause. Non seulement

²⁷⁵ Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time* [1944], Foreword by Joseph Stiglitz and Introduction by Fred Block, Boston, Beach Press, 2001.

²⁷⁶ Robert Castel, *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 40.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 43.

ils sont désarmés face au recul de l'État keynésien, mais ils laissent en plus avorter les nombreuses alertes, signes des changements sociaux²⁷⁸.

L'instance de la politique (1) : Balibar et Abensour

Fischbach concentre sa critique sur un seul courant de la philosophie politique française. Néanmoins, le structuralisme politique balibarien nous permet d'examiner d'un regard critique la philosophie politique florissante dans son ensemble. Car, de ce point de vue, la distinction de celle dite « révoltée » à l'égard des « classique » et « normale » est difficilement perceptible. Nous entendons par là les travaux de Miguel Abensour réunis sous le nom de « philosophie politique critique »²⁷⁹. La raison de cette indistinction est qu'il agit de la même manière que son adversaire. Favorable au retour de la philosophie politique en soi, il admet qu'elle constitue :

un lieu de résistance aux entreprises de scientification ou sociologisation du politique qui se multipliaient alors, soit sous le drapeau du marxisme, soit sous l'étendard du fonctionnalisme, soit en

²⁷⁸ À titre de l'exemple, l'avertissement de la fin de l'écosystème qui se trouve notamment dans le rapport « Halte à la croissance » (The Limits of Growth) émis par le Club de Rome en 1972. Il est rarement pris au sérieux sans doute parce que la vision holiste que nécessite la pensée écologiste est profondément incompatible avec l'autonomie et la liberté de l'individu que les penseurs de la philosophie politique tiennent à refonder.

²⁷⁹ Miguel Abensour, *La Lettre d'un "révoltiste" à Marcel Gauchet converti à la "politique normale"*, Paris, Sens & Tonka, 2008 ; *Pour une philosophie politique critique. Itinéraires*, Paris, Sens & Tonka, 2009.

tendant un mélange des deux²⁸⁰.

Nous nous accordons avec Abensour pour reconnaître la stérilité du débat marxiste sur l'accord des rapports de production et des forces productives. Il n'est pas acceptable que ces outils analytiques puissent être employés comme étalon de toutes les sociétés. Mais, ce qui est problématique, c'est la conclusion que le philosophe tire de cette observation. Sur ce il rappelle qu'il lui importe :

de procéder à un renversement de la proposition marxiste et de ranger désormais la politique du côté de l'infrastructure et l'économique du côté de la superstructure, ce qui aboutirait, selon la logique de cette image, à une détermination de l'économique par la politique, en dernière instance²⁸¹.

D'après Abensour, l'instance de détermination de la forme de la société passe définitivement : de l'économie à la politique, de l'infrastructure à la superstructure. Sa pensée se forme assez différemment de celle de Balibar : *Socialisme ou barbarie*. Contre le PCF, ce courant de l'idée regroupe, autour de la revue portant le même nom, des penseurs divers, entre autres, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Lyotard. Il convient de se rappeler que dans ce courant, l'anthropologie de Pierre Clastres est de forte influence et qu'au contraire, elle est introuvable chez Balibar. Le renversement de

²⁸⁰ Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique. Itinéraires, op. cit.*, pp. 11-12.

²⁸¹ *Ibid.*, P. 16.

hiérarchie entre l'économie et la politique chez Abensour est impossible à comprendre sans se référer à la pensée de l'anthropologue qui mérite d'être présentée.

Selon Clastres, la société primitive n'a pas l'État, entendu avant tout comme instauration de la distinction entre les dominant(s) et les dominé(s) et l'accumulation des biens et des vertus dans un seul individu d'où naît l'État ; cela, non pas parce qu'elle est en retard sur la société occidentale, mais parce qu'elle choisit délibérément une voie toute différente : la voie de la société *contre* l'État²⁸². Elle met en place un système de combat régulier contre la tribu voisine, qui oblige les héros combattants à s'éliminer entre eux, ce qui prévient par conséquent l'apparition d'un chef détenteur du pouvoir en excès. L'être social de la société primitive est un « être-pour-la-guerre »²⁸³. La guerre n'est donc pas chez lui prérogative de l'État mais par nature *contre* l'État. Contrairement à l'identification hobbesienne entre la naissance de la politique et la naissance de l'État, cette « société contre État » ne signifie pas une société « en manque, en défaut d'État, ou les enfances de l'État », mais la société pleinement adulte ayant l'identité sociale achevée²⁸⁴. Telle est la « raison sauvage » que Clastres découvre. Le talent éblouissant de l'anthropologue est à son comble lorsqu'il narre l'histoire de la société indienne du Brésil. Il s'agit du chant nocturne du guerrier solitaire au fond de

²⁸² Pierre Clastres, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974 ; *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1977.

²⁸³ Miguel Abensour, « Le *Contre Hobbes* de Pierre Clastres », in Miguel Abensour (dir.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 122.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 117.

la jungle pour supporter le lourd fardeau de son être social. L'histoire est forcément pathétique, car sa société est elle-même vouée à disparaître en raison de la modernisation. Cette recherche sur le terrain amène Clastres à avancer l'idée que la division originelle de la société provient de la division politique et qu'elle ne se trouve pas dans la division des classes comme prétendu par le marxisme.

Il n'est pas sûr pourtant qu'il soit suffisamment conscient de la transplantation de cette découverte anthropologique attachée à son lieu propre sur le continent européen. Ce sont plutôt ses commentateurs tels que Lefort, Abensour ou Marcel Gauchet, qui la relèvent²⁸⁵. Il est donc nécessaire d'examiner séparément les travaux de Clastres et leurs interprétations. C'est à ce niveau-là que se joue la relation entre Balibar et Abensour. En extrapolant la découverte de l'« institution politique du social »²⁸⁶ par Clastres, Abensour renverse totalement la détermination de la politique par l'économique. Tandis qu'un tel renversement fournit un modèle accessible, ce qui explique en grande partie la clarté de sa philosophie politique, il rejette dans l'ombre une autre façon de penser cette relation politico-économique. L'analyse balibarienne du nationalisme et du racisme en est le cas, dans la mesure où elle s'appuie sur l'idée de l'*indépendance relative* de la politique par rapport à l'économie et les met en relation de façon non déterministe. D'ailleurs, nul doute qu'Abensour ne se contente de son modèle de

²⁸⁵ Miguel Abensour (dir.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, op. cit..

²⁸⁶ Miguel Abensour, « Le *Contre Hobbes* de Pierre Clastres », art. cit., p. 127.

renversement qu'à la condition de simplifier le marxisme comme s'il n'était que le déterminisme économique. On a raison de le soupçonner de vouloir faire un usage limité d'un seul des textes du jeune Marx pour accréditer la thèse défendue dans son œuvre majeure *La Démocratie contre l'État*²⁸⁷. Il définit d'abord le marxisme comme un économisme rigoriste à partir duquel il prétend ensuite à la nouveauté de sa propre enquête sur le politique²⁸⁸.

L'instance de la politique (2) : Balibar et Lefort

L'examen critique de la philosophie politique d'Abensour nous permet de détecter une obscurité similaire chez Lefort. Malgré sa totale indifférence pour la philosophie politique à la Sorbonne, il se rallie comme Abensour au front commun contre le marxisme. Il est maintenant acquis que sa pensée centrée sur « le politique » marque une étape nouvelle en ce qui concerne la compréhension de la société : son sujet est ce qui institue et limite le lieu de la politique, tandis que la science politique se contente de trouver, dans l'espace politique ainsi délimité et défini, les conditions de définition de son objet et de démarche de sa connaissance. Pourtant, la question délicate

²⁸⁷ Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien* [1997], Paris, Félin, 2004. L'auteur souligne l'importance du manuscrit « ignoré » que Marx rédige en 1943 : « Critique de la philosophie hégélienne de l'État ». Par contre, il ne prend pratiquement pas en compte des autres textes marxistes importants notamment *Le Capital*.

²⁸⁸ Devant cette différence de l'approche d'Abensour et celle de Balibar, le label habituel de la « gauche radicale » pour les regrouper ne compte pas tellement. De toute façon il n'est que secondaire. Cf. Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche : une cartographie des nouvelles pensées critiques*, op. cit..

demeure, tout comme chez Abensour, en ce qui concerne sa vision schématique du marxisme. Elle est en effet visible lorsqu'il évoque l'importance de la distinction entre le politique et la politique dans l'un de ses ouvrages centraux *Essai sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*.

Nous venons de rappeler la rupture qu'a opérée la science politique avec la philosophie politique : mais, en l'occurrence, il convient de discerner une rupture d'un autre caractère, quoiqu'elle ne soit pas étrangère à cette dernière : celle qu'a inaugurée la conception marxiste de l'histoire. Elle fait plus que privilégier l'analyse des rapports de production et des rapports de classes. Celle-ci est censée rendre raison de l'origine de la politique, de la morale, du droit et de la religion — et de leurs caractères particuliers à chaque étape de l'évolution de l'humanité²⁸⁹.

De même qu'Abensour s'inspire de Clastres, Lefort trouve ses sources chez Machiavel²⁹⁰. De lui, qui apprécie le conflit entre Grands et peuple à Rome, il tire l'enseignement essentiel : l'institution de la liberté est le fruit de l'agitation de la plèbe contre le patriciat et non pas de la simple conservation des lois ; c'est la division sociale originaire qui donne forme à la société, ce qui interdit de la voir en signe d'un simple dysfonctionnement de la bonne société stable. Lefort découvre donc par sa lecture de Machiavel l'idée de la fonction constitutive de la division politique pour la société. Tandis que nous reconnaissons pour valable cette hypothèse heuristique, nous

²⁸⁹ Claude Lefort, *Essai sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 10.

²⁹⁰ Claude Lefort, *Le Travail et l'œuvre Machiavel* [1972], Paris, Gallimard, 1986.

sommes étonnés de le voir délaissier l'idée marxiste de la division des classes. Nous ne voulons pas dire par là que la division des classes précède toujours la division du politique. La question est plutôt de savoir si ces deux divisions ne se recouvre pas dans une conjoncture particulière. C'est toujours au niveau de la conception du monde que Lefort s'oppose au marxisme. Or, la réflexion menée par Balibar dans *Race, nation, classe* ne reste plus à ce niveau abstrait. Comme nous l'avons déjà souligné, elle porte sur la subjectivité politique au-delà de la coupure draconienne entre Philosophie politique et Marxisme. Cette problématique est introuvable chez Lefort et prouve la faiblesse de sa critique du marxisme.

Le nationalisme, le point aveugle

L'idée de la division politique de la société permet à Lefort et Abensour d'approfondir l'analyse du totalitarisme défini par eux-mêmes et à juste titre comme l'effacement de cette division et la condensation des diverses pôles (pouvoir, loi, connaissance) dans une seule personne²⁹¹. Nous ne tardons pas de reconnaître une juste valeur dans leur analyse notamment lorsqu'ils révèlent le fait que l'aventure totalitaire est une prolongation du trait de la société démocratique mise à l'épreuve d'une indétermination

²⁹¹ Claude Lefort, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, op. cit. ; Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort », in *Pour une philosophie politique critique. Itinéraires*, op. cit., pp. 83-135.

radicale de sa forme elle-même. Tout le mérite leur revient et prouve une certaine différence à l'égard de l'école de philosophie politique classique de la Sorbonne. Cependant, il est étrange de les voir mettre par contraste hors de la réflexion ce qui se passe sous leurs yeux, à savoir la menace réelle du fascisme incarné par la montée actuelle du racisme contemporain. Il ne fait pas de doute que cela vient de la dichotomie qui constitue le socle de leur réflexion : la démocratie ou le totalitarisme.

L'État-nation ne s'identifie pas nécessairement à la domination totalitaire. Il est un cadre dans lequel la démocratie moderne s'enracine et à partir duquel les citoyens peuvent en bénéficier, sous condition d'être des nationaux. La critique du nationalisme doit donc avoir affaire avec la défiguration de la démocratie à son contact et à celui du racisme, thème constant chez Balibar. Dès lors que Lefort et Abensour commencent leurs réflexions à partir de l'opposition radicale entre démocratie et totalitarisme tout en mettant leur confiance dans la première et que le second est conçu comme une sorte du mal absolu, il nous semble que l'intrication des deux est difficile à concevoir. La division tranchée tient lieu d'obstacle épistémologique qui les empêche de reconnaître le nationalisme, phénomène se trouvant entre les deux axes. Ce n'est donc pas sans raison que leurs travaux, malgré la finesse et la densité, sinon se mêlent à la campagne de l'antitotalitarisme des nouveaux philosophes, restent marginaux. Si l'interrogation sur les « limites de la domination totalitaire » ne cesse d'animer Lefort et sa pensée ; si, dans le sillage de Lefort, Abensour confirme

lui-même que sa philosophie politique vise toujours à « la critique de la domination »²⁹², il est alors regrettable qu'ils ne portent pas suffisamment l'attention au nationalisme et au racisme, puisque, comme les travaux de Balibar le montrent, c'est eux qui sont l'une des clefs capitales pour le déchiffrement de la question de la domination pour la pensée d'après-guerre.

Balibar et Foucault : la mise en question de la dialectique

La confrontation entre Balibar et les penseurs des philosophes politiques (Lefort, Abensour, Renaut et Ferry) nous amène à une autre plus délicate : celle de Balibar et Foucault. Elle nécessite plus de prudence pour l'examiner en raison de la ressemblance étroite des méthodes employées. Suite au chapitre IV montrant une proximité autour de la conception de l'État, il est temps de comparer leurs approches au niveau plus abstrait.

Pour ce faire, il ne faut surtout pas se contenter de citer ce que Foucault dit à propos de Balibar parce que pour lui, ce dernier n'est en fin de compte que le marxiste en voie de disparition. Dans l'entretien réalisé en 1973, il moque le jeune Balibar.

Je dois dire, note Foucault, que je suis extraordinairement gêné par la manière dont un certain nombre de marxistes européens pratiquent l'analyse historique. Je suis également très gêné par la

²⁹² Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique. Itinéraires, op. cit.*, p. 44.

manière dont ils font référence à Marx. Je lisais tout récemment un article, d'ailleurs fort bien, dans *la Pensée*. Cet article a été écrit par un garçon que je connais bien, qui est collaborateur d'Althusser, qui s'appelle Balibar ; il a écrit un très remarquable article à propos du problème de l'État et de la transformation de l'État selon Marx. Cet article m'intéresse mais je ne peux pas m'empêcher de sourire quand je le lis, parce qu'il s'agit en vingt pages de montrer à partir d'une ou deux phrases de Marx que Marx a bien prévu la transformation de l'appareil d'État à l'intérieur du processus révolutionnaire et, en quelque sorte, dès le commencement même du processus révolutionnaire²⁹³.

Ce jugement nous offre certes le portrait du « Balibar marxiste » de l'époque. Cependant, s'il y a du moins une difficulté dans cette interprétation donnée par Foucault malgré sa certaine lucidité, c'est qu'elle nous rend impossible à comprendre l'évolution de la pensée balibarienne après sa séparation du PCF.

Le point d'arrivée de *Race, nation, classe* est en un sens modeste, puisqu'il fait état de l'impossibilité de la totalité marxiste fermée et figée en soulignant la spécificité de la politique par rapport à l'économique. La théorie marxiste balibarienne ne revendique pas le statut de la *théorie générale*, mais correspond plutôt à une *théorie régionale*. La fissure de la totalité est ouverte par la question de la violence, sur laquelle nous avons consacré une analyse au chapitre VI à travers la critique de la théorie de l'économie-monde chez Wallerstein. S'il y a chez lui un germe de la spéculation géo-historique

²⁹³ Michel Foucault, « De l'archéologie à la dynastie », in *Dits et Écrits, tome 1, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1274-1275.

similaire de celle d'Hegel, Balibar la refuse. Il refuse d'une part de retrouver, après que l'acte violent eut été exercé, sa Raison-Origine en amont ; d'autre part de le reconnaître en aval comme s'il n'était que l'exécution déjà prévue dans le programme du système par ses agents.

Pour lui, le racisme contre les immigrés, est un cas qui ne permet plus au marxisme de rester sur la base de la *dialectique de la contradiction*. Nous nous expliquons : entre le Capital et le Prolétariat se trouve la première contradiction ; au sein du second se creuse la deuxième contradiction qui consiste en une division entre les nationaux et les étrangers. Rien ne promet, sauf dans une conjoncture paroxystique comme la révolution, que ces deux contradictions se recoupent spontanément. Lorsque l'on ne voit que la première en attendant que la division de classes subsume la division intérieure, le décalage entre les deux court le risque de s'accroître irrémédiablement au point que la dialectique marxiste de la contradiction en perde de sa validité.

Bref, par son analyse du nationalisme et du racisme, Balibar a découvert que la dialectique marxiste de la contradiction contenait une *dialectique de la violence* : la première contradiction/violence (l'exploitation de la classe ouvrière) est à même de relever la seconde (le racisme contre les immigrés). En fait, en acceptant cette présupposition discutable, le marxisme raisonne comme s'il était possible de plaquer le sens après-coup sur ce qui en réalité le déborde largement. Nous disons après-coup, parce qu'au niveau de l'antithèse (le racisme contre les immigrés), la seconde disloque la première en empêchant la synthèse (l'exploitation de la classe ouvrière). Pour être

franc, le marxisme est *idéaliste* quant à la dialectique de la violence. Il ne prête pas suffisamment l'attention à la division au sein de la classe dominée. Ici la distinction entre *la* contradiction et *les* contradictions ou entre *la* violence et *les* violences est donc fondamentale. Au travers de la critique de cette présupposition, notre philosophe utilise une méthode spécifique : distinguer la dimension politique de l'instance économique sans pour autant nier la *détermination en première instance*, comme le dit Hall, de la seconde. Complexe certes, elle sert cependant à éclaircir, comme nous l'avons vu, le mécanisme de l'articulation du nationalisme et du racisme à l'intérieur de l'État-nation. Ceci n'est possible que grâce à l'approche par étapes prenant une distance égale par rapport à l'identification complète de l'économie et de la politique ainsi que par rapport à la séparation totale des deux.

En éclaircissant ainsi l'idée de base de *Race, nation, classe*, nous remarquons que Foucault arrivait à une observation très proche dans *Archéologie du savoir* paru en 1969. La mise en question de la dialectique hégélienne fournit un terrain propice au rapprochement des deux.

Pour l'analyse archéologique, les contradictions ne sont ni apparences à surmonter, ni principes secrets qu'il faudrait dégager. Ce sont des objets à décrire pour eux-mêmes, sans qu'on cherche de quel point de vue ils peuvent se dissiper, ou à quel niveau ils se radicalisent et d'effets deviennent causes²⁹⁴.

Foucault est tout aussi conscient de la nécessité d'investiguer *les*

²⁹⁴ Michel Foucault, *Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 206.

contradictions. Balibar et Foucault sont en osmose pour autant qu'ils s'opposent à la dialectique hégélienne. Ils s'arrêtent au niveau de l'antithèse de la dialectique, comme Foucault le précise :

« [...] au grand jeu de *la* contradiction — présente sous mille visages, puis supprimée, enfin restituée dans le conflit majeur où elle culmine —, elle substitue l'analyse des différents types de contradiction, des différents niveaux selon lesquels on peut la repérer, des différentes fonctions qu'elle peut exercer »²⁹⁵.

Foucault va jusqu'à parler de « contraintes stérilisantes de la dialectique »²⁹⁶ dont il faut s'affranchir. L'attention très particulière chez lui à l'impossibilité de la relève et de la suppression des contradictions semble favoriser une rencontre avec Balibar. Cette éventuelle rencontre n'est pourtant pas réalisée en raison d'un refus foucauldien. Il met toujours Marx au tableau des pensées du XIX^e siècle. Pour n'en citer qu'un exemple typique, il affirme dans *les Mots et les choses* : « Le marxisme est dans la pensée du XIX^e siècle comme poisson dans l'eau : c'est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer » et il ajoute que les débats qu'il suscite ne sont « tempêtes qu'au bassin des enfants »²⁹⁷. Sous cette optique, la pensée de Balibar ne pèse rien à cause de sa tentative de faire survivre le produit du siècle passé. D'où vient le mot d'encouragement ironique du philosophe à Balibar, n'étant que jeune apprenti — mot cité plus haut : « je ne peux pas m'empêcher de

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 208.

²⁹⁶ Michel Foucault, « Pouvoir et stratégies » [1977], in *Dits et écrits. II, 1976-1988*, p. 426.

²⁹⁷ Michel Foucault, *Les Mots et les choses, op. cit.*, p. 274.

sourire ». Par ce procédé de minimiser la portée philosophique et pratique de Marx, Foucault réussit à accréditer sa propre approche, d'autant mieux qu'il considère qu'elle est toute nouvelle.

Reste la question de savoir si sa méthode générale est vraiment différente de celle de Balibar. Nous répondons par la négative. En réalité, la différence entre les deux est plus subtile que ne le croit Foucault. Ce qui nous interdit de prendre à la lettre la critique qu'il adresse à Marx et au marxisme, centrée sur leur façon de concevoir le monde. En les banalisant, il s'agit tout comme les penseurs de philosophie politique. N'empêche qu'il existe un terrain d'entente profond entre Balibar et Foucault. Les pages ci-dessous tentent à le montrer. L'objet principal de notre examen est son entretien avec l'intellectuel japonais Ryumei Yoshimoto réalisé en 1978. Ce procédé clarifiera finalement la nouveauté de l'approche balibarienne.

La lecture « stratégique » de Marx par Foucault

Yoshimoto est plus proche du marxisme que Foucault ne l'est. Il s'intéresse aux travaux du philosophe, notamment son geste visant clairement à « se débarrasser du marxisme ». Toutefois, à mesure où le dialogue s'avance, l'attrait que le savant japonais éprouve à l'égard de la méthode foucauldienne se transforme petit à petit en perplexité devant l'ambiguïté de son accusation du marxisme. Lorsque Foucault critique le marxisme dans l'entretien, il se

concentre toujours sur le fait que la conception du monde marxiste fait obstacle à la connaissance du monde d'aujourd'hui. Il laisse de côté la question de sa propre « méthodologie » pour ce faire, alors que son interlocuteur la recherche. Il accuse le marxisme d'être responsable d'étouffer le souffle d'un « nouvel imaginaire politique » qu'il veut revivifier.

Mais, en matière d'imagination politique, il faut reconnaître que nous vivons dans un monde très pauvre. Quand on cherche d'où vient cette pauvreté d'imagination sur le plan socio-politique du XX^e siècle, il me semble, malgré tout, que le marxisme joue un rôle important. C'est pourquoi je traite du marxisme. Vous comprendrez donc le thème : « Comment en finir avec le marxisme », qui servait, en quelque sorte, de fil conducteur à la question que vous avez posée, est également fondamental pour ma réflexion. Une chose est déterminante : que le marxisme ait contribué toujours à l'appauvrissement de l'imagination politique, tel est notre point de départ²⁹⁸.

Foucault considère le marxisme comme désuet. Les trois raisons pour le justifier relèvent de trois aspects : « le marxisme en tant que discours scientifique, le marxisme en tant que prophétie, le marxisme en tant que philosophie d'État ou idéologie de classe » ; tout cela s'amalgame pour appauvrir les pensées et les pratiques. La critique foucauldienne se résume donc dans le fait que le marxisme n'est rien d'autre qu'une vision du monde abstraite, se détachant de la conjoncture réelle. Sur cela, Yoshimoto ne fait

²⁹⁸ Michel Foucault, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme » [1978], in *Dits et écrits. II, 1976-1988, op. cit.*, p. 599.

aucune objection.

Le débat touche à l'essentiel lorsque Foucault propose une interprétation nouvelle du terme central marxiste « lutte des classes ». En invoquant la simultanéité des nouveaux mouvements sociaux, dans l'Europe occidentale insufflés par des intellectuels, les étudiants ou les prisonniers et dans les pays de l'Est avec la contestation du parti unique, il demande de moins s'interroger sur ce qu'est une classe et qui y appartient ou pas, que sur ce que signifie littéralement la lutte. Là-dessus son emploi de l'expression « lumpenprolétariat » pour qualifier ces mouvements est significatif, puisque c'est toujours à l'âge de l'ébranlement de la conception marxiste du monde que la figure du lumpenprolétariat fait retour et ce, depuis l'ascension au pouvoir de Louis-Napoléon Bonaparte. Son intérêt s'ancre dans la « méthode stratégique » que Marx entend par la *lutte* des classes, jamais dans celui de la sociologie des *classes*. En un mot, il évite coûte que coûte le codage des luttes et des conflits multiples par la notion de classes marxiste.

Là se recourent parfaitement les approches foucauldienne et balibarienne. Nominaliste quant à la compréhension du pouvoir, Balibar refuse la codification des conflictualités sociales et préserve leur singularité. On peut le discerner dans son geste d'attacher une haute importance aux processus même de « prolétarianisation » et d'« embourgeoisement » des masses. Son approche n'a rien à voir avec la réduction des antagonismes au type idéal de classes comme le Prolétariat et la Bourgeoisie — réduction qui frustre toujours Foucault. De même pour ce dernier, son intérêt va directement à l'«

incidence des antagonismes eux-mêmes »²⁹⁹. Tel intérêt est indissociable des questionnements qui surgissent de la nature concrète et conjoncturelle de chacun des lieux d'affrontements disséminés dans la société : « qui entre dans la lutte ? avec quoi et comment ? pourquoi y a-t-il cette lutte ? sur quoi repose-t-elle ? »³⁰⁰.

L'éloge foucauldien de l'aléa et les risques du politicisme excessif

Le rapprochement des deux ne dure pas. Si Foucault semble se contenter d'en finir avec le marxiste entendu comme vision du monde, Balibar, lui, dans son déchiffrement du nationalisme et du racisme de *Race, nation, classe*, réussit à renouer l'instance économique avec la politique sans réduction de l'une à l'autre. Il est donc illusoire de juger sa position avec critère simpliste et de l'identifier au déterminisme économique. C'est cette dimension qui est absente chez Foucault.

En un mot, l'affaire de Foucault est à l'opposé de celle de Wallerstein. Foucault frise le *politicisme excessif* quand il efface complètement la dimension économique de sa réflexion. Par là nous n'entendons pas nier l'engagement pratique foucauldien sous de multiples formes (sur la prison, les tribunaux militaires, l'ordre asilaire) mais saisir l'implication pratique que l'on tire de sa méthode philosophique générale. Il

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 606.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 606.

oublie que c'est une chose de se débarrasser de la vision du monde marxiste mais c'en est une autre que de perdre la vision du monde elle-même. Il reste alors une question à lui poser : la volonté en tant que telle de rester près du champ du conflit comme il le veut, n'interdit-elle pas la possession de l'outil pour connaître, du moins partiellement, la règle de ce conflit et le contexte qui l'entoure ? C'est en ce sens que la réticence que Yoshimoto ne cache pas envers l'absence des « lois historiques de la société » chez Foucault est, dans une certaine mesure, la nôtre. La question n'est évidemment pas de doter ces lois d'une capacité absolue à prévoir l'avenir, mais de délimiter par leur aide le probable parmi les possibilités infinies. C'est pourquoi nous nous rendons aux raisons du savant japonais quand il exprime son doute sur la façon qu'a Foucault de nouer ensemble la nécessité et le hasard. Là-dessus il demande à Foucault de préciser jusqu'à quel point il se reconnaît une dette philosophique envers Nietzsche.

Pour aller un peu plus loin dans mes idées, il me semble que l'idée que le développement de l'histoire n'est dominé que par hasard est sujette à caution. Je m'explique. Cela voudrait dire qu'un enchaînement infini de hasards crée une nécessité. Et, si on admet que le hasard comporte toujours la nécessité, la question de savoir si l'histoire est dominée par le hasard ou par la nécessité revient à définir la limite à partir de laquelle un enchaînement de hasards se transforme en nécessité. Il me semble alors, au lieu de la liquider comme vous le faites dans la mesure où elle appauvrit la politique, la prophétie philosophique et historique de Marx reste valable. Ainsi, j'ai du mal à accepter facilement l'idée de Nietzsche selon laquelle l'histoire n'est dominée que par hasard et qu'il n'y a ni nécessité ni

causalité. À mon avis, Nietzsche avait une vision sommaire sur le rapport entre le hasard et la nécessité. Il se laissait guider par son intuition, ou plutôt par des questions de sensibilité. Il faudrait approfondir ce problème, à savoir celui du rapport entre le hasard et la nécessité. Et c'est à ce titre que la pensée de Marx peut rester comme un modèle politique, vivant et réel³⁰¹.

Chez Foucault, la schématisation de la pensée de Marx en économisme fait sauter la raison historique et le dissipe au profit de l'« aléa de l'événement »³⁰². Cette thèse d'inspiration nietzschéenne a pour effet d'ôter de Foucault toute l'intelligibilité historique. On doit ainsi à Yoshimoto cette justice qu'il observe le manque foucauldien de la précision sur la relation entre l'hasard et la nécessité et la cause de l'apparition de l'événement, toujours écartelée entre ces deux axes.

Le lieu de l'économique

À côté de son inclination pour l'univers hasardeux d'« une myriade d'événements enchevêtrés », Foucault ne cesse néanmoins d'enquêter toute sa vie sur certain point de vue rationnel qui puisse déchiffrer. Ce qui retient notre attention, c'est que la question de l'instance économique qu'il avait avec tant d'efforts supprimée revient encore comme symptôme telle une

³⁰¹ *Ibid.*, p. 608.

³⁰² Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » [1971], in *Dits et écrits. I, 1954-1975*, p. 1016.

nécessité. Le passage suivant, qui se trouve dans *La Volonté de savoir*, nous sert plus d'un exemple car il manifeste la liaison entre son concept majeur « biopouvoir » et l'économie. Comme on le sait, Foucault assimile l'évolution du pouvoir-souveraineté à la matrice du biopouvoir moderne. Il caractérise ce dernier par le changement du modèle des droits : du droit de « faire mourir ou laisser vivre », représenté souvent par le droit du souverain d'envoyer ses sujets à la guillotine, au droit de « faire vivre et laisser mourir »³⁰³. Avec la mise en place du biopouvoir, l'État se transforme en « fabrique fonctionnelle du vivant »³⁰⁴. En remplaçant systématiquement l'imagerie occidentale du pouvoir-souveraineté par une nouvelle analytique en termes de technique, de normalisation, de contrôle, l'auteur descend dans les profondeurs des agencements concrets du biopouvoir. C'est dans cette voie qu'il déclare ceci :

Ce bio-pouvoir a été, à n'en pas douter, un élément indispensable au développement du capitalisme ; celui-ci n'a pu être assuré qu'au prix de l'insertion contrôlée des corps dans l'appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques³⁰⁵.

S'il est vrai que de grands appareils ont été développés dans les États à l'âge moderne, il n'en reste pas moins vrai qu'il a fallu construire des agencements concrets pour les soutenir. Propagé par ces agencements

³⁰³ Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Éditions de Seuil/Gallimard, 1997, p. 214.

³⁰⁴ Alain Brossat, *L'Épreuve du désastre. Le XXe siècle et les camps*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 145.

³⁰⁵ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir, op. cit.*, p. 185.

qu'incarnent la famille, l'armée, la police, l'école ou la médecine, le biopouvoir constitue une sorte de tuyauterie qui fait remonter la réalité des forces au plus haut de l'État. La citation au-dessus montre que pour faire fonctionner ces organisations, le biopouvoir a une *affinité* avec l'économie, dans la mesure où il est fait de procédures et de techniques similaires : la croissance de la population, le renforcement de ses forces, utilisabilité et docilité. Plus on s'éloigne du discours spéculatif du pouvoir-souveraineté, plus on se rapproche du déroulement multiple du biopouvoir, plus on s'aperçoit qu'il œuvre selon la logique économique de la production, de la maximisation et de l'épargne.

Plus déterminante est la réponse que Foucault donne dans l'entretien de 1978, réalisé par Jacques Rancière.

[L]es relations de pouvoir « servent » en effet, mais non point parce qu'elles sont « au service » d'un intérêt économique donné comme primitif, mais parce qu'elles peuvent être utilisées dans des stratégies. [...] La lutte de classes peut donc n'être pas le « ratio de l'exercice du pouvoir » et être pourtant « garantie d'intelligibilité » de certaines grandes stratégies³⁰⁶.

Ici Foucault, qui se limite à la critique du marxisme en terme de paradigme dominant est introuvable. Nous le voyons faire une concession au marxisme tout en pensant au recouplement de sa problématique et de son champ de réflexion par rapport à son adversaire. Il veut dire qu'il ne refuse

³⁰⁶ Michel Foucault, « Pouvoir et stratégies », *art. cit.*, p. 426.

pas du tout de renouer la question de l'instance économique à son tableau analytique d'ensemble du biopouvoir, mais seulement, à la condition que le marxisme ne soit plus dogmatique. C'est précisément sur ce point que se croisent Balibar et Foucault. À savoir : Balibar qui définit le marxisme comme théorie régionale ; Foucault qui introduit la question de l'instance économique au niveau du déroulement du biopouvoir. La charge féroce de Foucault contre le marxisme reste en surface, si nous la comparons à ce croisement des intérêts potentiellement plus fructueux.

Race, nation, classe : œuvre post-foucauldienne

Tout comme Balibar, Foucault s'intéresse à la question des appartenances particulières. Il l'énonce à l'occasion de son cours au Collège de France de 1975-1976, intitulé *Il faut défendre la société*. Sa réflexion sur le « racisme d'État » comporte une partie significative à ce sujet. Selon lui, le biopouvoir met en place une technologie assurantielle et régulatrice pour gouverner la masse de la population (« l'homme-espèce ») et introduit le racisme pour façonner la population désormais entendue comme étant une race : conservation de la pureté de son sang et élimination si nécessaire des individus anormaux qui ne sont conformes pas à ce critère. Foucault trouve donc une convergence évolutive de l'État et du racisme³⁰⁷. À cela il donne le

³⁰⁷ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, op. cit., pp.

nom du « racisme d'État ». Comme Alain Brossat le dit en commentant Foucault : « les « États les plus meurtriers » de notre siècle ne peuvent « forcément » qu'être les plus racistes, en même temps »³⁰⁸. Si nous voyons dans le nazisme la pratique de l'extermination, c'est qu'il est le revers de l'optimisation de la vie.

En revanche, la mise en relation du racisme d'État avec l'instance économique reste chez Foucault relativement marginale. Dans son cours de 1978-1979 *Naissance de la biopolitique*, il revient à la question économique, mais cette fois, c'est celle des appartenances particulières qui font défaut. Il faut dire qu'il ne réussit pas de trouver l'approche équilibrée entre les deux thématiques malgré sa prise de conscience quant à leur importance.

Balibar, lui, il approfondit l'articulation des deux, ce qui constitue son apport théorique décisif. En ce sens, *Race, nation, classe* est une tentative de succession au travail de Foucault, ne serait-ce que les recherches axées principalement sur le racisme contemporain. Dès lors qu'il parcourt le champ que Foucault a laissé et qu'il comble son manque, il devient pour ainsi dire *une œuvre post-foucauldienne* par excellence.

La causalité faible

196-197.

³⁰⁸ Alain Brossat, *L'Épreuve du désastre. Le XXe siècle et les camps*, op. cit., p. 151.

L'histoire accomplie nous interdit toute spéculation du genre : « si cela était ceci, alors ... ». Cependant, en ce qui concerne la relation entre Balibar et Foucault, nous avons du mal à nous empêcher de donner libre cours à notre imagination. Si Foucault avait eu l'occasion de lire *Race, nation, classe*, il en aurait été son meilleur lecteur. On sait que cette rencontre manque simplement parce qu'il quitte la vie en 1984, donc bien avant la publication de l'ouvrage de 1988. Nous n'hésitons pas malgré tout à dire le meilleur lecteur, parce que la tentative balibarienne de réintroduction de l'instance économique au cœur de la question des appartenances particulières est un maillon manquant chez Foucault et qu'elle l'intéresserait nécessairement pour cette raison. Cette fin de chapitre montre une prochaine étape que Balibar franchit, alors que la critique foucauldienne du marxisme n'y est pas parvenue.

Il est indéniable qu'au niveau idéologique, persiste une grande disparité entre Renaut-Ferry, Abensour, Lefort et Foucault. Ce nonobstant, ils se rapprochent au sens où tous les cinq ne tiennent pas compte de l'existence d'une *causalité faible* : la politique et l'économie s'articulent sans fatalité tout en gardant une dépendance tant réciproque que partielle de l'une à l'autre. Cette causalité faible est chez Balibar moins une lacune qu'un point fort. À bonne raison : elle lui permet de penser la jonction chaque fois spécifique entre les deux dimensions et de rejeter leur compréhension en termes de simple reflet (soit l'économie reflète la politique, soit la politique reflète l'économie), compréhension concomitante à la supposition des existences de

l'essence et du phénomène (soit l'économie représente la politique, soit l'inverse). L'économie et la politique s'articulent de façon non organique pour former la société entière, ce qui nécessite la lecture attentive du point de l'articulation entre les deux. La méconnaissance d'une telle dimension forme une sorte de plafonnement que nos cinq penseurs ne peuvent dépasser et les condamne tous à s'orienter vers le politicisme.

À cela s'oppose la *causalité forte* typique de l'hégélianisme et du marxisme hégélien : rabattre les contradictions en les tassant pour y trouver la contradiction majeure et sous-jacente ; tout est renvoyé au substrat présumé du Logos pour le motif qu'il n'en est que la surface. Par contre, Balibar remet en question : d'un côté, la continuité et la cohérence de l'histoire ; de l'autre, la systématisme de la logique et de la grille d'analyse qui nous donne l'intelligibilité du monde. Il le fait parce que la logique et l'histoire sont deux domaines que Hegel et ses variantes marxistes préfèrent d'identifier et que cette identification a lieu toujours en faveur de la logique. Le fait de penser la société du point de vue de la causalité faible ne manque pas de changer la compréhension de la société elle-même. Il nous interdit de concevoir la société comme ayant déjà une nature complète dont les confins sont clairs et d'en déduire que la division la traversant n'est au fond qu'une subdivision d'après-coup. Tout au contraire, il introduit la prémisse pour penser la société comme étant une division des parties et leurs liaisons éventuelles qui donnent forme à la société et qu'elles en sont ainsi constitutives. Cela revient à dire que Balibar a affaire à une *totalisation* de la

société, non pas à la *totalité* de celle-ci : elle est société en mouvement vers la totalité dont la forme et la nature ne sont jamais données par avance et dont les contradictions incluses empêchent l'arrivée de sa fin. D'où une part essentielle que Balibar hérite de la philosophie de Gramsci et son concept d'hégémonie : dès lors que la vision essentialiste de la société est écartée, le seul horizon possible est donné par une force hégémonique assumant le rôle de totalisation de sa force et de son idée³⁰⁹.

Certains peuvent percevoir dans sa tentative une indifférence au danger du totalitarisme. Les cinq penseurs contribuent de façons différentes à avertir de ce danger. Pour éviter un tel malentendu, il vaut mieux de préciser nos termes : totalité, totalisation et totalitarisme. Si la critique du totalitarisme est souvent sommaire, c'est qu'elle bloque complètement la possibilité de la totalisation en y découvrant de façon précipitée la semence du *totalitarisme*. À savoir le totalitarisme entendu comme système intégral et clos, son suffixe (-isme) le montre. Ce faisant, elle y trouve et retrouve une structure unidimensionnelle. La composition des parties de la société est pourtant plus variée que ne le croient les tenants de l'antitotalitarisme. Ceci dévoile qu'il ne s'agit que de leurs perspectives cadrées par l'opposition de la

³⁰⁹ En choisissant ce point de vue, nous finissons par nous différer du résumé de *Race, nation, classe* fait par Martin Deleixhe : Balibar accorde « *primat des rapports sociaux de production sur les forces productives* » (Martin Deleixhe, *Étienne Balibar. L'Illimitation démocratique, op. cit.*, p. 30). Cette appréciation est tout à fait juste au premier niveau au sens où l'intérêt de Balibar change en effet ainsi. Mais, précisons d'emblée qu'elle l'est seulement au premier niveau parce que l'enjeu de cet ouvrage consiste moins de reconnaître l'autonomie de la superstructure que de lier encore l'instance économique et la politique. Il nous semble que l'inattention à cet enjeu risque fort de nier la singularité de la pensée de Balibar et de l'incorporer dans le courant de la philosophie contemporaine.

domination totale et de la liberté absolue, qui les autorisent à sanctionner toutes sortes de formations politiques au nom du totalitarisme. La manière avec laquelle Balibar traite de l'articulation non-nécessaire entre la politique et l'économie est nettement distincte du tel jugement.

Pour finir, revenons encore à la relation entre Balibar et Foucault. Ce dernier est à la fois plus intéressant et ambigu que Renaut-Ferry, Lefort et Abensour, puisqu'il est conscient de la force dialectique de l'hégélianisme et qu'il pulvérise la possibilité même de la causalité. C'est pour cette raison profonde qu'il hésite à définir la politique entre la nécessité et le hasard. La pensée de Balibar, que nous interprétons ici comme l'essai de formuler la causalité faible, navigue entre ces deux écueils opposés : la causalité forte hégélienne et ses variantes marxistes ; le règne sans partage du hasard décrit par Foucault. Balibar passe sur un chemin étroit pour cartographier le monde et en fournir l'analyse différentielle des modalités.

TROISIÈME PARTIE

BALIBAR SPINOZISTE ET L'EUROPE COMME LIEU POLITIQUE DES MASSES

Changer de façon de marcher. Changer de point de vue. Changer de pensée. C'est là que le monde se transforme à fond. J'apprends dès lors que j'ai d'innombrables possibilités de « vie ».

Kyohei Sakaguchi

Comment faire l'État indépendant ?

Chapitre IX

Spinoza penseur des masses

Tout au long des années 1980, Balibar évolue considérablement sur la précision de son concept de masses. Ce dernier passe par un double processus d'élaboration. Nous avons découvert le premier dans la délibération sur la pluralité des subjectivités politiques des masses. Il s'agissait de la remise en relation de la question des masses avec celle de l'instance économique. Le seconde, quant à lui, concerne plus directement la question de la communauté politique basée sur la modalité des masses fluctuant sans cesse. L'accent sur une telle dimension entraîne chez Balibar l'introduction d'une autre référence philosophique cardinale : Spinoza. Suite à la confrontation entre les masses de Balibar et le prolétariat de Marx, nous nous focalisons, dans cette troisième et dernière partie, sur celle entre les masses balibariennes et les multitudes spinoziennes. On verra que ce retour à Spinoza du XVII^e siècle, au-delà de Marx du XIX^e, sert d'une certaine façon d'enclume sur laquelle la conception balibarienne des masses se forge plus solidement. Le Balibar spinoziste est désormais l'objet de notre enquête.

De quel Spinoza s'agit-il ?

Chez Balibar, quel Spinoza est à l'œuvre ? Sans trop anticiper sur notre démonstration, disons qu'il ne s'agit pas de celui qui cohabite sereinement dans son temps avec le libéralisme dominant, à savoir : l'âge d'or du citoyen-bourgeois confiant en lui-même³¹⁰. Précisons que cette dénomination de citoyen-bourgeois n'a ici aucun sens péjoratif car on est encore au XVII^e siècle et que le temps du bourgeois industriel au sens marxiste est encore très loin. Ni non plus du Spinoza si sûr de la Raison humaine conquérante à l'aube de la Modernité, ainsi que de la systématisme de sa philosophie « démontrée selon l'Ordre Géométrique »³¹¹ et qui déclare que ceux qui savent la lire ne pensent plus que la vie³¹². Mais de celui angoissé par la chose négative et poussé à une réflexion profonde sur les aspects ténébreux de l'homme : la guerre, la tyrannie, la réaction, l'excommunication, la mort et les passions humaines. Ainsi que Gilles Deleuze le rappelle, « voilà ce que Spinoza diagnostique dans le monde, cette trahison de l'univers et de l'homme »³¹³. L'attention et l'observation scrupuleuses du

³¹⁰ Par exemple, *La Ronde de nuit* (1642) et *Le Syndic de la guilde des drapiers* (1662) de Rembrandt nous transmettent l'image représentative du portrait du groupe du citoyen-bourgeois de l'époque.

³¹¹ Là encore la peinture flamande nous lègue l'esprit du temps de Spinoza : *L'Astronome* (1668) de Vermeer. Ce tableau représente le scientifique au travail avec son globe terrestre sous la lumière pénétrée de la fenêtre en face du lui. De son hypothèse que ce personnage est Spinoza, Jean-Clet Martin avance une belle idée de la résonance profonde entre le philosophe et le peintre. « Au concept spinoziste de Dieu, substance unique constituée d'une infinité d'attributs, répond ainsi, dans *L'Astronome* de Vermeer, la rayon illuminant de mille feux le globe terrestre ». Jean-Clet Martin, *Bréviaire de l'éternité. Vermeer et Spinoza*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2011.

³¹² « L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie ». Spinoza, *Éthique* [1677], présenté et traduit par Bernard Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 2010, IV partie, proposition 67, p. 465.

³¹³ Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique* [1981], Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 21.

bas de la société, telles est par conséquent la position particulière de Spinoza. C'est précisément cet aspect existentiel inséparable de sa philosophie qui à la fois stimule et oriente la lecture balibarienne du philosophe. Et c'est de cette manière que Balibar reste toujours « avec Spinoza », pour reprendre une part du titre de l'ouvrage de Pierre Macherey³¹⁴. La France voit depuis la fin des années 1960 le grand vent de la relecture de Spinoza et ce dernier emporte de nombreux philosophes, comme : Martial Guérout, Gilles Deleuze, Alexandre Matheron, Louis Althusser, Pierre Macherey, André Tosel et Antonio Negri. Ce courant dit « Spinoza renaissance » s'explique pour une large part dans le fait que nombre d'entre eux cherchent une autre source philosophique, que d'en rester au seul Marx. L'interprétation par Balibar se distingue surtout par l'insistance sur la préoccupation spinoziste de la négativité.

En suivant la lecture balibarienne, nous avons donc affaire au Spinoza soucieux à ce qui fait défi à son système philosophique propre et à sa prétention à la complétude. Or, chez lui, la négativité est avant tout attachée aux multitudes (*multitudo*), groupe humain venu des couches inférieures, à la fois hétérogènes et mortellement désorganisatrices de toute communauté politique alors même qu'elle est la plus idéalement instituée. Il s'ensuit le choix des textes de Spinoza pour notre enquête. Parmi les principaux, la priorité va aux écrits politiques, c'est-à-dire au *Traité théologico-politique* et au *Traité politique* plutôt qu'à *Éthique*.

³¹⁴ Pierre Macherey, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992.

Spinoza dans son siècle

Spinoza est né en 1632 dans une famille de confession juive à Amsterdam. Les Pays-Bas bénéficient au XVII^e siècle d'un statut incomparable : celui d'État hégémonique mondial³¹⁵. Après avoir gagné leur indépendance contre les Espagnols, les anciennes possessions des Provinces-Unies deviennent le centre de la circulation des marchandises et de la finance : la Compagnie des Indes orientales est fondée en 1602 et la Compagnie des Indes occidentales en 1621 ; la banque la plus grande d'Europe se situe à Amsterdam. La bourgeoisie marchande et maritime y connaît un extraordinaire développement. Sa volonté d'éviter la centralisation administrative au motif qu'elle entrave le libre essor économique se matérialise par la forme spécifique de l'État qui est en réalité une fédération de « provinces » rassemblées autour de la ville de naissance de Spinoza. Cette république ainsi délibérément décentralisée fournit une atmosphère tolérante et libérale parmi les commerçants aisés et offre des conditions favorables pour la naissance de la « liberté de philosopher »³¹⁶.

Le massacre de Jean de Witt et Spinoza enragé

Des contradictions se cachent pourtant au bas de l'échelle de cette

³¹⁵ Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System II. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, New York, Academic Press Inc, 1980, pp. 36-71.

³¹⁶ Pierre-François Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2002, pp. 12-19.

république prospère. Restituons la composition de la société de l'époque pour savoir d'où elles surgissent. Motivée par le calcul économique et haïssant la forte intervention étatique, la couche de la bourgeoisie forme le parti dit « républicain ». En vue de perfectionner la décentralisation des provinces, elle réussit à abolir en 1650 le statut de Stathouder correspondant au gouverneur civil et militaire au sommet de toutes les provinces. Qui plus est, elle a pour représentant politique un personnage libéral d'un point de vue tant économique que religieux : Jean de Witt. Spinoza lui remet toute sa confiance. À cela se dresse, en face, le parti de la noblesse qui demande la restauration du stathoudérat et de lui redonner un pouvoir absolu. En ce qui concerne les masses populaires, elles ont peu de chance de bénéficier de la richesse et éprouvent de l'antipathie pour le libéralisme. Elles ne sont donc pas au côté des républicains, mais elles sont partisans du régime de Stathouder, par conséquent en opposition à la position politique de Spinoza³¹⁷.

L'invasion française en 1672 bouleverse cette stabilité fragile du pays. À la faveur du désordre, Guillaume III d'Orange reprend le pouvoir de sorte que Jean de Witt est déchu après quinze ans de pouvoir. Avec son frère Cornelis, il est massacré dans la rue par les masses furieuses³¹⁸. En rage contre cet événement, Spinoza décide d'afficher dans la ville un pamphlet en accusation des assassins. Il les qualifie de « derniers des barbares » (*ultimi barbarorum*)³¹⁹. Mais il y renonce au dernier moment, retenu par son hôte.

³¹⁷ Pierre-François Moreau, *Spinoza*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, pp. 5-6.

³¹⁸ Pierre-François Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, *op. cit.*, pp. 12-13.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 6.

Pareil acte lui aurait sans doute coûté la mort.

L'assassinat de frères de Witt est donc pour Spinoza un événement décisif tant existentiel que théorique. Son caractère dramatique lui fait prendre une pleine conscience du thème des masses. À moins de maîtriser leur puissance, toute tentative de construire un État fort et stable est vouée à l'échec. D'où les questions qu'il abordera de front dans ses deux œuvres politiques : comment peut-on mettre de son côté coûte que coûte les masses tout à la fois munies de la puissance de déterminer du sort du corps politique et insaisissables en raison de leur nature flottante ? ; serait-il possible de les inclure dans la théorie de l'État comme ultime fondement ? Bref, serait-il possible de fonder l'État sur ce « sans-fondement » ?

L'axiome spinoziste : Commencer par les « hommes tels qu'ils sont »

Au début du *Traité politique*, Spinoza exprime en toutes lettres sa décision de concevoir l'État à partir des hommes tels qu'ils sont, c'est-à-dire les masses.

M'appliquant à la Politique, je n'ai pas voulu approuver quoi que ce fût de nouveau ou d'inconnu, mais seulement établir par des raisons certaines et indubitables ce qui s'accorde le mieux avec la pratique. En d'autres termes, le déduire de l'étude de la nature humaine et, pour apporter dans cette étude la même liberté d'esprit qu'on a coutume d'apporter dans les recherches mathématiques, j'ai

mis tous mes soins à ne pas tourner en dérision les actions des hommes, à ne pas pleurer sur elles, à ne pas les détester, mais à en acquérir une connaissance vraie³²⁰.

Ce passage montre bien la compréhension matérialiste spinoziste de la nature humaine. Pour créer son propre modèle anthropologique, il récuse tous les préceptes moralisateurs des philosophes et tous les commandements de la religion. Il est pour lui la condition indispensable à l'idée même de la chose politique. Ainsi, s'en prend-il à la façon dont les autres auteurs projettent l'incohérence de leurs images sur les hommes. « Ils conçoivent les hommes en effet, non tels qu'ils sont, mais tels qu'eux-mêmes voudraient qu'ils fussent »³²¹. Et lorsque leurs vœux sont déçus — d'ailleurs cela arrive toujours puisque leurs conceptions des hommes sont des chimères —, ils accoutument « de les tourner en dérision, de les déplorer ; de les réprimander, ou, quand ils veulent paraître plus moraux, de les détester ».

De cette attitude réaliste, il y a bonne raison de dire que Machiavel la présente déjà dans *Le Prince* (1532). Mais, les observations qu'il nous livre restent encore intuitives et dispersées malgré son acuité. Spinoza le dépasse largement par l'application *systematique* de l'approche réaliste et scientifique dans l'ensemble de sa réflexion sur l'État. Son projet consiste à exposer la théorie de l'État possible à partir des *faiblesses humaines*. Ces dernières ne sont pas une variable mineure à omettre, mais tout au contraire des données à

³²⁰ Baruch de Spinoza, *Traité politique. Lettres*, présenté, traduit, et annoté par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1966, I, § 4, p. 12.

³²¹ *Ibid.*, I, § 1, p. 11.

enregistrer et à disposer dans l'élaboration de l'État fort. Autrement dit, pour Spinoza, même Machiavel est encore naïf, car dans son conseil pour une construction étatique solide, il compte sur la vertu du prince, à savoir le talent individuel. La dépendance à la « vertu privée » et individuelle est toujours dangereuse, compte tenu de sa nature changeante. La vertu nécessaire à un État est avant tout d'assurer la sécurité, ce qui libère les conditions à remplir pour sa direction. Spinoza s'interdit d'accuser les faiblesses humaines de la décomposition de l'État. Ce dernier doit être conçu à tel point que n'importe qui peut prétendre à l'administrer quels que soient ses motifs et qualités personnels³²². Telle est la condition minimum de toutes théories de l'État. Si Spinoza fait une distinction nette entre sa pensée positive et des présuppositions normatives, c'est que ces dernières risquent fort d'introduire insensiblement une distorsion dans sa démonstration du meilleur État.

Au lieu d'un Spinoza s'exaspérant du massacre des frères de Witt, nous le découvrons désormais qui jette un regard pénétrant et froid sur les masses. Alors qu'il est désespérément pessimiste sur l'état de choses qui se présente, il est décidé à le surmonter logiquement. Il lui importe d'allier le pessimisme de l'intelligence à l'optimisme de la volonté, comme le dit Gramsci.

Hobbes : fondateur de l'État moderne et sa négation des masses

³²² *Ibid.*, I, § 7, p. 14.

L'audace propre à la théorie de l'État spinoziste se révèle clairement en comparaison de son précurseur : Thomas Hobbes initiateur de la philosophie politique moderne. Pour la saisir, il faut faire un tour de ce que l'on appelle la théorie du contrat social. Le concept de l'état de nature est le fil directeur de notre examen.

Spinoza, Jean-Jacques Rousseau, tous ces penseurs des XVII^e et XVIII^e siècles, à l'entrée des temps de l'État moderne, disputent de sa justification. L'apport décisif du *Léviathan* (1651) de Hobbes est de donner au pacte social un « fondement transactionnel » entre les hommes³²³. Sa conception, considérée aujourd'hui comme la première tentative rigoureuse de fonder la théorie du contrat social, est tout à fait étrangère aux systèmes autoritaires de l'État de ses prédécesseurs. C'est lui qui remplace pour la première fois la justification divine de l'État par celle d'une loi commune humaine. Le différend entre Spinoza et Hobbes se trouve, comme on le verra, sur le point et l'instant mêmes où cet ordre est fondé.

Commençons par la théorie de l'État de Hobbes. Dans sa doctrine, le passage de l'état naturel à l'état civil est *irréversible*. L'état de nature est caractérisé par la « guerre de chacun contre chacun », parce qu'il n'y a pas encore la loi commune instituée parmi les masses humaines et qu'elles possèdent ainsi leurs droits naturels y compris celui de tuer les autres³²⁴.

³²³ Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée* [1977], traduit de l'anglais par Pierre Andler, Paris, PUF, 1997, p. 19.

³²⁴ Thomas Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et*

Aussi longtemps qu'il subsiste, il est inévitable de voir qu' :

il règne, dit Hobbes, une peur permanente, un danger de mort violente. La vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève³²⁵.

Pour sortir de cette guerre généralisée, les masses renoncent d'un commun accord à leurs droits naturels et concluent un pacte social par lequel l'État en tant que tiers garantit désormais la paix sociale. Ainsi naît l'État et les masses se transforment en peuple. Telle est donc la fiction du passage de l'état pré-politique originel à l'état civil et politique que Hobbes prépare pour en déduire la nécessité de l'État. Soulignons qu'elle n'est rien de moins qu'une fiction parce que « le nom de l'animal, du féroce » invoqué par Hobbes, désigne « tout ce qui, précisément, radicalement étranger aux conduites animales »³²⁶. Mais, grâce à la fabrication de cette « jungle pré-humain » gouvernée exclusivement par la violence faute de loi commune, il instaure une distinction nette entre le monde bestiaire pré-politique et le monde humain politique. En soulignant que le pacte social dérive d'un acte exclusif d'abandon du droit naturel par les masses, il trouve légitime l'institution d'une monarchie absolue au nom de la démocratie originaire et éphémère qui n'a plus de place dans sa constitution. Donc, il n'accorde pratiquement aucune importance aux masses. Une fois accomplie, cette transition, elle ne peut plus

civil [1651], traduit de l'anglais par Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000, p. 224.

³²⁵ *Ibid.*, p. 225.

³²⁶ Alain Brossat, *Le Corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie*, op. cit., p. 20.

être annulée, sauf à titre exceptionnel (par exemple, lorsque l'État envisage explicitement de priver de vie ses sujets alors même qu'il est avant tout moyen de leur sécurité). La politique tout entière s'identifie à l'État entendu comme le gouvernement. Sur ce point, il est crucial de voir une sorte de divinisation de l'ordre, comme le remarque Laclau.

Dans la mesure où l'anarchie de l'état de nature menace la société d'un désordre radical, l'unification de la volonté de la communauté dans la volonté du gouvernant (ou plutôt, la volonté du gouvernant en tant que la seule volonté unifiée que la communauté puisse avoir) comptera pour autant qu'elle impose l'ordre, quel que soit par ailleurs le contenu de celui-ci. N'importe quel ordre vaut mieux qu'un désordre radical³²⁷.

Hobbes est totalement indifférent au contenu et à la nature de l'ordre social établi par le pacte social. Il s'intéresse seulement à sa fonction. Il en arrive à une conclusion tautologique : l'ordre c'est l'ordre. Le souverain obtient la place d'un « dieu mortel » bien que la visée initiale de Hobbes soit d'ériger la théorie de l'État moderne et profane. Nous notons ainsi qu'en raison de sa concentration sur le corps politique stable et légitime, Hobbes abandonne la question de la bonne vie, chère à la philosophie politique antique depuis Aristote : comment les hommes mènent-ils leur vie collective selon la justice ?³²⁸ Voilà la conséquence de la négation des masses.

³²⁷ Ernesto Laclau, *La Guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, traduit de l'anglais par Claude Orsoni, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2000, pp. 35-36.

³²⁸ Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 42.

Rousseau et sa continuation de la théorie hobbesienne

Rousseau est en général pris pour le concepteur de la souveraineté populaire. Pourtant, sa façon d'intégrer le droit naturel dans la définition de l'État nous semble témoigner moins d'une rupture que d'une continuité avec Hobbes.

La difficulté de la doctrine hobbesienne est qu'il justifie le renoncement au droit naturel des masses en échange d'une sécurité de base que est celle des corps et des biens. Ce point est critiqué à juste titre par Rousseau dans *Du Contrat social* (1762) qui considère le renoncement au droit naturel et l'acte de conclusion du pacte social par son associé comme « aliénation totale »³²⁹. Rousseau n'admet la justice de cette aliénation sans réserve que parce que dans sa théorisation, il met en place une sorte de circulation logique et qu'il n'admet pas ainsi l'existence d'un État surplombant les individus.

*Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout*³³⁰.

Rousseau critique donc Hobbes parce que dans sa théorie, les masses

³²⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* [1762], présenté par Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2001, p. 56.

³³⁰ *Ibid.*, p. 57.

transfèrent leur droit naturel au souverain et qu'elles se trouvent dénudées devant le Léviathan. À la place du transfert hobbesien du droit naturel, il est habile à inventer le dispositif théorique de la « volonté générale » qui permet un mouvement circulaire entre l'État et chacun des associés. Ce mécanisme lui permet de proposer sa propre réponse à l'encontre de son adversaire théorique mais reste énigmatique. Selon lui, les individus peuvent trouver, dans le corps politique fondé par leur acte d'association, leur « *moi* commun ». Pourtant, il reste silencieux face à sa distinction obscure entre la « volonté générale » venue de l'intérêt commun et la « volonté de tous » n'étant selon lui qu'une somme de volontés particulières³³¹. S'il est certain que Rousseau a le mérite de renverser théoriquement la monarchie absolue hobbesienne par la démocratie populaire, la question de l'articulation entre le tout et les parties néanmoins irrésolue. Le doute à ce sujet redouble lorsque nous voyons Rousseau introduire la notion de « religion civile » à la fin du *Contrat social* pour escamoter cette difficulté³³². Alors même que son projet initial de fonder la souveraineté populaire est tout à fait profane. Le sentiment d'obligation nécessaire pour maintenir le lien social est ainsi garanti par la religion pour la République. Comme le dieu mortel de Hobbes, Rousseau aussi débouche sur le spirituel étant à même de garantir la cohésion sociale.

Spinoza : l'équation entre le droit et la puissance

³³¹ *Ibid.*, pp. 68-69.

³³² *Ibid.*, pp. 169-180.

Quant à Spinoza, comment trouve-t-il alors son issue ? À comparer avec les doctrines de l'État hobbesienne et de Rousseau, celle de Spinoza semble plus convaincante. Dans sa correspondance avec un ami, le philosophe d'Amsterdam confie son idée de droit naturel en précisant sa différence nette avec le philosophe anglais.

Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que j' n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature³³³.

La solution que Spinoza propose est étonnante. Diamétralement opposé à Hobbes, il n'accepte pas même l'idée d'un transfert du droit naturel. Si bien qu'il n'y a pas d'aliénation totale pour reprendre le terme de Rousseau. Il pense que l'effort dans la persévérance dit *conatus* régit toute chose naturelle y compris la nature humaine. « *Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être* »³³⁴. Le droit naturel est aussi soumis à cette règle fondamentale. D'où surgit la surprenante transposition conceptuelle à laquelle il procède à propos de la notion de droit : le droit est exactement la puissance, et c'est le prendre à la lettre. Une équation exacte se forme entre le droit et la puissance. À peine un décalage infinitésimal avec la

³³³ Spinoza, *Traité politique. Lettres, op. cit.*, p. 283.

³³⁴ Spinoza, *Éthique, op. cit.*, III partie, proposition 7, p. 227.

puissance apparue, le droit perd à la fois sa substance et sa légitimité. Tout ce qui est artificiel est trahi sans exception par la nature. C'est le cas même s'il est souhaitable de le maintenir du point de vue moral et du point de vue de justice. Exactement comme l'être humain ne peut pas agir dans la nature comme « un empire dans un empire » (*imperium in imperio*)³³⁵, l'État ne peut pas subsister en dehors de ce même conditionnement.

L'État spinoziste comme « état » mouvant des masses

S'il en est ainsi, la seule solution possible est d'instituer un État parfaitement en accord avec la nature humaine. Et, ce qui revient au même, accorder aux sujets les droits tout à fait compatibles avec cette dernière comme appui ultime. Telle est la solution que propose Spinoza. C'est en arrivant à ce point que nous découvrons chez lui, que la distinction entre l'état de nature et l'état social n'a pas sa raison d'être et s'effondre. Il affirme sans hésiter que le passage de l'état de nature à l'état social est *toujours réversible*. Autrement dit, les masses entrent directement dans l'état social sans renoncer à leur droit naturel. Leur puissance reste ainsi telle quelle dans l'État lui-même. Le droit du souverain n'est par conséquent qu'une composition physique et dynamique de la puissance des masses, ce qui oblige donc à aucune modification de leur essence et aucune soustraction de leur intensité.

³³⁵ Spinoza, *Traité politique. Lettres, op. cit.*, II, § 6, p. 17.

Il est désormais aisé d'apercevoir que sur ce point précis, Spinoza précède Foucault au sens où il choisit l'approche nominaliste et la cause immanente pour expliquer le pouvoir d'État. Dans sa doctrine compte en premier lieu l'ensemble des rapports de forces. Écoutons la remarque d'Alexandre Matheron sur cette innovation par rapport à Hobbes. Elle nous laisse entendre comment Spinoza résiste à l'idée du transfert du droit naturel et déjoue par là celui-ci.

[L]e droit de souveraineté, c'est le droit défini, non pas par la puissance du souverain, mais par la puissance de la *multitude*. Le possesseur de la souveraineté, si l'on peut dire, ce n'est pas le souverain, c'est la multitude elle-même ; le souverain n'en est que le *détenteur* : il la détient dans la mesure exacte où la multitude accepte de la mettre à sa disposition. Sans elle, il ne pourrait rien faire et n'aurait donc plus aucun droit : tout ce qu'il fait en tant que souverain, c'est en réalité la multitude qui le fait, exactement comme toutes les actions du souverain du *Léviathan* étaient en droit celles de ses sujets. Mais, bien entendu, contrairement à ce qui se passait chez Hobbes, cet équivalent d'autorisation n'est pas donné *une fois pour toutes à toutes* les actions du souverain : il est donné, à chaque instant, à chacune de ses actions particulières, du seul fait que la plupart de ses sujets acceptent d'y coopérer activement ou passivement. Et c'est justement pour cette raison que le *TP* [*Traité politique*] ne parle plus de contrat social : la société politique n'est pas créée par un contrat, elle est engendrée et réengendrée à chaque instant par un consensus qui doit être renouvelé en permanence³³⁶.

Spinoza réinterprète le contrat social hobbesien en termes de

³³⁶ Alexandre Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Paris, ENS Éditions, 2011, p. 164.

puissance afin d'en changer radicalement la nature. Le modèle du contrat étant chez lui introuvable, puisque la *révocabilité permanente* caractérise le passage continu d'un état à l'autre. Il n'y a pas de transfert du droit naturel des masses parce que lorsqu'il est identique à la puissance, il reste indéfectiblement leur propriété. Le souverain peut l'utiliser effectivement pour son compte dans la mesure où les masses y consentent. La fin de cette autorisation signifie immédiatement la dissolution de l'État :

aussitôt que je cesse d'espérer ou de craindre, je cesse de mettre ma puissance à la disposition d'autrui, et il n'y peut plus rien³³⁷.

Son idée de l'identification du droit à la puissance amène Spinoza à concevoir l'État comme l'*état* au sens propre du terme. Il s'agit d'une situation où la modalité fluctuante des masses s'accorde momentanément. Il en résulte un autre point capital : si le passage de l'état de nature à l'état social est révocable, le peuple constitué dans l'État n'est autre que les masses. L'équation entre le droit et la puissance a donc une double conséquence : la réduction de l'État à l'état et l'identification du peuple aux masses. À l'opposé de la réduction hobbesienne de la politique des masses à l'État, Spinoza pense qu'elle existe même après l'apparition de l'État. C'est sous cette optique qu'il est enfin possible de comprendre l'affirmation suivante.

³³⁷ *Ibid.*, p. 163.

Il apparaît, d'après le § 15 du chapitre précédent, que le droit de celui qui a le pouvoir public, c'est-à-dire du souverain, n'est autre chose que le droit de nature, lequel se définit par la puissance non de chacun des citoyens, pris à part, mais de la masse conduite en quelque sorte par une même pensée³³⁸.

Le souverain doit inciter les masses à accepter l'état social et à être le peuple en les saisissant par l'âme. Sinon elles reprennent l'état de nature et détruisent l'État. La composition physique et dynamique de leur puissance s'oppose au contrat juridique. Notre examen du triptyque Hobbes, Rousseau et Spinoza aboutit ainsi à la conclusion selon laquelle Spinoza est le plus fidèle à la voix des masses. Il se diffère non seulement de Hobbes dans la mesure où il récuse l'idée d'aliénation complète des masses. Mais il donne aussi une explication plus convaincante des relations réciproques entre l'État et les masses que Rousseau.

³³⁸ Spinoza, *Traité politique. Lettres, op. cit.*, III, § 6, p. 25.

Chapitre X

Balibar lecteur de Spinoza : la crainte des masses

L'originalité de Spinoza en son temps apparaît dans le fait que les masses sont le principal objet d'investigation. À l'opposé des modèles du contrat social de Hobbes et de Rousseau, les masses ne sont pas vouées à être disparues et à être remplacées par le peuple constitué dans l'état social. Mais, ce sont leurs différentes modalités d'existence qui déterminent, selon les conjonctures, l'orientation de l'État vers telle ou telle issue. Cette centralité des masses dans sa théorie crée par-delà son temps une base de réflexion pour toutes les discussions sur les masses.

De ce point de vue spinoziste des masses, Balibar puise son propre point de vue des masses. D'un côté, son point de vue des masses n'est pas réduit à celui de l'État, puisqu'il est conscient de la nécessité de la distinction entre l'État au sens du gouvernement et l'État au sens de la communauté et qu'il attache le mouvement des masses à ce deuxième sens de l'État. De l'autre, il n'est pas non plus réductible à celui de classe.

Traité théologico-politique : le mouvement des masses et l'histoire de l'État

L'analyse balibarienne de *Traité théologico-politique* porte sur

l'articulation du mouvement des masses et de l'histoire de l'État. En choisissant l'approche philologique, elle a pour caractéristique d'enquêter sur le processus de formation de cet ouvrage et sa relation avec les masses. Elle attire notre attention sur l'usage particulier du mot *multitudo*³³⁹. En fait, il y apparaît seulement trois fois. Ce peu de fréquence fait ressortir un contraste avec le *Traité politique* dans lequel ce terme apparaît plus de trente fois³⁴⁰. Nous pouvons exclure pour le moment *Éthique* parce qu'il ne s'y trouve qu'une fois et qu'il est employé en tant qu'adjectif quantitatif : « très grand nombre des causes (*in multitudine causarum*) »³⁴¹. Il est clair que l'auteur ne signifie pas par ce terme un groupe d'individus auquel nous nous intéressons. La disparité des occurrences dans les deux écrits politiques pose donc un problème.

Cela se complique en raison d'une autre difficulté : contrairement au *Traité politique* où le concept de *multitudo* se généralise et occupe la place centrale, le *Traité théologico-politique* le convoque sans exception au sens négatif, voire péjoratif. Dans la Préface Spinoza écrit : « *nul moyen de gouverner la multitude n'est plus efficace que la superstition* »³⁴². Il ne resurgit que vers la fin. Il fait une deuxième apparition au chapitre XVII : « Qui même a éprouvé la complexion si diverse de la multitude, est près de

³³⁹ Étienne Balibar, *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, *op. cit.*, pp. 66-67.

³⁴⁰ Emilia Gancotti Boscherini, *Lexicon spinozanum*, t. II, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 728-729.

³⁴¹ Baruch de Spinoza, *Éthique*, présenté et traduit par Bernard Pautrat, Éditions du Seuil, 2010.V partie, scolie 4 de la proposition 20, p. 529.

³⁴² Baruch de Spinoza, *Traité théologico-politique*, présenté, traduit, et annoté par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965, p. 21.

désespérer d'elle : non la Raison, en effet, mais les seules affections de l'âme la gouvernent »³⁴³. Enfin, au chapitre XVIII, il y a description de « la multitude féroce »³⁴⁴ détruisant l'État.

Replaçons cette question de son emploi dans la vie du philosophe. La rédaction du *Traité théologico-politique* s'étale de 1665 à 1670, tandis que celle du *Traité politique* dure deux ans, entre 1675 et 1677. Le massacre de Jan de Witt survient entre ces deux périodes, en 1672. Balibar en tire l'hypothèse selon laquelle en raison de l'événement, Spinoza change le statut théorique du concept des masses. Pour lui, c'est sous cette optique que doit être examinée la question des rares occurrences de *multitudo* et de sa signification négative dans le *Traité théologico-politique*. La spécificité de la lecture balibarienne consiste donc dans sa tentative de chercher la raison profonde du sens négatif de *multitudo*, cachée sous une apparence à première vue simple et trompeuse. C'est ainsi que dans une certaine mesure il tente de lire cet écrit à rebours de l'intention première de l'auteur.

Du naturalisme à l'historicisme de l'État

La vision moniste du naturalisme est constante dans le *Traité théologico-politique* tout comme dans le *Traité politique*. Spinoza relate au chapitre XVI :

³⁴³ *Ibid.*, p. 279.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 307.

Et la loi suprême de la Nature étant que chaque chose s'efforce de persévérer dans son état, autant qu'il est en elle, et cela sans tenir aucun compte d'aucune autre chose, mais seulement d'elle-même, il suit que chaque individu a un droit souverain de persévérer dans son état, c'est-à-dire (comme je l'ai dit) d'exister et de se comporter comme il est naturellement déterminé à le faire. Nous ne reconnaissons ici nulle différence entre les hommes et les autres individus de la Nature, non plus qu'entre les hommes doués de Raison et les autres qui ignorent la vraie Raison ; entre les imbéciles, les déments et les gens sains d'esprit³⁴⁵.

Il n'y a pas de différence entre l'individu isolé et la construction politique. Chaque existence dépend de la nature que Spinoza définit comme équivalente à la puissance d'agir. Le *Traité théologico-politique* critique la prophétie et le miracle au nom de la superstition pour montrer que la liberté de pensée et celle d'opinion cohabitent avec la piété religieuse et la paix de l'État. La philosophie est du domaine de la raison tandis que la religion est celui de la révélation. Malgré leur différence, une exigence pratique commune : être dans l'amour du prochain. Ça ne veut pas dire que Spinoza reconnaît *a priori* la supériorité de la philosophie sur la religion, pas plus qu'il ne permet aux philosophes d'imposer leur vérité aux masses croyantes. Il respecte l'indépendance de la religion par rapport à la philosophie. Il veut seulement situer la philosophie entre la religion et la superstition, et qu'elle aide la seconde à s'élever au niveau de la première. La superstition ne

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 262.

demande qu'une obéissance sans intelligence et son enseignement n'est pas accessible par la raison mais uniquement par la révélation. « La superstition est ainsi un foyer permanent de discorde »³⁴⁶. La philosophie, elle, contribue, par son déchiffrement propre de la Bible, à faire sortir les masses du cercle vicieux entre superstition et discorde. Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza procède donc à une cohabitation de la philosophie et de la religion en respectant l'autonomie de chacune et en résistant à l'élimination de l'une pour l'autre. Cette sorte de double jeu lui permet de tenir éloignées les deux solutions extrêmes, ou bien le philosophe roi ou bien le pire théocrate — la première est irréalisable tandis que la seconde n'est pas vivable. Se dégage ainsi l'accès au terrain intermédiaire ouvert aux masses. Il fait grand cas de la chose politique au sens qu'elle concerne les masses tout en sachant qu'elles sont parfois égarées par la superstition.

Cette attitude lui permet de renverser l'ordre hiérarchique : lorsque l'État s'effondre, ce n'est pas la faute des masses, mais la faute de l'État qui ne peut pas les inciter à agir pour sa conservation ; en ce sens, les masses sont toujours innocentes chez Spinoza.

Le peuple (*populus*) et la *multitudo* ne sont donc pas quelque chose d'essentiellement différent : c'est un processus historique qui fait exister le peuple comme *multitudo*, c'est-à-dire comme sa négation apparente, la « foule » ; et c'est une certaine pratique qui

³⁴⁶ Leo Strauss, *La Critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible. Recherches pour une étude du « Traité théologico-politique »* [1981], traduit de l'allemand par Gérard Almaleh, Albert Baraquin et Mireille Depadt-Ejchenbaum, Paris, Cerf, 1996, p. 300.

peut en contrôler l'évolution³⁴⁷.

Si l'état de nature et l'état civil s'intègrent l'un dans l'autre, la conservation de l'État dépend entièrement de sa capacité à retenir les masses comme peuple en son sein. Ce qui compte alors, c'est la qualité de la relation que l'État noue avec elles dans la durée : quand il prend des mesures répressives à leur encontre, elles lui répondent par sa destruction ; lorsqu'il travaille à les écouter et à maintenir la paix, elles lui donnent plus de chance de subsister. Le naturalisme moniste spinozien se transforme donc en théorie de l'histoire de l'État.

La violence et la menace de mort qu'impliquent les guerres civiles ou extérieures n'expriment pas une condition originaire située en deçà de l'état civil et plus ou moins bien refoulée par sa constitution³⁴⁸.

On est donc à l'opposé de l'anthropologie essentialiste de Hobbes et de son modèle de l'homme défini par sa méchanceté. On a affaire à une seconde nature des masses, formée dans et par l'État. Aussi, Balibar considère-t-il le *Traité théologico-politique* comme un ouvrage qui met en relation directe le mouvement des masses et l'histoire de l'État.

En obtenant cette explication historique de l'État, Spinoza est à même de faire face à l'épisode tragique du meurtre de Jan de Witt. Cet événement le

³⁴⁷ Étienne Balibar, *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, op. cit., p. 72.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 70.

poussant autrefois à une perte de contenance, il l'inclut à présent comme cas qui prouve la justesse de sa démonstration. Balibar le paraphrase :

La dissolution des États n'a pas de terme fixé à l'avance, mais elle n'a rien d'un accident. Même quand elle résulte d'une « rencontre » avec un adversaire extérieur plus puissant, ce qui l'explique en dernière analyse c'est le développement des antagonismes intérieurs qui corrompent les institutions et déchaînent les passions des masses (*multitudo*)³⁴⁹.

Il est exact que la défaite contre la France a pour cause immédiate la mort de l'homme politique dans lequel Spinoza avait une confiance totale. Cependant, son explication immanente enseigne que la république hollandaise n'avait pas suffisamment le soutien des masses et qu'en conséquence elle manquait d'une force réelle pour résister à l'invasion étrangère. En un mot, l'affaire était déjà réglée avant même qu'éclate la guerre. L'attachement au régime ne compte pas chez lui pour juger et diagnostiquer sa faiblesse. En comparaison de la relation immanente de l'État et des masses, le facteur de la confrontation avec l'ennemi extérieur est secondaire pour expliquer la dissolution de l'État.

La violence des masses à la suite de la révolution orangiste en 1672 est déterminante en ce qu'elle offre à Spinoza de préciser davantage la relation entre mouvement des masses et histoire de l'État. Le *Traité théologico-politique* rend manifeste cette question sans pour autant trouver de

³⁴⁹ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, p. 50.

réponse précise. L'éclaircissement de ce point est l'enjeu du *Traité politique*.

Traité politique : la recherche d'un point d'équilibre entre l'État et les masses

Le départ de l'analyse balibarienne du *Traité politique* est ceci : le *Traité politique* procède à la recherche de l'équilibre entre l'État et les masses. Pour Balibar, on assiste dans cette œuvre à « une véritable explosion du concept de la masse, qui recouvre maintenant tous les aspects du problème politique »³⁵⁰. Au demeurant, elle reste inachevée en raison de la disparition de Spinoza en 1677. Sa démonstration est interrompue sur un point essentiel, dans le chapitre consacré à la démocratie et influence la lecture balibarienne : le philosophe français restitue d'abord l'intention spinozienne, perceptible dans sa partie existante : ensuite il développe sa propre idée en imaginant ce que le philosophe d'Amsterdam aurait pu écrire.

L'ouvrage inachevé reprend la distinction traditionnelle du corps politique : monarchie, aristocratie et démocratie. Il en reste donc au premier abord le nombre de gouvernants suivant le régime : la monarchie est le gouvernement de l'un, l'aristocratie celui de quelques-uns et la démocratie celui de tous. Le plan de l'écrit nous enseigne que l'auteur a choisit la méthode déductive : dans la première partie, du chapitre I jusqu'au chapitre V,

³⁵⁰ Étienne Balibar, *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, op. cit., p. 73.

se présente l'idée générale de l'État et du droit naturel ; dans la deuxième partie, du chapitre VI au chapitre XI, se déploie successivement l'analyse desdits trois régimes. En commençant par la règle commune, Spinoza a donc l'intention de l'appliquer aux cas particuliers.

La question qu'il tâche de résoudre est celle du « pouvoir absolu (*imperium absolutum*) »³⁵¹. Nous verrons la monarchie et l'aristocratie en arriver à ce stade au prérequis qu'elles remplissent les conditions nécessaires. En ce qui concerne la démocratie, au début du dernier chapitre, il dit ceci.

Je passe maintenant au troisième État, celui qui est du tout absolu (*omnino absolutum*) et que nous appelons démocratique³⁵².

Spinoza met au premier plan la démocratie. Dans quelle mesure est-elle le tout absolu ? Et dans quelle conjoncture ? Mais la question la plus vitale et sous-jacente est : comment réconcilie-t-il sa taxinomie des régimes politiques dans le *Traité-politique* avec l'exigence de connexion entre *multitudo* et *imperium* qui provient du *Traité théologico-politique* ? C'est à nous d'apprécier cette nouvelle tentative spinozienne à l'aide des éclaircissements que Balibar nous apporte.

La démocratisation de la monarchie et de l'aristocratie

³⁵¹ *Ibid.*, p. 73.

³⁵² Spinoza, *Traité politique. Lettres*, XI, § 1, p. 113.

Commençons par la monarchie. Qui décide en réalité ? Balibar répond que chez Spinoza, le monarque est supposé de ne rien déterminer par lui-même³⁵³. Dès lors que la nature humaine est commune à tous, le roi ne diffère pas des masses et il est un individu faible de corps et d'esprit. Personne ne peut, à lui tout seul, gérer toutes les affaires de l'État. D'où vient la solution de former autour de lui un groupe de conseillers pour s'informer sur la voix des masses³⁵⁴ : « de telle façon que, dit Spinoza, ce que nous croyons être monarchique absolument est en réalité aristocratique³⁵⁵ ». Cette *aristocratie cachée* oblige le roi à être homme sans qualité. Balibar souligne sa personnalité et sa fonction spécifiques dans l'explication spinozienne :

On peut dire alors que, dans le corps politique, le roi est le seul individu qui n'a aucune « opinion » propre, *aucune intériorité*, qui par lui-même ne « pense » rien d'autre que la multitude³⁵⁶.

Nous redécouvrons ainsi l'idée proprement spinozienne, celle de la mise en relation de la puissance des masses et de la loi de l'État. La puissance est toujours la loi, mais la seconde n'est pas nécessairement la première. Il est clair dans le cas de la monarchie : le fait que le roi est législateur ne veut jamais dire que sa volonté se réalise dans la loi, mais que sous la pression de

³⁵³ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique, op. cit.*, p. 87.

³⁵⁴ Spinoza, *Traité politique. Lettres*, VI, § 15, p. 45.

³⁵⁵ *Ibid.*, VI, § 5, p. 43.

³⁵⁶ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique, op. cit.*, p. 88.

la puissance des masses, la loi conforme à leur volonté est émise à travers sa bouche³⁵⁷.

L'aristocratie a aussi un mécanisme similaire pour éviter la colère des masses et le changement du régime qu'elles veulent. En vue de les contrecarrer, Spinoza recommande d'augmenter le nombre des patriciens en proportion du nombre des masses³⁵⁸. Pour que ce régime accroisse sa force propre et qu'il soit viable, il lui faut « *s'élargir au maximum* »³⁵⁹. Au fur et à mesure de son élargissement, il a de plus en plus de chance de refléter « statistiquement » toutes les opinions des masses. Chez Spinoza, la classe aristocratique n'est pas douée de connaissance et de force supérieures à celles des masses, pas plus que le roi. La classe populaire des masses est comme des étrangers dans l'État en ce qu'elle est exclue de la délibération et de la décision à l'assemblée générale. Par contre, Spinoza lui prépare la position du fonctionnaire.

Les classes, inégales au regard de la souveraineté, sont ainsi l'une et l'autre impliquées dans le fonctionnement de l'État. Chacune peut y investir un intérêt propre³⁶⁰.

Les masses détiennent l'appareil d'État avec lequel elles exercent la pression sur les aristocrates. La séparation des pouvoirs s'établit entre la législative et l'administration. Les masses conservent ainsi :

³⁵⁷ Spinoza, *Traité politique. Lettres*, VII, § 1, pp. 53-54.

³⁵⁸ *Ibid.*, VIII, § 13, p. 78.

³⁵⁹ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique, op. cit.*, p. 88.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 89.

une certaine liberté qui n'a pas d'expression légale, mais qui n'en est pas moins tacitement revendiquée et maintenue³⁶¹.

L'examen de la monarchie et de l'aristocratie met en lumière leur capacité d'harmoniser l'exigence de l'État fort avec la puissance des masses. Elles ont leurs propres moyens de les intégrer tout en maintenant spécificités de chaque régime. Elles peuvent donc être le « pouvoir absolu (*imperium absolutum*) » aussi longtemps que leur effort institutionnel de la *démocratisation*, effort de rester fidèle aux voix des masses, continue. Cette *tendance démocratique* constitue ainsi leur secret, à partir duquel on peut mesurer la consistance interne de leur constitution.

L'aporie de la crainte des masses

La démocratisation est la vérité de tous les régimes politiques et de leur bon déroulement. Mais, la lecture balibarienne du *Traité politique* nous amène à apercevoir un point paradoxal : la démocratie, en tant que l'institution politique, est introuvable chez Spinoza. Ce paradoxe tient à ce que Balibar nomme la « crainte des masses ». Lorsque le lecteur du *Traité politique* en arrive à la partie consacrée à la démocratie, il se trouve tout à coup devant l'aporie. Ainsi que Balibar le décrit :

³⁶¹ Spinoza, *Traité politique. Lettres*, VIII, § 4, p. 73.

que peut bien être le concept d'un pouvoir définitivement arraché au risque du retour à la masse, parce qu'il appartiendrait toujours déjà à cette masse entière ? Ou si l'on veut : si la masse est par nature « redoutable aux détenteurs du pouvoir [*multitudo imperantibus formidolosa est*] (*Traité politique*, VIII, 4), ce qui fait « qu'en pratique le pouvoir n'est pas absolu », *en quoi le passage à la limite (démocratie) peut-il garantir si peu que ce soit que la masse au pouvoir ne sera pas redoutable à elle-même ?*³⁶²

La monarchie et l'aristocratie sont également exposées à la menace que constitue la puissance des masses. Elles inspirent la crainte aux gouvernants. Nous avons vu que la crainte que ces derniers éprouvent est le ressort de leur stabilisation organisationnelle. Au contraire, la démocratie manque de moyen d'éviter la généralisation de cette crainte parce que ce sont les masses qui sont les souverains et qu'elle se double : les masses inspirent la crainte en même temps qu'elles l'éprouvent.

[L]e concept d'un État non contradictoire (et corrélativement, d'une masse non contradictoire) est lui-même contradictoire³⁶³.

L'analyse balibarienne met en lumière au bout du compte cette aporie de la crainte des masses. L'aboutissement logique du *Traité politique* trahit sa méthode déductive. En passant de la monarchie à l'aristocratie, puis à l'hypothétique démocratie, Spinoza n'apporte aucune réponse à sa

³⁶² Étienne Balibar, *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, *op. cit.*, p. 80.

³⁶³ *Ibid.*, p. 85.

démonstration de la démocratie comme l'État tout absolu (*omnino absolutum*). Ceci manifeste qu'il est impossible dans la démocratie de trouver un point d'équilibre entre les modalités d'existence de la masse et celles de fonctionnement de l'État. On comprend désormais la raison profonde pour laquelle Spinoza n'a pas pu achever cet ouvrage. Ceci n'est pas simplement parce que la fin de sa vie l'en a empêché. Mais aussi et surtout parce que ladite tentative a théoriquement échoué.

L'échec logique et la possibilité pratique

Toutefois, Balibar tire une conclusion positive de l'inachèvement du *Traité politique*. L'impasse théorique spinozienne est, à son tour, son point fort. Elle l'est en ce qu'elle nous permet d'apercevoir la démocratie tout différemment des autres États.

C'est en ce point précis, affirme Balibar, que, pour ma part, je prendrais le risque de poser qu'on peut essayer de lire Spinoza en le transformant, contre ses propres thèses conservatrices, mais au plus près de sa propre tendance transformatrice : non pas comme une tentative avortée de définition de l'État démocratique, mais comme un effort sans égal pour penser rigoureusement la démocratie comme *transformation de l'État*, ou de l'étatique³⁶⁴.

La démocratie, tout à fait fidèle aux voix des masses, n'est réalisée que

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 94.

comme un point d'équilibre momentané sur leur mode mouvant. Cette conception de la démocratie dote Balibar d'une assise philosophique. De Spinoza, Balibar dégage deux points essentiels : son fondement de la critique de l'État au sens du gouvernement ; sa conception de la démocratie comme mouvement des masses. En reconnaissant l'importance pratique tirée de l'échec logique spinozien, Balibar sépare de Spinoza lui-même. Il ne partage pas le jugement péjoratif de ce dernier sur les masses. Il conteste l'idée spinozienne selon laquelle l'aristocratie parfaite est une meilleure solution pour la politique.

Chapitre XI

Carl Schmitt et l'aporie de sa politique

La convergence de deux extrêmes ?

Il y a une vingtaine d'années, le retour de la pensée de Carl Schmitt sur la scène des idées a surpris beaucoup de monde. Sa longue absence tient à son engagement comme juriste éminent dans le régime de l'Allemagne nazi. Ce spécialiste du droit public, sous la république de Weimar, était ainsi considéré comme intellectuel du gouvernement hitlérien, avec Martin Heidegger et Ernst Jünger. Aussi et pour cette raison, sa pensée restait soigneusement mise de côté.

La réhabilitation de Schmitt en cours peut s'expliquer par la conjoncture historique nouvelle. L'effondrement de l'Union soviétique a mis fin au monde divisé en deux et a donné naissance à un seul monde, en un sens, pour la première fois dans l'histoire humaine. Cependant, à l'opposé d'une vision euphorique de la fin du siècle dernier, ce monde uni que Schmitt n'a pas vu de ses propres yeux, est bien loin d'un monde en paix. Il est au contraire plongé dans une « guerre civile mondiale »³⁶⁵ — concept qui est déjà apparu en 1943 chez Schmitt —, dans laquelle les États-Unis, nés en

³⁶⁵ Carl Schmitt, « Changement de structure du droit international », in Carl Schmitt, *La Guerre civile mondiale. Essais (1943-1978)*, traduit et présenté par Céline Jouin, Maisons-Alfort, Éditions Ère, pp. 29-50. Il s'agit du texte d'une conférence de juin en 1943 à Madrid.

dehors de *Jus Publicum Europäum* et réputés la seule puissance, agissent comme s'ils étaient la police du monde en dégradant par conséquent l'autorité du droit et des institutions internationales et en provoquant le chaos. Le droit paraît désormais n'être qu'au service de l'ordre du vainqueur, ce qui donne raison à la thèse schmittienne soucieuse du moment politique du droit, tandis que se perd la confiance dans les thèses du « positivisme juridique » ou du « normativisme » comme celles de Hans Kelsen, lui aussi juriste mais rival de Schmitt de l'époque en raison de cette position.

C'est ce monde-là, le nôtre, qui donne à la pensée de Schmitt une deuxième vie. Malgré ladite clairvoyance, si son retour est accepté avec plus d'une surprise, c'est que ce sont les penseurs dits de la gauche radicale qui se sont inspirés de sa pensée³⁶⁶. Voilà une alliance étrange entre l'extrême gauche et le juriste nazi. Cependant, il faut dire d'emblée que cette étrangeté n'est qu'en apparence, parce qu'il nous semble que l'un et l'autre partagent au fond l'intérêt pour la même question : celle du politique. Il ne s'agit pas de la politique au sens général du terme, mais de ce qui la rend possible.

³⁶⁶ Giorgio Agamben, *Homo sacer I. Le Pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Éditions du Seuil, 1997 ; Antonio Negri, *Le Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, PUF, 1997 ; Chantal Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt*, London, Verso, 1999 ; Roberto Esposito, *Catégories de l'impolitique*, traduit de l'italien par Nadine Le Lirzin, Paris, Éditions du Seuil, 2005. Quant à la convergence des intérêts des penseurs italiens contemporains tels qu'Agamben, Negri et Esposito sur Schmitt, il serait raisonnable de se demander si des expériences des « années de plomb » en Italie ne leur rendent pas plus sensibles que d'autres à sa pensée. Il faudrait un travail de l'histoire des idées portant sur la relation entre la philosophie et l'histoire en Italie d'après-guerre.

D'une part, selon la formule célèbre de Schmitt, le politique consiste dans la « distinction de l'ami et de l'ennemi »³⁶⁷. Ce qui compte, c'est « le degré d'intensité » des rapports humains, et Schmitt n'hésite pas à affirmer que « le politique n'a pas de substance propre »³⁶⁸. Quand cette intensité arrive au niveau le plus élevé, la relation humaine se transforme nécessairement en rupture entre l'ami et l'ennemi. C'est ce point de vue proprement schmittien qui a pour effet de distinguer le politique de ce qu'on entend en général par le mot de politique, entre autres, le parlementarisme, la séparation des pouvoirs, le suffrage universel. Chez Schmitt, même l'État est dépendant de cette distinction entre ami et ennemi et non pas l'inverse.

D'autre part, à côté de la gauche radicale contemporaine se trouve aussi un intérêt similaire au politique. Comme le souligne à juste titre Jean-François Kervégan dans son ouvrage synthétique sur la réception de Schmitt intitulé *Que faire de Carl Schmitt ?*, le changement du climat philosophique et politique survenu dans les années 1980 est déterminant là-dessus.

³⁶⁷ Carl Schmitt, *La Notion de politique*, suivi de *Théorie de partisan*, traduit de l'allemand par Marie-Louise Steinhauser et préfacé par Julien Freund, Paris, Flammarion, 1992, pp. 63-66.

³⁶⁸ Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 1988, p. 143. Concernant cette vision non substantialiste du politique schmittienne, Jean-François Kervégan suggère la possibilité de l'articuler à la philosophie de Deleuze. La voie à mériterait à suivre encore. « [...] une conception *énergétique* du politique qui pourrait trouver un prolongement chez Deleuze (« On n'ira jamais assez loin dans le sens de la déterritorialisation ») et, dans un rapport clairement assumé avec Schmitt, chez des auteurs comme Antonio Negri et Giorgio Agamben ». Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 185.

Jusqu'à une période assez récente, Kervégan s'explique, la mise en cause des idéologies politiques consensuelles s'était surtout opérée à partir d'un horizon qui était celui du marxisme. [...] La fortune paradoxale de Schmitt tient peut-être pour partie à ce que les thématiques qu'il a développées peuvent assumer, sur le terrain des idées, le rôle qui fut longtemps imparti à l'ennemi qu'il s'était choisi, le marxisme³⁶⁹.

Si le marxisme a tendance à rechercher la raison fondamentale de la division politique dans l'économique, et qu'en ce sens, la politique elle-même n'a pas d'autonomie sous l'influence marxiste et son schéma de lutte des classes, alors, il n'y a aucun doute que la politique regagne son autonomie quand le marxisme a perdu son hégémonie. C'est ce qui s'est passé en effet dans les années 1980 en France et au delà. Le vide idéologique qu'a laissé le marxisme se voit occupé par une nouvelle quête de la définition du politique. « Le retour de la philosophie politique » n'en est qu'un aspect. Plus important pour nous est que l'attention forte et renaissante envers les travaux de Schmitt s'inscrive dans ce contexte.

Schmitt renaît ainsi en changeant de côté. Cette fois, à l'extrême gauche, comme penseur du « dissentiment » contre le monde consensuel³⁷⁰. Notamment autour de la question du politique où existe certainement le point de convergence. Reste à se demander si la suture est vraiment parfaite. Afin de donner la réponse à cette question, nous essayons de repérer des difficultés

³⁶⁹ Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt ?*, op. cit., pp. 64-65.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 252.

concernant l'usage de Schmitt de nos jours. Ce travail nous permettra aussi de dégager une aporie inhérente à la pensée de Schmitt.

Pour l'ensemble de cette recherche, nous invoquons comme interlocuteur : Balibar. En prolongeant son intérêt pour la problématique des masses, il a écrit en 2002 une longue préface pour la traduction française d'un ouvrage de Schmitt paru en Allemagne en 1938, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*. On sait aujourd'hui que pour Schmitt, Hobbes reste sa vie durant une source privilégiée pour sa réflexion. Pour mieux dire, la confrontation avec la philosophie de Hobbes est un enjeu mortel pour sa philosophie. La préface de Balibar l'éclaircit dans sa profondeur. En outre, ce qui nous importe, c'est que tout en développant sa thèse sur la relation entre Hobbes et Schmitt, Balibar nous fait voir ce qui est l'essence de sa philosophie elle-même. Aussi passionné que le débat entre Schmitt et Hobbes, le débat entre Schmitt et Balibar sera examiné.

Hobbes de Schmitt : grandeur hobbesienne de fondation de l'État total et de son échec

Le Léviathan de Schmitt est un ouvrage qui porte sur *Léviathan* de Hobbes. Si nous suivons l'itinéraire schmittien, nous trouvons ses ouvrages principaux antérieurs qui nous permettent de comprendre l'importance et la

signification de ce dernier, notamment *La Théologie politique* de 1922 et *Parlementarisme et Démocratie* de 1923. Après avoir affirmé dans *La Théologie politique* que « *Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*, « est (le) souverain celui qui décide sur l'état d'exception », Schmitt a vivement critiqué dans *Parlementarisme et Démocratie* la notion de démocratie parlementaire et libérale en disant qu'elle risque d'obscurcir la question fondamentale : « Qui décide ? », ou, ce qui revient au même, « qui est souverain ? ». Selon Schmitt, la démocratie libéro-parlementaire, dont la république de Weimar était représentante, a une contradiction inhérente à sa constitution. Sa critique consiste dans le fait que le parlementarisme est caractérisé par le principe de pluralité des valeurs, tandis que la démocratie est définie avant tout par l'unité des idées, qui apparaît, selon lui, comme un applaudissement unanime. Entre pluralisme parlementaire et unanimité démocratique se trouve ainsi suspendue l'essence du « décisionnisme de l'État ». Schmitt y a décelé la raison de l'instabilité du régime de Weimar. Il est vrai que sa critique est unilatérale, mais cette unilatéralité-là témoigne de son génie, creuse profondément la difficulté propre à la démocratie parlementaire et reste valable même au-delà de son époque.

Le Léviathan de 1938 est donc une tentative de trouver un fondement philosophique pour ériger l'« État décisionniste » contre l'État libéro-pluri-parlementaire. D'un côté, Schmitt y estime beaucoup Hobbes en ce sens qu'il a présenté un symbole politique de l'État moderne par le Léviathan. Léviathan est représenté par le fameux frontispice de l'ouvrage de

ce philosophe du XVII^e siècle, celui d'un colosse souverain portant une crosse à la main gauche et une épée à la main droite, dont le corps se compose de minuscules individus. Il prend sa source dans un monstre marin apparu dans le livre de Job qui s'oppose à celui de la terre le Béhémoth. Selon Schmitt, ce symbole de Léviathan qui est l'État moderne, présente quatre figures, tantôt différentes, tantôt superposables : Dieu, Animal, Machine, Homme. Schmitt apprécie chez Hobbes ces quatre figures et quatre aspects de l'État moderne, car ils s'approchent du fond de ce dernier.

Mais, tout en admirant ainsi la tentative de Hobbes, ce spécialiste du droit public est déçu par son résultat. Il ne se montre pas à la hauteur de ce qu'il a cherché chez Hobbes : l'« État total ». Il est un deuxième aspect de son jugement. Si, comme Hobbes lui-même le désire, l'État veut tenir en main sa capacité de décision d'agir et qu'il veut agir comme s'il n'avait qu'un seul corps et qu'une seule âme, il doit demander à ses sujets non seulement une obéissance aux lois, mais surtout un contrôle total de leurs âmes elles-mêmes. Ce point était bien sûr le cœur du débat pour quelqu'un comme Hobbes qui a vécu la guerre civile du XVII^e siècle en Angleterre du fait de la confrontation entre l'État et l'Église quant à une possible religion d'État³⁷¹. Mais, Schmitt

³⁷¹ La discussion a concerné notamment la question de l'interprétation du miracle. « [...] la question de la croyance aux miracles : bien qu'à l'époque de Hobbes les monarques anglais fussent vénérés comme guérisseurs thaumaturges, le philosophe anglais adopta une attitude résolument agnostique sur la question des miracles. Selon lui, nul ne peut savoir avec certitude si un événement est ou non un miracle ». Wolfgang Palaver, « Carl Schmitt, mythologie politique », in Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, traduit de l'allemand par Denis Trierweiler, avec la préface par Étienne Balibar et la postface par Wolfgang Palaver traduite de l'allemand par Mira Koëller et Dominique Ségler, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 210

reproche à Hobbes d'avoir laissé quelques marges aux croyants d'autres religions, de pouvoir y rester fidèles à la condition qu'ils pratiquent les liturgies officielles de l'État dans l'espace public et qu'ils gardent leurs croyances à l'intérieur de leurs consciences. C'est un compromis, fatal selon Schmitt, parce qu'il permet aux sujets d'avoir une liberté entière dans leur fond et, que, cette liberté, notamment depuis le XIX^e siècle, ouvre la voie à l'État libéral en légitimant ainsi l'élargissement de l'espace privé. Schmitt, dans la chapitre V de son œuvre, touche le nœud du problème et il écrit ceci :

Les distinctions entre privé et public, croyance et confession, *fides* et *confessio*, *faith* et *confession* sont introduites de telle sorte que, au cœur du siècle suivant — et jusqu'à l'État libéral de droit et de Constitution —, tout le reste en a logiquement découlé. C'est en ce point, conquis à partir de l'agnosticisme — non pas dans la religiosité de protestants sectaires —, que débute l'État moderne « neutre ». En terme d'histoire constitutionnelle, il y a une double impulsion : d'une part, le début, juridiquement (et non pas théologiquement) construit, de la liberté de pensée et de conscience individualiste moderne, et du même coup des droits à la liberté individuelle caractéristiques de la structure du système constitutionnel libéral ; d'autre part, l'origine de l'État comme puissance extérieure, justifiée par l'inconnaissabilité de toute vérité substantielle, l'origine du *stato neutrale et agnostico* des XIX^e et XX^e siècles³⁷².

Ce qui est grave pour Schmitt, c'est que Hobbes a échoué dans son dernier pas, cela, à cause de sa distinction entre pratique extérieure et foi

³⁷² Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 116.

intérieure. Un pas a suffi pour priver l'État moderne de son âme dans son histoire ultérieure. Ce qui signifie finalement l'échec de l'« État total » que Schmitt envisage, celui qui saisit la totalité des corps et des âmes des sujets.

Après avoir dégagé l'idée centrale de l'ouvrage, c'est-à-dire la grandeur et l'échec du symbole politique de l'État moderne hobbesien, sa critique se réfracte, de façon inattendue du point de vue logique, sur un autre côté de Schmitt, celui sombre et connu aujourd'hui : son antijudaïsme. Vérifions-le avant de finir ce chapitre. Parmi ceux qui sont catégorisés par Schmitt « juif libéral » tels que Moses Mendelssohn de XVIII^e siècle et Friedrich de Julius Stahl-Jolson de XIV^e siècle, sa première cible est Spinoza du XVII^e siècle. Schmitt soutient que Spinoza, notamment dans *Le Traité théologico-politique*, a surévalué la croyance intérieure tolérée par l'État hobbesien et qu'il n'a pas hésité à affirmer que l'État doit désormais s'appuyer sur la liberté de penser individuellement. Schmitt donne comme preuve le sous-titre du *Traité théologico-politique* « la liberté de philosopher (*libertas philosophandi*) ». « La seule chose essentielle est, poursuit-t-il, que le germe inoculé par Hobbes, avec sa préservation de la croyance privée et sa distinction entre foi intérieure et confession extérieure, se voit déployé irrésistiblement jusqu'à devenir une conviction absolue »³⁷³.

Son accusation continuelle contre Spinoza et son antijudaïsme éclatent. En faisant allusion à une scène de l'opinion cabalistique dont la

³⁷³ *Ibid.*, p. 121.

source est douteuse³⁷⁴, Schmitt en conclut que ce penseur juif « a contribué à déchiqeter un Léviathan débordant de vie »³⁷⁵. Nous voyons très bien, même s'il n'utilise pas le mot « race » dans ses travaux, que son antisémitisme théologique ici déployé risque en termes idéologiques d'être aligné sur ce que le III^e Reich développe à partir de la race si la situation historique se trouve à le favoriser. Comme on le sait, c'est ce qui est arrivé en effet.

L'aporie schmittienne : affirmation du pouvoir constituant et son déplacement

Autour de la raison pour laquelle Schmitt a apporté son soutien au régime nazi, la discussion est soutenue. Des explications simplistes se divisent en général en deux positions : soit l'explication opportuniste ou carriériste, selon laquelle Schmitt a collaboré avec le nazisme dans le souci de son statut social, donc rien de théorique, ce qui fait naturellement que sa théorie avant et pendant la guerre restant intacte, elle se développe sans entrave ni discontinuité jusqu'à sa maturité après la guerre; soit la position

³⁷⁴ Dans un article paru 1937, donc un an avant la publication du *Léviathan*, intitulé « L'État comme mécanisme chez Hobbes et Descartes », Schmitt a maintenu le suivant : « D'après les opinions cabalistiques, le Léviathan est un animal géant, avec lequel le Dieu des Juifs joue chaque jour quelques heures ; il sera abattu au début du Royaume de Mille ans et les habitants bienheureux de ce royaume partageront et consommeront sa chair ». Carl Schmitt, « L'État comme mécanisme chez Hobbes et Descartes » [1937], traduit de l'allemand par Mira Köller et Dominique Ségard, *Les Temps modernes*, n° 544, novembre 1991, p. 7.

³⁷⁵ Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, op. cit., p. 131.

essentialiste, qui prétend que dès le début, sa pensée est imprégnée de sa disposition à l'antijudaïsme et que son engagement n'est ainsi qu'un résultat nécessaire. Pour éviter de telles simplifications, nous voulons entrer dans une discussion beaucoup plus profonde avec l'aide de la préface que Balibar consacre au *Léviathan* de Schmitt. Commençons par admettre tout d'abord que les œuvres de Schmitt « témoignent de l'incertitude absolue des relations entre la théorie, la politique et l'éthique », ainsi que le souligne Balibar³⁷⁶. Comme nous allons le voir, il y a en fait une aporie intéressante et difficile à résoudre chez Schmitt, et c'est l'objet de notre enquête dans ce sous-chapitre.

Balibar nous invite à entamer l'herméneutique des quatre symboles politiques autrement que Schmitt : Dieu, Animal, Machine, Homme. Le terme « machine » évoque une autorégulation des systèmes et des organes d'État, tandis que le terme « dieu » veut dire la transcendance de l'État par rapport au corps politique et à ses conflits internes, ou encore, pour reprendre la phrase de Balibar, « l'*incommensurabilité* de la puissance du souverain et de celle des sujets »³⁷⁷. Le terme « animal » ou « bête », quant à lui, rappelle plutôt l'aspect incertain ou sauvage de l'État, qui résiste cette fois à la vision mécanique de ce dernier. Ces quatre allégories se séparent ou se recoupent les unes les autres, ce qui donne à l'État hobbesien son énergie.

Mais, dans ces allégories existe aussi la difficulté. Balibar la résume ainsi :

³⁷⁶ Étienne Balibar, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », *art. cit.*, p. 10.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 32.

Le fond de sa difficulté, c'est sans doute le fait que le souverain hobbesien, en tant que « représentant » de la multitude, s'identifie tantôt à la communauté (*commonwealth, res publica*) tantôt au gouvernement (*gouvernement, imperium*)³⁷⁸.

Les métaphores hobbesiennes et leur nature polysémique se rapportent chez Balibar à ce double aspect de l'État : la communauté (*commonwealth, res publica*) et le gouvernement (*gouvernement, imperium*). L'enjeu de son herméneutique du symbole politique consiste donc à déceler ces deux visages, qui restent inaperçus si on se contente d'un seul concept d'État. Signalons au passage qu'on pourrait avoir divers résultats fructueux en se concentrant sur chaque visage³⁷⁹.

De fait, la prise en compte de cette scission de l'État entre communauté et gouvernement nous donne un effet immédiat : elle nous permet de découvrir une différence fondamentale entre Hobbes et Schmitt, située autour de la question essentielle, celle de l'anthropologie pessimiste, où apparaît ladite différence. Beaucoup de commentateurs seraient d'accord sans difficulté sur ce point qu'elle est un trait commun de Hobbes et de Schmitt : de même que Hobbes décrit l'état de nature comme « la guerre de chacun

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 32.

³⁷⁹ Par exemple, on peut se rendre compte assez clairement du point de divergence entre Negri et Agamben par rapport à l'État, bien qu'ils se réfèrent tous les deux à Carl Schmitt. Tandis que Negri se concentre sur la « communauté », ce qui est particulièrement flagrant quant à son ouvrage récent en collaboration avec Michael Hardt *Commonwealth* (Paris, Stock, 2012), Agamben s'intéresse plutôt sur l'histoire du « gouvernement » notamment dans son ouvrage *Le règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement* (Paris, Éditions du Seuil, 2008).

contre chacun », de même Schmitt présente l'idée de conflictualité insoluble entre ami et ennemi. Par contre, il est rare, comme le fait Balibar, de remarquer la différente signification dans leurs pensées respectives.

D'une part, chez Hobbes, l'anthropologie pessimiste ne laisse aucune puissance aux individus dans l'État, ce qui est évident quand nous repérons la fonction de la crainte des masses (ou des multitudes) dans sa théorie. Dans « l'état de nature », les masses sont effrayées les unes par les autres, parce qu'il n'y a pas encore de loi commun entre elles. Pour sortir de ce règne de la peur, il faut instaurer le gouvernement en commun en concluant un pacte. Au demeurant, en dépit de ce pacte instaurant le gouvernement, la crainte elle-même ne disparaît jamais. Elle n'est que prise en main par ce gouvernement, qui monopolise la violence de façon légitime et qui peut à juste titre terroriser les masses. Suivant ainsi le raisonnement hobbesien, nous nous apercevons du fait que le pacte social est conclu en effet non pas entre les masses et le souverain, mais seulement entre les masses elles-mêmes. En réalité, le contrat social chez Hobbes n'engage donc jamais, le Léviathan, le souverain. Il est toujours dans « l'état de nature » quant à son rapport au sujets, il est tiers à ce contrat. Contrairement au naïf postulat libéral, la sauvagerie et la violence se maintiennent au centre de la paix civile. Schmitt a donc raison sur ce point quand il accorde de l'importance au symbole de l'Animal dans l'État hobbesien. L'État hobbesien représenté par l'Animal indomptable est hors de la portée des individus. De l'anthropologie pessimiste hobbesienne, nous pouvons ainsi conclure :

L'universalisme intrinsèque du schème hobbesien de l'aliénation apparaît en effet indissociable d'une proposition révolutionnaire qui porte sur les relations de l'égalité et de la liberté, à ceci près que Hobbes en renverse complètement l'usage. Il réussit ainsi à composer la configuration théorique étrange d'un *égalitarisme contre-révolutionnaire*, dans lequel l'État, par le moyen du « pacte » où tous s'aliènent, reprend à son compte une idée subversive, mais pour en retourner l'efficace contre toute possibilité de contestation du pouvoir³⁸⁰.

Chez Hobbes, les masses sont toutes égales. Mais, c'est parce qu'elles sont dénuées, devant le Léviathan, de ce qui est essentiel pour elles, pouvoir constituant l'État. Cette situation de l'aliénation totale et du degré zéro du pouvoir constituant, Balibar la nomme « égalitarisme contre-révolutionnaire ».

D'autre part, chez Schmitt, le pessimisme anthropologique va autrement. Alors que pour Hobbes, la méchanceté de l'homme est une innocence pré-morale et donc animale pour ensuite disparaître à l'état civil, pour Schmitt elle n'est pas la caractéristique de l'animal, loin de là. Elle est pour lui nature foncièrement humaine³⁸¹. Comme nous l'avons vu, Schmitt

³⁸⁰ Étienne Balibar, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », *art. cit.*, p. 45.

³⁸¹ Sur ce point, l'analyse donnée par Leo Strauss est pénétrante, parce qu'il nous fait savoir que l'état de nature chez Hobbes est la guerre de chacun contre chacun, c'est-à-dire la guerre entre des « individus », tandis que chez Schmitt l'état de nature est déjà caractérisé par la guerre entre des « groupes ». Il ajoute en outre que Hobbes définit négativement l'état de nature pour en sortir et que Schmitt, par contre, l'absolutise pour affirmer le politique. Leo Strauss, « commentaire sur *La Notion du politique* de Carl Schmitt », in Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la Notion du politique. Un dialogue entre absents*, trad. François Manent, Paris, Commentaire/Julliard, 1990.

rompt avec Hobbes quand ce dernier permet, en quelque sorte à son insu, d'introduire la logique de l'État libéral. Pour reprendre la distinction entre la communauté (*commonwealth, res publica*) et le gouvernement (*gouvernement, imperium*), deux faces de l'État, Schmitt est plus sensible à cette distinction que Hobbes, et il veut approcher ces deux aspects. En d'autres mots, sans se contenter d'un pouvoir constitué en tant que gouvernement comme c'est le cas de Hobbes, il veut au contraire réintroduire le pouvoir constituant dans le gouvernement. Il reste maintenant à savoir la place qu'occupe ce pouvoir constituant dans la théorie schmittienne.

Dès l'essai *Parlementarisme et Démocratie* de 1923 et la *Théorie de la Constitution* de 1928 l'idée est avancée que le pouvoir constituant dans lequel s'exprime la souveraineté du peuple suppose une « homogénéité » (*Gleichartigkeit*) du corps politique que le « pluralisme » parlementaire ou la division des pouvoirs sanctifiée par le libéralisme précisément détruisent. Cette homogénéité ou unité « qualitative » de la volonté générale est l'enjeu d'un jeu des mots décisif qui transforme l'égalité républicaine (et notamment rousseauiste) en similitude/identité (en allemand, le même mot : *Gleichheit*) et l'inclusion démocratique en exclusion nationale-populaire (*völkisch*) des éléments « hétérogènes », à commencer par les étrangers (ou par ces étrangers dissimulés que sont les ennemis de l'intérieur)³⁸².

Nous voyons très bien un déplacement du pouvoir constituant que Schmitt a effectué pour éviter son éventuel impact sur toute la pensée du

³⁸² Étienne Balibar, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », *art. cit.*, p. 17.

politique. Schmitt était très proche de l'idée du pouvoir constituant, autrement dit celle de « l'identité des gouvernants et des gouvernés », quand, dans *Parlementarisme et Démocratie*, il a opposé cette identité de la tradition démocratique à la pluralité de la séparation des pouvoirs du libéralisme ; et quand, dans *Le Léviathan*, il a avancé l'idée de la suppression des distinctions entre privé et public, foi intérieure et obéissance corporelle ; et enfin quand il était favorable à l'identité entre la communauté (*commonwealth, res publica*) et le gouvernement (*gouvernement, imperium*).

Cependant, ce qui est inhabituel dans ce concept de pouvoir constituant, c'est que Schmitt transpose cette identité « en identité substantielle, voire en homogénéité du peuple »³⁸³. Nous appelons ce déplacement du pouvoir constituant l'aporie de Schmitt. Plus précisément, son impuissance de faire face à l'impact du pouvoir constituant l'a obligé à réduire le sens de l'identité des gouvernants et des gouvernés à une « homogénéité » du corps politique. L'aporie de Schmitt consiste donc à cette manœuvre théorique, déplacement du sens du pouvoir constituant. Néanmoins, il ne faut pas oublier que Schmitt est, en un sens, plus fidèle à cette idée du pouvoir constituant que Hobbes et le libéralisme qui au fond se mettent d'accord de laisser ce pouvoir constituant hors de considération. Car Hobbes ne trouve le politique que dans le gouvernement et le libéralisme réduit le politique à la variété des valeurs et des goûts. C'est la raison profonde pour laquelle la gauche radicale se tourne aujourd'hui vers Schmitt.

³⁸³ *Ibid.*, p. 17.

Ceci dit, il ne faut oublier non plus que la manœuvre schmittienne a sa propre limite. Car, nous savons très bien que le remplacement du pouvoir constituant par la homogénéisation et la substantialisation de l'identité du peuple a été saisi au cœur de l'histoire troublante du XX^{ème} siècle. L'intérêt du commentaire de Balibar se trouve donc qu'il nous permet à comprendre une conjonction singulière entre la pensée de Schmitt et son histoire — conjonction ni purement hasardeuse ni nécessairement prédéterminée — tout en décelant l'aporie schmittienne. C'est plutôt dans cette aporie théorique que contenait en germe une possibilité de se combiner avec l'histoire du nazisme. « À ce titre, l'antisémitisme peut apparaître comme un moment privilégié de la construction de l'identité du peuple souverain, sous la condition que le judaïsme lui-même soit vu comme le « dernier » (et le plus redoutable) des obstacles internes à l'homogénéisation de la nation »³⁸⁴. Comme Balibar l'explique à juste titre, on est déjà loin des explications opportunistes ou essentialistes quant à l'engagement nazi. Chez Schmitt, la pensée et l'histoire ne sont jamais séparées l'une et l'autre.

L'aporie schmittienne est aussi la nôtre

Nous avons commencé notre réflexion par l'interrogation suivante : n'y a-t-il pas une convergence des problématiques entre Schmitt et la gauche

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 17

radicale au delà du clivage idéologique qui les sépare ? Pour cela, nous avons comparé Schmitt à Balibar. Notre intérêt ne consiste ni à sauver Schmitt de son passé, ni à criminaliser la gauche extrême y compris Balibar en la rapprochant du juriste nazi. Il consiste plutôt à montrer que cette convergence vient de leur préoccupation commune, c'est-à-dire de la volonté de définir le sujet politique à l'opposé de Hobbes et du libéralisme qui est dérivé de la pensée de Hobbes. Ni Hobbes et ni libéralisme ne pensent cette question. Si la pensée de Schmitt reste attirante — ne l'oublions pas, cet aspect est aussi l'envers de ses dangers et risque —, c'est qu'elle a pour spécificité de saisir au plus près la question du sujet politique en ayant recours au pouvoir constituant, à l'identité des gouvernants et des gouvernés. Cette tentative est particulièrement éclairante quand elle s'oppose au pouvoir constitué qu'est l'État, et à la séparation de deux faces de l'État, communauté (*commonwealth, res publica*) et gouvernement (*gouvernement, imperium*).

Mais, comme la lecture de Balibar nous le montre, la signification du pouvoir constituant est en fin de compte minimisée chez Schmitt, par le remplacement de l'identité des gouvernants et des gouvernés par l'homogénéité du peuple. L'aporie de Schmitt est donc constituée de cette manœuvre théorique. Cette dernière dévoile l'hésitation schmittienne : « Schmitt ne cesse de buter, comme Balibar le confirme, sur le fait que l'État peut être personnifié comme un sujet, alors que le peuple ne le peut pas »³⁸⁵.

³⁸⁵ Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, op. cit., p. 266.

Néanmoins, son l'aporie comporte une leçon généralisable quant à la question du sujet du politique. Comment pouvons-nous concevoir le sujet politique sans le substantialiser ni l'homogénéiser ? L'aporie de Schmitt est en ce sens aussi la nôtre.

Chapitre IX

La communauté des citoyennes en Europe

La citoyenneté républicaine

Ayant suivi notre analyse ci-dessus, le lecteur songera sans doute comment Balibar est différent des autres auteurs républicains qui regagnent ses forces et influences. Cette réaction peut être d'autant plus justifiée que nous avons répété maintes fois que ses travaux ont pour trait de s'opposer aux relativisme culturel et multiculturalisme excessif. Aussi longtemps que le philosophe garde toujours l'exigence de l'universalisme au-delà des différences et qu'il réclame la nécessité de la mise en relation de la culture avec l'instance économique, ils risquent d'être assimilés au discours républicain qui a recours à la même logique. Balibar et le discours républicain ont une manière similaire de penser, excepté qu'ils entendent différemment le contenu de l'universalisme. Nous rendons bien compte de ce risque. Pour éviter cette confusion vraisemblable et éclairer l'importance de sa pensée, il faut donc préciser la divergence avec le républicanisme français.

Dominique Schnapper, fille de Raymond Aron et connue comme sociologue représentant de ce courant, nous sert d'objet de comparaison. Ce choix s'explique par le fait qu'elle semble avancer aujourd'hui une théorie la plus puissante parmi les penseurs considérés républicains. La manière dont

elle explique la nation révèle comment le républicanisme français donne forme à la liaison entre la nation, la politique et le droit notamment la citoyenneté. Dans un passage de l'ouvrage intitulé *La Communauté des citoyens*, elle synthétise son propos.

Mon intention était de formuler, mais m'en tenir au cas français, le type-idéal de la société nationale moderne, fondée sur les valeurs, les principes et les institutions de la citoyenneté. J'ai ainsi montré dans ce livre que le trait essentiel en est l'ambition de créer une société politique abstraite, en transcendant par la citoyenneté les enracinements concrets, les fidélités particulières et les inégalités sociales de ses membres. Les individus, quelles que soient leurs origines historiques (au sens le plus grand du terme) ou ethno-religieuses, quelles que soit leurs caractéristiques sociales, sont également des citoyens. La nation démocratique fonde sa légitimité sur cette société politique abstraite, la « communauté des citoyens », formée d'individus civilement, juridiquement, politiquement libres et égaux. Elle constitue tout à la fois le principe de la légitimité politique et la source du lien social³⁸⁶.

L'auteur opère une nette distinction entre la sphère de la politique et celle des appartenances et des identités particulières en raison de la nature pré-politique de ces dernières. Sous cet optique, la nation constitue la sphère abstraite de la politique c'est-à-dire la communauté des citoyens composée par des individus sans identification et sans qualification spécifiques et déterminées. Elle se définit donc par son ambition de « *transcender par la*

³⁸⁶ Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation* [1994], Paris, Gallimard, 2003, p. 14.

citoyenneté » des réalités ethniques et des inégalités sociales vécues comme naturelles par eux³⁸⁷. La nation est un dispositif de ces arrachement et abstraction pour faire naître l'espace neutre de la politique. Le nationalisme est aussi affirmé par le fait de sa capacité potentielle d'engendrer le lien social entre les nationaux. Le discours républicain met le droit au dessus des appartenances particulières, et ce qui lui permet de reconnaître dans le système du droit républicain l'incarnation de l'universalisme. La boucle étant bouclée, une équivalence se forme entre la nation, la politique et le droit. D'où surgit, chez Schnapper, l'affirmation d'une sorte du « nationalisme civique » indifférent aux passions humaines qui en sont normalement inséparables.

Arendt et le droit aux droits

Quant à Balibar, il n'approuve pas un tel discours du « nationalisme civique », puisqu'il se focalise sur la jonction du nationalisme et du racisme et l'éventuelle déformation de l'État-nation. Même s'il est vrai que, comme Schnapper le soutient, la nation au sens du « type-idéal » peut garder la fonction civique et sa capacité du maintien de l'espace politique en temps normal et stable, elle ne peut pas faire preuve de sa valeur sans sa confrontation avec la conjoncture historique concrète. Il s'agit là de la

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 73.

position de Balibar. Sa vigilance envers l'incertitude de l'État-nation est proche de celle de Hannah Arendt : celle qui est présente dans le dernier chapitre du deuxième tome de *Les Origines du totalitarisme*, chapitre intitulé « La déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme ». Dans ce texte paru en 1951, par rapport à l'État-nation, Arendt touche une difficulté foncière dans cette jonction entre l'État et la nation et met en cause sa fonction émancipatrice des citoyens nationaux. Son analyse, portant sur la période avant le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale, montre que ce visage modéré de l'État-nation se révèle impuissant de résister à son altération. Malgré l'écart d'un demi-siècle, la pensée Balibarienne est plus contiguë à la pensée arendtienne qu'avec le courant républicain. Le rapprochement entre les deux est en ce sens éclairant à propos de leur trait commun ainsi que de leur trait différent. Elle nous permettra, en dernière analyse, de saisir la compréhension spécifique de la citoyenneté chez Balibar.

À travers l'examen de la préhistoire de l'avènement du système totalitaire, Arendt relève comme une étape cruciale que les droits de l'homme perdent leur sens à la mesure de la régression de l'État-nation et notamment de son système des droits. Cette époque voyait l'augmentation frappante du nombre des apatrides et des exilés suite à la révolution russe (1917) et au démantèlement de l'Empire austro-hongrois (1918). Leur arrivée en bloc et présence de masse en Europe occidentale dévoilent le problème inhérent au principe de l'*inter-nationalisme* fondé sur la coexistence des États-nations. L'Europe occidentale a pour modèle universel la combinaison de l'État de

droit et d'une seule nation homogène ayant, si possible, une seule religion et une seule langue — identification idéale du contenant et du contenu, bien que ce modèle soit depuis longtemps incompatible avec l'Europe occidentale. La moitié de l'Europe est en réalité une « ceinture de populations mêlées » ou la région des « peuples sans histoire » et, qui plus est, entre en effervescence à cause de l'éveil des minorités après la promesse verbale de l'autodétermination faite par Woodrow Wilson. La congruence que ce dernier officialise : à chaque nation un État, un seul État pour toute nation. En Europe occidentale, le compromis entre l'État de droit et la nation ne subissait pas de critique sérieuse dans la mesure où sa construction coïncidait avec la mise en place du gouvernement constitutionnel. Mais, l'impossibilité de la généralisation de ce modèle est désormais claire. Un nombre d'État reconnus par le traité de Versailles est « plurinationaux ». Le dévoilement de cette question du compromis inhérente à l'État-nation suite au contact avec le reste de l'Europe, question qui est sans issue finale et qui relève en fait du truisme depuis sa naissance, a cette fois un retentissement sur l'Europe de l'Ouest. Il y déclenche une concurrence vers le bas.

[L]a transformation de l'État d'instrument de la loi en instrument de la nation s'était accomplie ; la nation avait conquis l'État, l'intérêt national l'avait emporté sur la loi bien avant que Hitler puisse proclamer : « le droit est ce qui est bon pour le peuple allemand »³⁸⁸.

³⁸⁸ Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, tome II de *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 264.

Une fois que le fragile équilibre entre nation et État, entre volonté nationale et institutions légales est ainsi détruit, la désintégration de cette forme de gouvernement et d'organisation des peuples s'achève à rapidité progressive. En outre, ce qui est grave, c'est qu'un autre paramètre la accélère : l'expansionnisme occidental notamment vers le continent Afrique. L'impérialisme fait depuis longtemps de la race le fondement du corps politique au nom de la mission civilisatrice de la domination blanche. Tous ses habitus pris ailleurs, tels que le mépris de la loi et la domination de bureaucratie, retourne à l'Europe et s'y installe comme culture. Plus l'État de droit est érodé par la logique de la nation, plus les apatrides et les exilés dans le territoire européen sont contraints d'accepter la limitation de leurs droits.

Les droits de l'homme se trouvent alors dans une situation critique. Lorsqu'il ne reste plus de possibilité réelle d'avoir recours à l'instance politique au-delà de l'État-nation, que le système du rapatriement et de la naturalisation est en panne à cause de l'affluence des arrivées — cela témoigne de la question permanente et structurale non pas exceptionnelle ou hasardeuse — et que des conventions anciennes comme « le droit d'asiles » sont ainsi inapplicables, les droits de l'homme perdent leur substance et sont exposés à un mépris grandissant chaque jour au vu du sort des minorités. Arendt dit que :

les mots mêmes de « droits de l'homme » devinrent aux yeux de tous les intéressés — victimes, persécuteurs, et observateurs aussi

bien — le signe manifeste d'un idéalisme sans espoir ou d'une hypocrisie hasardeuse et débile³⁸⁹.

C'est alors qu'une simple privation de la nationalité des minorités signifie d'emblée un bannissement de l'espèce humaine elle-même.

Nous n'avons pris conscience de l'existence d'un droit d'avoir des droits (ce qui signifie : vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes de ses opinions) et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits sans espoir de retour par suite de la nouvelle situation politique globale. Le drame, c'est que cette catastrophe n'est pas née d'un manque de civilisation, d'un état arriéré, ou tout simplement de la tyrannie, mais qu'elle était au contraire inéluctable, parce qu'il n'y avait plus un seul endroit « non civilisé » sur terre, parce que bon gré mal gré nous avons vraiment commencé à vivre dans un Monde Un. Seule une humanité complètement organisée pouvait faire que la perte de patrie et de statut politique revienne à être expulsé de l'humanité entière³⁹⁰.

Le propos de ce passage réside en la signification que Arendt donne à son expression de « droit d'avoir des droits ». Comme le remarque le politologue américaine Seyla Benhabib, Arendt distingue les deux types des droits : elle désigne, par le « droit » d'avoir des droits, celui qui doit exister avant « des droits » exercés et garantis à l'intérieur de l'État³⁹¹. Il est à ce titre un droit qui les fonde et qui en diffère nettement. Il importe de noter que

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 255.

³⁹⁰ *Ibid.*, pp. 297-298.

³⁹¹ Seyla Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

ce droit n'a rien d'autre garant que l'Humanité, tandis que les seconds ont pour socle l'entité empirique de l'État-nation. Or, c'est ce droit aux droits que l'on enlève des apatrides et des exilés dans l'Allemand Nazi par un seul décret de la privation de la nationalité. Il n'été possible que car les lois ont ordonné que la distinction entre « citoyens du Reich (citoyens à part entière) » et « citoyens de deuxième classe privés de droits politiques » et ont déjà ouvert à cette voie³⁹². Le fait d'avoir la citoyenneté et de vivre en tant que l'humain est depuis lors subordonné au fait d'avoir la nationalité. En raison de cette subordination, ces « indésirables », quand ils sont exclus de la communauté politique fermée, se trouvent du même coup exclus de la famille de l'espèce humaine et « déportables » à sa seule patrie qui leur reste : le camp. L'extériorité de l'humanité est ainsi exposée. L'importance de la conception arendtienne du droit aux droits mérite à être soulignée d'autant plus qu'elle s'enracine dans son observation d'une grande acuité de cette secousse sociale européenne inouïe. Sa manière de penser la communauté politique dans sa situation-limite donne un grand pouvoir de persuasion à sa réflexion.

C'est justement autour de ce droit fondamental que la divergence des interprétations existe pourtant entre Arendt et Balibar. Balibar introduit subtilement le point de désaccord avec elle après avoir rapproché la perspective arendtienne et la sienne. Il s'agit d'un passage de son ouvrage de 2001, *Nous, citoyens d'Europe ?* .

³⁹² *Ibid.*, p. 283.

Ce n'est nullement un hasard si de telles perspectives rejoignent les perspectives tracées il y a un demi-siècle par Arendt dans l'un des aspects les plus importants — mais aussi les moins reconnus — de son œuvre : son association de la crise de l'État-nation (chargée de l'épisodes tragiques en Europe et hors d'Europe) avec un véritable *retournement* de la question des « droits de l'homme », désormais indissociables d'une extension de la citoyenneté conçue comme un droit universel à la politique³⁹³.

Arendt est consciente de l'aporie des droits de l'homme : une fois la conquête totale de l'État de droit accomplie par la nation, la perte de la nationalité des minorités leur condamne d'être dénuées de toutes les protections réelles sauf les droits de l'homme ; l'écroulement de l'État-nation et donc celui des droits de l'homme sont inséparables. Malgré cette lucidité, elle hésite cependant à les affirmer comme un « droit universel à la politique », sans doute parce qu'elle garde toujours ses doutes sur la nature abstraite des droits de l'homme par comparaison avec la nature concrète du corps politique. Son hésitation vient du *manque de la politique* des droits de l'homme.

L'extérieur constitutif de la communauté politique

Pour ce qui concerne Balibar, il en arrive sans hésitation à défendre

³⁹³ Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, op. cit., pp. 129-130.

ces droits en insistant que la pratique concrète pour leur réaliser *commence déjà*. Il remplace l'identification entre la nationalité et la citoyenneté par leur séparation afin de fonder la citoyenneté au-delà de l'État-nation. Il opère par là une autre identification entre la citoyenneté et les droits de l'homme. Cette vision de la redéfinition de la citoyenneté apparaît de façon claire pour la première fois dans son court texte s'intitulant « Ce que nous devons aux « Sans-Papiers » ». Il est manifeste que ce texte est une façon de faire progresser ses travaux sur les travailleurs immigrés, tels qu'il les développe dans *Race, nation, classe* et *Les Frontières de la démocratie*. Balibar le consacre aux 300 étrangers, hommes et femmes de tous âges, principalement Sénégalais et Maliens qui se séjournent dans l'église Saint-Bernard pour l'obtention de la régularisation de leur situation. Le texte est lu à la réunion organisée par les cinéastes du 25 mars 1997 en l'honneur de ces « Sans-Papiers de Saint-Bernard » qui se mettaient en grève de la faim. Chez lui, la question n'est donc pas d'opposer l'abstrait et le concret comme le fait Arendt, mais d'affronter la nationalité et la citoyenneté au même niveau tangible. Il parle envers eux d'une dette, au premier coup d'œil, certainement étrangère.

Enfin nous leur devons d'avoir (avec d'autres — ainsi les grévistes de décembre 1995) recréé parmi nous de citoyenneté, en tant qu'elle n'est pas une institution ou un statut, mais une pratique collective. Ils l'ont fait pour eux-mêmes, montrant qu'il n'est pas nécessaire d'être un national pour contribuer de façon responsable à la vie de la « cité », mais aussi suscitant de nouvelles formes de

militantisme et en renouvelant d'anciennes. Or, le militantisme, s'il n'est pas le tout de la citoyenneté active, en est clairement l'une des composantes indispensables. On ne saurait à la fois déplorer l'apathie démocratique et négliger la signification des mobilisations récentes autour des droits des étrangers résidant sur le territoire français (et plus généralement européen). Ils ont ainsi contribué à donner à l'activité politique cette dimension transnationale dont nous avons tant besoin pour ouvrir des perspectives de transformation sociale et civilité dans l'ère de la mondialisation. Et par exemple commencer à démocratiser les institutions policières et frontières³⁹⁴.

Sous un régime de l'État-nation, les sans-papiers sont des existences humaines qui vivent dans une condition la plus vulnérable, du fait qu'ils n'ont pas justement ses papiers et qu'ils sont exposés au traitement arbitraire et au risque de l'expulsion à tout moment pour cette raison. Balibar invoque, pour justifier son soutien à eux, le fait que leurs vies réelles et responsables s'enracinent déjà tout au moins au niveau de la ville. Jusqu'à ce point, la raison de son soutien serait recherchée dans son attitude individuelle et sa conviction morale. Mais, il ose dire qu'il est nécessaire en raison logique et qu'il est un choix même rationnel pour ceux qui ont la nationalité française. Le mot de dette n'est donc rien exagéré. Les Français doivent en effet aux sans-papiers d'avoir aperçu la figure originelle de la citoyenneté : participation à la vie de la cité. Si l'Occident remonte à l'histoire de la Grèce ancienne, la cité était un lieu de naissance de la chose politique et publique. La présence et la vie des sans-papiers par elles-mêmes faire apprendre aux

³⁹⁴ Étienne Balibar, « Ce que nous devons aux « Sans-Papiers » », in *Droit de cité* [1998], Paris, PUF, 2002, p. 25.

nationaux que la dimension de la citoyenneté n'est pas nécessairement réductible à celle de la nationalité et que la politique sur cette dimension commence déjà sous leurs yeux. C'est la raison pour laquelle Balibar n'accorde pas tellement de l'importance au diagnostic commode de la démocratie inerte comme la décomposition des collectivités, le manque du bon sens de la vie en commun et la tendance vers individualisme consummatrice et égoïste. Tous ces commentaires portent un jugement unilatéral sur la politique contemporaine en raison de leur indifférence au signe du changement tel que Balibar aperçoit.

La question n'est ni de savoir si tous ceux qui viennent de l'extérieur sont des hommes honnêtes ni de les accepter inconditionnellement. Il est incontestable que le côté éthique représente une part essentielle pour penser la relation entre les nationaux et les étrangers. Au demeurant, l'idée avancée par Balibar mérite d'une mure réflexion avant que l'on la dissipe dans l'univers vaste et infini de l'éthique. À vrai dire, il donne aux sans-papiers un rôle particulier : Bien que leur statut de sans-droits leur éloigne de la communauté politique française, ils fournissent aux nationaux la substance de la communauté politique en leur faisant retrouver son idée d'origine. Leur extériorité est paradoxalement un élément indispensable pour l'accomplissement de l'idée de la communauté politique. Si nous nous permettons de le dire autrement mais encore en terme étrange, c'est l'extérieur qui est constitutif de la communauté politique tout en arrivant de son extérieur. Du fait que les sans-papiers vivent déjà dans la cité et qu'ils

ouvrent par conséquent un autre rayon topologique que la sphère nationale cadrée par la nationalité, ils sont à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté politique française.

Tel renversement de la valeur qu'introduit la dette envers les sans-papiers aboutit à une relativisation de la conception républicaine comme celle de Schnapper. Dans sa perspective, l'instance de l'universalisme est censé se situer à côté des Français en sorte qu'ils concèdent à l'étranger une partie du droit en signe de la solidarité ou de charité. Dans cette relation entre les nationaux et l'étranger, ce sont toujours les nationaux formant la communauté française qui sont le Sujet et qui se montrent généreux pour octroyer à ce dernier la position discrète dans son sein. L'étranger n'est rien d'autre que l'Objet dans ce rapport supposée unilatérale. L'histoire de l'immigration est abondante en exemple montrant que cette générosité est tantôt donnée et tantôt retirée en fonction de la nécessité des nationaux. En plus, cette relation inégale des Sujet-Objet permet aux penseurs républicains comme Schnapper de concevoir l'intégration comme addition des éléments extérieurs au rang du membre des nationaux.

À quoi Balibar oppose un modèle dans lequel les nationaux et l'étranger échangent leurs places. Au lieu que l'étranger s'ajoute au lien social déjà constitué des nationaux, il les invite à entrer dans un lien social nouveau et sert ainsi du médiateur. La « part de sans-part » de Rancière et la « communauté manquante » de Deleuze s'inscrivent dans ce même contexte. Une convergence des idées entre Balibar et ces deux philosophes est donc

évidente. Les travaux de Balibar sur le nationalisme et le racisme servent d'enraciner ces manifestes philosophiques dans leur contexte. Et au bout du compte, ceci leur rend justice puisque ce travail de la contextualisation éclaire leur enjeu pratique.

En ayant ainsi suivi le cheminement de Balibar après *Race, nation, classe*, nous découvrons désormais un élément qui y était relativement absent : tandis que cet ouvrage est plutôt centré sur le décryptage de la formation de l'État-nation, le développement ultérieur de ses préoccupations dans *Le Droit de cité* vise manifestement son dépassement. Dépassement par la désidentification de la citoyenneté de la nationalité. Cette conception de la citoyenneté est, du fait qu'elle inclut explicitement la dimension transnationale, ce que Arendt entend jadis par les droits de l'homme. La différence entre Balibar et Arendt réside en ce que le premier défend ces droits dans la seule mesure où il existe l'activité et la pratique réelles qui les mettent en œuvre et les actualisent. Pour lui, le mouvement des sans-papiers en fournit un cas par excellence. Balibar soutient donc les droits de l'homme à la seule condition qu'ils vont de pair avec leur politique.

CONCLUSION

Je n'écris pas pour une petite élite dont je n'ai cure, ni pour cette entité platonique adulée qu'on surnomme la Masse. Je ne crois pas à ces deux abstractions, chères au démagogue. J'écris pour moi, pour mes amis et pour adoucir le cours du temps.

Jorge Luis Borges

Le Livre de sable

Plutôt que de procéder à un rappel des acquis obtenus dans ce travail, nous préférons à son terme les placer dans notre contemporanéité. Ce qui aura pour vertu, outre celle de donner une nouvelle configuration aux résultats de notre recherche, d'en éclairer le sens pratique. L'accomplissement de la philosophie des masses chez Balibar est examiné à la lumière d'une question d'actualité : le populisme³⁹⁵. Une critique typique de cette manifestation se trouve chez le politologue Pierre Birnbaum. En dressant la liste des mouvements qu'il considère comme populistes de Jean-Marie Le Pen jusqu'à Jean-Luc Mélenchon, il dénonce en bloc l'indétermination de leur discours et leur nature purement rhétorique et manipulatrice. Pour lui, il se réduit à un mouvement aberrant n'ayant qu'un discours inconsistant comme celui de l'opposition du peuple aux « gros »³⁹⁶. Un examen sérieux montrera pourtant qu'il ne se limite pas à un phénomène éphémère et néfaste mais qu'il ne va pas sans toucher au cœur de la conception du peuple elle-même. Caractérisé par « l'antiélitisme et la méfiance à l'égard des institutions » en place, il a la force d'inclure, selon l'expression analytique de Catherine Colliot-Thélène, « une demande d'*agency* politique de la part de ceux auxquels elle est

³⁹⁵ Philippe Roger pense que l'origine du mot français populisme date de 1929 et de l'article de Léon Lemonnier « Un manifeste littéraire : le roman populiste ». Il désigne alors une « école » ou une « sensibilité littéraire » avant d'être transporté dans l'analyse politique. Roger poursuit : « Décrire simplement la vie des « petits gens » : telle est en substance toute la doctrine de ce Populisme ». Philippe Roger, « Le Roman du populisme », *Critique*, « populismes », vol. LXVIII, n° 776-777, 2012, pp. 5-23. Pour avoir l'idée générale du populisme, outre ce numéro de *Critique*, on peut se référer : *Vingtième siècle*, « populismes », n° 56, 1997, numéro spécial réédité sous la direction de Jean-Pierre Rioux comme *Les Populismes, op. cit.* ; *Cités*, « Le populisme, contre les peuples ? », n° 49, 2012.

³⁹⁶ Pierre Birnbaum, *Genèse du populisme. Le peuple et les gros*, Paris, Fayard, 2012.

pratiquement refusée »³⁹⁷. Cette force mobilisatrice correspond certainement à une forme de la politique d'aujourd'hui qui mérite d'être déchiffrée. C'est au travers de cette optique que les pages ci-dessous présentent l'importance de la pensée politique balibarienne et qu'elles éclairent d'une nouvelle manière sa problématique des masses.

Dès le milieu des années 1980, la France entre dans l'âge de l'internationalisation du capital. Ce phénomène, que l'on appelle aujourd'hui la mondialisation ou la globalisation, a pour effet le « désencastrement » (disembedding) du marché de la société tout entière. Le social est initialement forgé pour apaiser l'affrontement brutal des classes durant le XIX^e siècle. Il s'incarne dans l'État au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle, ce qui donne lieu à l'État social intervenant activement dans l'organisation du travail et la mutualisation des risques qu'il contient (maladie, accident, chômage, retraite). Grâce à une croissance économique incomparable se réalise la « société des semblables » que les sociologues du XIX^e siècle comme Léon Bourgeois ont tant rêvée³⁹⁸ : société formée par ceux qui sont censés avoir le même statut de travailleur, alors même que l'on ne peut pas travailler en raison de la vieillesse ou de la maladie et que l'inégalité subsistera toujours parmi eux. Bien que le fait d'être protégé comme travailleur soit une situation historiquement construite, elle s'enracine à tel

³⁹⁷ Catherine Colliot-Thélène, « Quel est le peuple du populisme ? », in Catherine Colliot-Thélène et Florent Guénard (dir.), *Peuples et populisme*, Paris, PUF, 2014, p. 19.

³⁹⁸ Robert Castel, *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, *op. cit.*, pp. 33-34.

point que les individus la vivent comme si elle était une *seconde nature humaine*. Sous les auspices de l'État social, l'homme acquiert une nature supplémentaire, celle du travailleur en sus de celle de l'homme-citoyen déclarée par la Révolution française³⁹⁹. Plus qu'un simple statut comme d'autres, le travail joue le rôle de « grand intégrateur »⁴⁰⁰ des individus⁴⁰¹. Ces dernières décennies, l'État social ainsi constitué se voit perdre l'évidence de son existence, pour ne pas dire sa légitimité. Ceci vient de la marchandisation généralisée du travail qui est le dispositif stabilisateur central de l'État social⁴⁰². Suite à une période de compromis relativement stable que réalise l'État social vient donc celle de sa disjonction et du retour de la politisation du social.

Toute la question est d'en savoir l'issue alors qu'elle a longtemps été marginalisée en raison de la confiance des nationaux envers leur État social. Nous sommes donc directement dans ce que Balibar appelle la « crise de l'État national et social »⁴⁰³. Bien que son dénouement soit peu prévisible, nous avons toutefois au moins ce qu'il nous faut prendre en compte sérieusement : l'économie mondialisée ne promet pas la constitution automatique du sujet politique correspondant ; la désorganisation de l'État social qui en résulte ne forme pas nécessairement le front commun de riposte. Tout au contraire, la

³⁹⁹ *Ibid.*, pp. 65-66.

⁴⁰⁰ Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat* [1995], Paris, 2007, p. 622.

⁴⁰¹ C'est pourquoi l'inactif ressent une perte du sentiment de vivre avec les autres et est perturbé dans son identité.

⁴⁰² Alain Supiot, *L'Esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché mondiale*, Paris, Seuil, 2010.

⁴⁰³ Étienne Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, *op. cit.*, p. 242.

crise de l'État social se répercute de façon critique sur les mentalités des classes populaires françaises : la montée du nationalisme combinée le plus souvent à l'exacerbation du racisme visant les immigrés et leurs descendants. L'effritement des supports de l'État social (sécurité sociale, santé, éducation) aidant, l'ébranlement de la deuxième forme de la nature humaine va dans un tout autre sens que celui de la dissolution de l'État : d'une part, l'État lui-même se transforme en vue de l'adaptation à la mondialisation et, comme le prévenaient les derniers écrits de Poulantzas, il recourt plus fréquemment aux moyens autoritaires pour accomplir son retrait des activités et des champs sociaux ; d'autre part, les nationaux, par peur du déclassement au niveau de la compétition internationale et son retentissement immédiat sur la qualité de la vie, soutiennent parfois l'autoritarisme étatique au motif du moindre mal et accélère par suite sa tendance arbitraire en oubliant qu'ils mettent en péril durablement leurs propres intérêts. Le travail récent de Wendy Brown observe qu'aux États-Unis, une telle convergence donne finalement naissance à une étrange alliance de la rationalité économique néolibérale avec la moralisation de la vie sociale par le néo-conservatisme⁴⁰⁴. La baisse du contrôle démocratique de l'appareil étatique fait que l'état d'exception s'enracine, comme Agamben l'avertit, sur la planète.

Cette progression est incompatible avec la vision marxiste orthodoxe comme celle de Lénine pour qui le catastrophisme économique *favorise* le

⁴⁰⁴ Wendy Brown, *Les Habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néo-conservatisme*, traduit de l'américain par Christine Vivier, Philippe Mangeot et Isabelle Saint-saëns, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.

renversement de l'ordre par l'insurrection populaire unanime. Elle ressemble plutôt à celle de la veille de la dernière Grande Guerre, sur laquelle Georges Bataille lançait un cri d'alarme en regardant l'ascension de l'extrémisme au pouvoir outre-Rhin.

Le malheur matériel des hommes a de toute évidence, dans l'ordre psychologique de la défiguration, des conséquences *démesurées*. [L]a violence sans espoir des réactions prend immédiatement la forme d'un défi à la raison⁴⁰⁵.

La situation actuelle a besoin d'une autre matrice analytique et d'être interprétée sous une optique de ce que Hall nomme le « populisme autoritaire »⁴⁰⁶ : la *concordance conjoncturelle* de l'autoritarisme étatique et de la volonté populaire⁴⁰⁷. Le fait que Lénine critique le populisme russe de son époque appelé *narodniki* est en ce sens plus qu'un simple épisode : nous y voyons cette fois le parti d'avant-garde léniniste remplacé par une politique des masses amorphes. Ce qui fait aussi échouer la perspective de Poulantzas comptant sur la nature progressiste des populations dans l'articulation de la démocratie représentative à la démocratie directe. Le populisme autoritaire s'établit d'ailleurs sans distinction de la situation anglo-saxonne et de celle

⁴⁰⁵ Georges Bataille, *La Structure psychologique du fascisme* [1933], présenté par Michel Surya, Paris, Nouvelle Édition Lignes, 2009, p.

⁴⁰⁶ Stuart Hall, *Le Populisme autoritaire. Puissance de la droite et impuissance de la gauche au temps du thatchérisme et du blairisme*, traduit de l'anglais par Hélène Sauvage et Étienne Beerlham avec la collaboration de Christophe Jacquet, Paris, Édition Amsterdam, 2008.

⁴⁰⁷ Balibar, quant à lui, emploie le terme du « règne de l'étatisme sans État véritable » pour expliquer telle situation. Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, *op. cit.*, p. 238.

française depuis les années quatre-vingt. La réussite du thatchérisme dans l'introduction de l'économie libérale comme principe de l'organisation sociale — Mitterrand suivra cette voie plus tard⁴⁰⁸ — montre que la référence à la liberté n'est plus sous la main de la gauche traditionnelle, s'identifiant plutôt au marché libre. Elle prouve l'existence d'un « consentement populaire actif »⁴⁰⁹ autour d'elle. La gauche traditionnelle se porte désormais en défense pour garder des acquis sociaux. Sous cette conjoncture nouvelle, l'idée suivante que Hall avance vaut par sa pertinence. « Les majorités doivent être « faites » et « gagnées » »⁴¹⁰. Elles ne sont plus le reflet passif d'une logique infrastructurelle sous-jacente et prédéterminée. Une telle redistribution des cartes demande à repenser le peuple et à réactualiser son idée.

C'est cette conjoncture qui de nos jours met en relief, plus que jamais, l'enjeu de la pensée politique de Balibar sur les masses. À travers l'examen de ses écrits des années soixante et soixante-dix, la première partie souligne l'importance du changement de point de vue : passage du Prolétariat aux masses. La raison en est qu'il est nécessaire d'accorder une place juste à la problématique de la subjectivité politique à l'intérieur du marxisme. Elle n'est que refoulée lorsque le sujet politique marxiste s'identifie au Prolétariat. Cette identité fixe fait non seulement obstacle épistémologique à la

⁴⁰⁸ Ajoutons que c'est aussi la voie de Ronald Reagan le président des États-Unis et celle de Yasuhiro Nakasone le premier ministre du Japon.

⁴⁰⁹ Stuart Hall, *Le Populisme autoritaire. Puissance de la droite et impuissance de la gauche au temps du thatchérisme et du blairisme*, op. cit., p. 35.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 28.

compréhension du procès dans lequel le sujet se constitue au niveau de la politique. Mais aussi obstacle politique en ce qu'elle donne au Parti le prétexte de ne pas reconnaître l'écart qu'il entretient avec les masses en condamnant de surcroît l'im maturité de leur conscience. Cette attitude se trouve notamment chez Lukács, mais elle lui survit en changeant d'enveloppe. Le concept de « part de sans-part » chez Rancière en donne l'exemple flagrant. Nul doute qu'il récite l'idée de « méta-politique » marxiste consistant à révéler la fausseté de la politique au nom de la vérité de la classe sociale⁴¹¹. Pourtant, il continue à identifier exagérément la possibilité de la politique à la possibilité d'une politique émancipatrice, ce qui fait que le paradigme normatif du sujet émancipateur subsiste toujours chez lui. Le seul changement, c'est qu'il ne s'appelle plus le Prolétariat⁴¹². Avec un tel enfermement, la question du populisme autoritaire reste absente de toute réflexion. En effet, Rancière considère le populisme comme phénomène peu important. De la montée de l'extrême droite, il se contente de dire qu'« elle est un satellite qui monnaie à son profit les stratégies d'État »⁴¹³. Telle simplification n'est-elle pas une répétition du doxa du marxisme orthodoxe selon lequel le fascisme est une invention de la classe dominante pour mystifier la classe dominée ? Il est désormais temps d'abandonner cette vision instrumentaliste du fascisme.

⁴¹¹ Jacques Rancière, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, pp. 119-131.

⁴¹² Ernesto Laclau, *La Raison populiste, op. cit.*, p. 285. « Il serait historiquement et théoriquement faux de penser que la solution fasciste se situe entièrement dans la zone du comptable » (*Ibid.*, p. 286).

⁴¹³ Jacques Rancière, « L'introuvable populisme », in Alain Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Georges Didi-Huberman, Sadri Khiari, Jacques Rancière, *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La Fabrique, 2013, p. 142.

Pour surmonter la réduction de la subjectivité des masses au sujet du Prolétariat, il faut accepter le fait que le peuple soit un objet de la construction. C'est pourquoi l'acte de l'appel aux masses pour former le peuple reste toujours l'énoncé performatif comme celui de Michelet : « Un peuple ! une partie ! une France ! »⁴¹⁴. C'est aussi dans cet esprit et au nom du peuple que Sieyès lance son appel au Tiers-état qui est opposé à la noblesse et au clergé dans son pamphlet politique à la veille de la Révolution : « tout ce qui n'est pas le Tiers ne peut pas se regarder comme étant de la nation. Qu'est-ce que le Tiers ? C'est TOUT »⁴¹⁵. Ces exemples montrent que le peuple est le lieu où la subjectivité politique des masses prend sa forme concrète. Il contient la dimension discursive, dont Laclau a raison de dire qu'elle est irréductible aux rapports de classes. Cela consiste à penser le peuple :

comme une catégorie *politique*, non comme un *donné* de la structure sociale. Ce mot désigne non pas un groupe *donné*, mais un acte d'institution qui crée un nouvel acteur à partir d'une pluralité d'éléments hétérogènes⁴¹⁶.

S'il en est ainsi, la simple critique du populisme au nom de son imprévisibilité et de son débordement par rapport au régime existant est dangereuse. Elle est le *rejet de la politique tout court*. L'accusation d'opacité

⁴¹⁴ Jules Michelet, *Le Peuple*, présenté et annoté par Paul Viallaneix, Paris, Flammarion, 1974, p. 75.

⁴¹⁵ Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état ?* édition critique par Roberto Zapperi, Genève, Droz, 1970, p. 126.

⁴¹⁶ Ernesto Laclau, *La Raison populiste*, *op. cit.*, p. 260.

du processus de figuration du peuple révèle chez les critiques du populisme leur difficulté à le concevoir autrement qu'une chose constituée avant⁴¹⁷. Le modèle délibératif de la démocratie dont notamment Jürgen Habermas et John Rawls se prévalent, éliminent ce processus même, en présupposant l'existence d'un consensus rationnel autour du peuple. Autrement dit, la politique contient une « raison populiste », et cette dernière est sa part essentielle si elle n'est pas la seule réalisation du bon gouvernement. La fixation de l'extrême droite dans le paysage français de ces dernières décennies montre que plus on nie la dimension populiste inhérente à la politique, plus cette mouvance s'empare du lieu de la figuration du peuple, et plus elle a de chance à prétendre être le seul joueur contestataire fiable vis-à-vis de l'établissement. Un cercle vicieux s'établit entre la négation du populisme et sa flambée dans sa pire variante.

Si un post-marxisme politique comme Laclau a le mérite d'apprécier la dimension discursive de la politique et son activité langagière, il n'en reste pas moins la question de l'instance économique. L'effacement de celle-ci lui prive de la distance critique envers la construction réelle du peuple comme le Thatchérisme. Là-dessus, la méfiance que Terry Eagleton manifeste à l'égard de son ouvrage cosigné par Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste*, mérite attention : le fait que la formation discursive du peuple n'a pas nécessairement de relation directe avec la base économique n'est jamais suffisant pour dénier que certains discours et idéologies peuvent être attachés

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 193.

à un type d'intérêt plus souvent qu'à d'autres⁴¹⁸. La méfiance excessive à l'égard du déterminisme économique leur mène à l'« inflation du discours » typiquement postmoderne⁴¹⁹. Pour prendre l'expression wébérienne, il leur échappe l'idée de l'« affinité élective » des pratiques, dont chacune est d'un niveau différent⁴²⁰. Il s'agit de connaître leur convergence tendancielle en évitant à la fois le déterminisme (l'essence cache derrière le phénomène, le vrai derrière le faux) et l'indéterminisme (rien n'est vrai et le phénomène est tout)⁴²¹.

De ce point de vue, la deuxième partie de la présente étude traite des relations réciproques entre nationalisme, racisme et lutte des classes au-delà du simple rapport cause-effet. Elle éclaire la position particulière de Balibar au temps crépusculaire de la conception du monde marxiste et de sa prétention à la totalité. Le basculement des penseurs de la philosophie politique français vers le politicisme témoigne de leur impuissance à répondre à la crise de l'État-nation et à l'expansion des particularismes. Leur rejet du déterminisme

⁴¹⁸ Terry Eagleton, *Ideology : An Introduction*, London, Verso, 1991, p. 212.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 219.

⁴²⁰ Michael Löwy, *La Cage d'acier. Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris, Stock, 2013, pp. 76-96.

⁴²¹ Žižek aussi traite de la même question qui se trouve dans la dénonciation de la protection sociale aux États-Unis. Là-dessus le racisme joue un rôle essentiel. « Aussi ridicule que cette notion de « typique » puisse paraître, elle contient un grain de vérité, qui réside dans le fait que chaque notion idéologique apparemment universelle est toujours hégémonisée par un contenu particulier qui colore son universalité même et rend compte de son efficience. Dans l'actuel rejet du système de protection sociale par la nouvelle droite américaine, par exemple, l'idée universelle selon laquelle le système de protection actuel est inefficace est contaminée par la représentation plus concrète de la fameuse mère célibataire afro-américaine, comme si la protection sociale était, en dernier ressort, un programme destiné aux mères célibataires noires : le cas particulier de la « mères célibataires noires » est tacitement conçu comme « typique » de la notion universelle de protection sociale ». Slavoj Žižek, *Le Sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique*, op. cit., pp. 233-234.

économique est compréhensible jusqu'à un certain point. Mais, perdre l'intelligibilité du monde et la résoudre dans le choix d'une vision (soit révolutionnaire soit conservatrice, soit politique soit économique, soit marxiste soit philosophie politique) est un tout autre problème. La théorie balibarienne de l'État national et social porte sur la dépendance relative de la politique sur l'économique. Il faut saisir *degré* et *modalité* de la détermination réciproque de ces deux dimensions qui n'a aucun rapport avec l'idée approximative de trancher en termes de tout ou rien. L'approche intermédiaire, l'analyse balibarienne de l'État-nation en tant que l'articulation moderne de l'économie et de la politique prouve sa fertilité théorique. Et c'est elle qui nous permet de rester près de l'ambiguïté de la subjectivation des masses au sein de la nation. Leur subjectivation a lieu non seulement dans le champ de la division des classes (Bourgeoisie et Proletariat), mais surtout dans le champ national marqué par la distinction entre les nationaux et les étrangers. La prise en considération de cette double détermination au niveau de la construction du peuple (la « surdétermination » selon le terme d'Althusser⁴²²) est une réalisation marquante dans la constellation philosophique française. Son idée de réarticuler l'économie et la politique de façon non déterministe se situe à égale distance entre l'approche de l'économisme (Wallerstein) et celle du politicisme (Ferry-Renaut, Abensour, Lefort et Foucault). Quant à Laclau, notre examen ci-dessus montre qu'il se range aussi dans le second groupe.

⁴²² Louis Althusser, *Pour Marx, op. cit.*, pp. 85-128.

Entre ces champs se situe un « *troisième lieu* » pour Balibar⁴²³.

Face au retour du populisme d'aujourd'hui, ces deux tendances ont leurs propres difficultés. D'un côté, il manque à l'économisme l'idée de la figuration hasardeuse du peuple du point de vue strict des rapports de classe. Notre exploration critique sur Wallerstein prouve que sa conception excessivement systématique de l'économie l'oblige à laisser qu'une place marginale à la politique par rapport à l'économie à laquelle il réserve une autonomie presque parfaite (ce que nous appelons la « ruse du système-monde » s'inspirant de l'idée hégélienne de la « ruse de la raison »). D'un autre côté, le politicisme se révèle aujourd'hui frappé par le fait que l'extrême droite prétende, comme si elle seule le pouvait, avoir la capacité à produire la division dans le monde consensuel. Le succès du Front national est — Gauchet l'admet avec résignation sans trouver la solution alternative — celui de « l'*outsider* qui attire à la mesure de son extériorité transgressive par rapport à la scène officielle »⁴²⁴. Le recul significatif du marxisme et de son idée centrale de la division des classes débouche sur le retour en force de celle entre les nationaux et les étrangers. La seconde est simplificatrice et arbitraire parce que la ligne de démarcation bouge sans cesse en fonction des besoins ou de la nécessité de l'État (d'une part la mobilisation totale y compris des sujets colonisés pour la guerre totale, d'autre part la sélection des immigrés en

⁴²³ Étienne Balibar, « Marx, le joker ou le tiers inclus », in Étienne Balibar, Luc Ferry, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard et Jean-Luc Nancy, *Rejouer le politique*, Paris, Galilée, 1981.

⁴²⁴ Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 211.

temps de récession économique). Le retour de la pensée de Schmitt est l'indice du déplacement de la conflictualité sociale fondamentale : de la lutte des classes à la lutte des races.

C'est une chose de rejeter l'idée de cristallisation des multiples mouvements sociaux dans la seule figure du Prolétariat. C'en est une autre de garder, pour son interprétation, la grille d'analyse marxiste. La combinaison de ces deux niveaux différents sans réduire l'un à l'autre, telle est la position particulière de Balibar. Qualifier le philosophe de prudent n'est donc point un reproche, mais un éloge.

Le racisme n'est pas la seule « expression » possible de la structure de classes. Mais il est, selon lui, une « forme typique de l'*aliénation politique* inhérente aux luttes de classes dans le champ du nationalisme »⁴²⁵. Pour rectifier le coup et éviter son aggravation au fur et à mesure de la crise de l'État-nation, les masses doivent résister par elles-mêmes à la constitution d'ethnies mutuellement exclusives (« lutte de races »)⁴²⁶. Ainsi, plus l'on s'éloigne de la dénonciation simple du populisme, plus il se révèle qu'il est un *symptôme* de la nécessaire redéfinition de la politique, voire même son invention.

Balibar trouve la place de cette l'invention de la politique au niveau de l'Europe. Son retour philosophique à Spinoza correspond à cette exigence. Le philosophe d'Amsterdam était un penseur à l'aube de l'État moderne en ayant une rare acuité d'esprit à l'égard de sa constitution. Sa pensée regagne

⁴²⁵ Étienne Balibar, « Préface », *art. cit.*, p. 23.

⁴²⁶ Étienne Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, *op. cit.*, p. 94.

sa force à la fin du XX^e siècle où ce dernier entre en crise et que la figure de sa communauté politique alternative reste encore obscure (ou bien vers le global ou bien vers le local, ou bien le gouvernement mondial ou bien le fédéralisme international). Dans la mesure où il est l'ardent critique du peuple et qu'il l'identifie aux masses — ce qui explique sa position singulière par rapport à celles de Hobbes et de Rousseau —, il est le meilleur guide pour la réflexion balibarienne sur la communauté européenne. Il lui permet d'avoir les idées fondamentales en matière de la politique ainsi que de l'État : l'identification des deux aspects de l'État, celle du gouvernement et de la communauté. Ce principe accorde au philosophe français la source de la critique rigoureuse du celui-là par celui-ci. Il est notoire que la construction de l'Europe en cours est précisément marquée par leur division. Là l'on a bien raison de s'interroger : l'objection des Français au traité constitutionnel européen en 2005 n'exprime-t-elle pas à juste titre leur désaccord avec telle division ? ; ne manifeste-t-elle pas plus leur volonté d'avoir une autre Europe qu'une simple exacerbation du nationalisme ou un retrait à l'archaïsme souverainiste comme certains disaient pour l'en suspecter ? Pour que l'Europe ne finisse pas par l'objet flottant isolé à la construction populaire de la communauté d'en bas, la réflexion balibarienne sur l'Europe est digne de considérations.

Bien entendu peut s'élever la peur de l'évaporation des spécificités culturelles et régionales et de l'uniformisation des mœurs face à sa demande de la construction européenne. Aussi compréhensible est le doute sur son idée

de « chantier de l'Europe »⁴²⁷, doute consistant à dire qu'elle ne remplace l'Europe existante que par l'entité analogue. Mais, sa démarche à côté des travailleurs immigrés et des sans-papiers depuis les années quatre-vingts prouve qu'elle résulte de son expérience très concrète et qu'elle n'a donc rien à voir avec le formalisme juridique et moral marquant l'Europe d'aujourd'hui. Pour lui, l'Europe constitue le lieu propre à partir duquel telle pratique prend forme.

L'appel à la communauté européenne de Balibar s'adresse en premier lieu aux nationaux français. Il prend garde de ne pas imposer son idée aux autres États et régions comme si elle pouvait être transplantée partout, parce qu'elle résulte de sa propre expérience et qu'il est conscient de son conditionnement géographique et historique de sa pensée. Pourtant, son appel peut être entendu ailleurs parce que sa pensée politique elle-même développe au contact des éléments hétérogènes (soutien aux mouvements des immigrés et des sans-papiers, collaboration transatlantique d'abord avec Wallerstein). Disons mieux : l'Europe comme son lieu propre est déjà traversé par le non-propre. Ceci interdit de la limiter à l'espace géographique et gouvernemental et de rendre possible de la définir au-delà de la dichotomie de l'eurocentrisme et de l'anti-eurocentrisme. Selon le terme de Balibar, elle s'occupe du « médiateur évanouissant »⁴²⁸ : elle s'évanouit à mesure de se

⁴²⁷ Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, *op. cit.*, pp. 286-319.

⁴²⁸ Étienne Balibar, *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, *op. cit.*, p. 58. Le concept de « médiateur évanouissant » a pour son origine de l'inspiration l'article de Fredric Jameson publié en 1973 : « The Vanishing Mediator ; or, Max Weber as Storyteller ». Cet article est réédité

montrer comme un « *traducteur du monde* »⁴²⁹. Cette fonction de l'Europe est celle que Jacques Derrida donne à ce cap du vieux continent : « une Europe qui consiste précisément à ne pas fermer sur sa propre identité et s'avancer exemplairement vers ce qui n'est pas elle »⁴³⁰.

La conception balibarienne de l'Europe ne trouve pas seulement une résonance dans l'espace européen circonscrit. Il parvient aussi à l'autre rivage de la Méditerranée. Dans la mesure où il exige, comme Derrida, à l'Europe de s'arracher à l'« auto-identification comme répétition de soi »⁴³¹, il peut s'entendre avec ceux qui partagent le même vœu malgré la singularité de chaque contexte culturel et géographique.

Pour finir, nous faisons voyager sa propre pensée à l'autre bord pour écouter la consonance d'ici et d'ailleurs. Le pilote est Fethi Benslama, psychanalyste d'origine tunisienne⁴³². Il importe dans sa pensée d'élucider la raison de l'irruption du fondamentalisme islamique après la décolonisation. Selon lui, elle vient de sa prétention d'étancher une « terrible soif de plénitude » des individus dont le « modernisme inculte » éradique la racine⁴³³. Son apparition même est une réponse typique face à la Modernité si bien que

dans le second volume de son recueil *The Ideologies of Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, pp. 3-34.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁴³⁰ Jacques Derrida, *L'Autre cap*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 33.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 18.

⁴³² Balibar et Benslama se réfèrent aujourd'hui leurs travaux. Leur dialogue fécond et amical commence sans doute à partir de la parution du numéro 30 de la revue *Lignes*, paru en 1997. Intitulé « Algérie-France : regards croisés », il comporte leur articles : Étienne Balibar, « Algérie, France : une ou deux nations ? » ; Fethi Benslama, « Islam fini et infini ». Le premier est recueilli dans Étienne Balibar, *Le Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, op. cit., pp. 73-88.

⁴³³ Fethi Benslama, *Déclaration d'insoumission. À l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas* [2005], Paris, Flammarion, 2011, p. 18.

son désir du retour à l'origine n'en arrive qu'à la défigurer. C'est en ce sens que l'islamisme entendu comme refondation mythique de l'origine perdue n'est pas l'islam. Le cas extrême de l'attentat suicidaire qu'il préconise montre sur quel issue débouche son désir de réapproprier le propre dénié : la tentative de l'exécutant de garder ce qu'il croit le propre contre sa contamination de l'impropre n'arrive pas sa réappropriation mais finit par sa « dépropriation » : la mort de l'exécutant. Cette hantise identitaire résume en désir de « *plutôt mourir que de n'être pas nous-mêmes* »⁴³⁴. La solution que Benslama propose pour sortir de cette convergence mortelle de la désillusion moderne et du retour fantasmatique à l'origine est un renoncement au « *paradigme identitaire* ». Elle fait certainement écho à la geste balibarienne qui cherche la solution avec laquelle les masses peuvent calmer leurs sentiments collectifs de la « *panique identitaire* »⁴³⁵ et renoncer à la quête de la moindre différence entre eux. Le psychanalyste oppose l'« insoumission » comme des « processus de subjectivation politique localisés »⁴³⁶ au dilemme mystificateur entre le libéralisme sauvage et l'islamisme afin de déjouer leurs effets également appauvrissant notre rapport réel au monde. On peut hypothétiquement admettre les deux réponses opposées qu'ils fournissent : la liberté totale coupée du lien avec les autres ou l'observation absolue de l'origine. Mais, la communauté soumise exclusivement à l'injonction de

⁴³⁴ Fethi Benslama, « La Dépropriation », in *Lignes*, n° 24, 1995, p. 34.

⁴³⁵ Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, op. cit., p. 239.

⁴³⁶ Fethi Benslama, *Déclaration d'insoumission. À l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas*, op. cit., p. 25.

chacune de ces deux Lois est en réalité invivable.

Depuis sa première carrière de l'enseignant à l'Alger, Balibar donne l'attention particulière à la région Magrébine et sa relation étroite avec le continent européen dont notamment les immigrés. Son idée d'inclure l'autre côté de la Méditerranée dans sa construction européenne éclaire l'exigence que cette dernière doit satisfaire : pour survivre, elle doit résister paradoxalement à sa clôture complète ; elle a besoin de l'espace ouvert à l'extérieur pour éviter son implosion. Telle est son hypothèse qu'il soumet à la discussion sur toute l'invention politique à venir dans ce lieu. Cela indique d'ailleurs les deux mouvements qui sont à l'œuvre simultanément dans toute la communauté politique : la constitution de son unité et la reconnaissance de la différence dans son intérieur. Tâche difficile certes. Mais, on le sait, cette démarche est déjà mise en route.

Bibliographie

Vu que Balibar est en train de développer sa pensée et d'augmenter la liste de ses écrits, cette bibliographie ne prétend pas à l'exhaustivité. Lorsqu'il reprend dans son ouvrage ses textes précédemment parus dans la revue ou les actes du colloque — d'ailleurs c'est souvent le cas, nous ne faisons figurer que l'ouvrage ultérieur pour ne pas allonger inutilement la bibliographie. Nous indiquons pourtant exceptionnellement deux types d'articles qui nous semblent mériter d'être signalés : premièrement, les articles dont le titre et le contenu sont largement modifiés de leurs versions initiales ; deuxièmement, ceux distingués en clair en raison de la densité et de la longueur.

En ce qui concerne l'ouvrage étranger, nous mentionnons l'année de sa publication de l'édition originale en la mettant entre crochets après son titre, en plus de l'année de sa première traduction française. Ex.) ANDERSON, Perry, *Sur le marxisme occidental* [1976], traduit de l'anglais par Dominique Letellier et Serge Niémetz, Paris, Maspero, 1977.

A. Textes et ouvrages d'Étienne Balibar

1) Ouvrages de Balibar

BALIBAR, Étienne, « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique », in Louis ALTHUSSER, Pierre MACHEREY, Jacques RANCIÈRE, Roger ETABLET, *Lire le Capital* [1965], Paris, PUF, 1996, pp. 419-568.

—, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspero, 1974.

—, *Sur la dictature du prolétariat*, Paris, Maspero, 1976.

—, *Ouvrons la fenêtre, camarades !*, en collaboration avec Guy BOIS, Georges LABICA, Jean-Pierre LEFEBVRE, Paris, Maspero, 1979.

—, *Marx et sa critique de la politique*, en collaboration avec Cesare LUPORINI, André TOSEL, Paris, Maspero, 1979.

—, *Rejouer le politique*, en collaboration avec Luc FERRY, Philippe LACOUÉ-LABARTHE, Jean-François LYOTARD, Jean-Luc NANCY, Paris, Galilée, 1981.

—, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.

- , *Race, nation, classe : les identités ambiguës* [1988], en collaboration avec Immanuel WALLERSTEIN, Paris, La Découverte, 1997.
- , *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991.
- , *Les Frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992.
- , *La Philosophie de Marx* [1993], Paris, La Découverte, 2001.
- , *Lieux et noms de la vérité*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1994.
- , *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.
- , *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* [1998], La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2002.
- , *Identité et différence. Le chapitre II, xxvii de l'Essay concerning Human Understanding de Locke. L'invention de la conscience*, traduction, introduction et commentaire, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- , *Sans-papiers : l'archaïsme fatal*, en collaboration avec Jacqueline COSTA-LASCOUX, Monique CHEMILLIER-GENDREAU, Emmanuel TERRAY, Paris, La Découverte, 1999.
- , *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001.
- , *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne* [2003], Paris, La Découverte, 2005.
- , *Antisémitisme : l'intolérable chantage. Israël-Palestine, une affaire française ?*, en collaboration avec Rony BRAUMAN, Judith BUTLER, Sylvain CYPEL, Éric HAZAN, Daniel LINDENBERG, Marc SAINT-UPÉRY, Denis SIEFFERT, Michel WARSCHAWSKI, Paris, La Découverte, 2003.
- , *Europe, Constitution, Frontière*, Paris, Éditions du Passant, 2005.
- , *Très loin et tous près*, Paris, Bayard, 2007.
- , *Violence et civilité. Welles Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.
- , *La Proposition de l'Égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, Paris, PUF, 2010.
- , *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.
- , *French Philosophy since 1945. Problems, Concepts, Inventions.*

Postwar French Thought, Volume IV, édité en collaboration avec John RAJCHMAN et Anne BOYMAN, New York, The New Press, 2011.

—, *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, Paris, Galilée, 2012.

2) Textes principaux de Balibar

BALIBAR, Étienne, « les idéologies pseudo-marxistes de l'aliénation », *Clarté* (Mensuel de l'union des étudiants communistes de France), n° 59, 1965, pp. 28-30, 35.

—, « À nouveau sur la contradiction », in Étienne BALIBAR, Guy BESSE, Jean-Pierre COTTEN, Pierre JAEGLE, Georges LABICA, Jacques TEXIER, *Sur la dialectique*, Paris, Éditions Sociales, 1977, pp. 17-63.

—, « Sur la lutte idéologique et le travail théorique », in Christine BUCI-GLUKSMANN, Jean RONY, Jean-Pierre LEFEBVRE, France VERNIER, Maurice MOISSONNIER, Gérard BELLOIN, Jean-Philippe CHIMOT, Georges LABICA, Étienne BALIBAR, Michel PATY, *Ouverture d'une discussion ? Dix interventions à la rencontre des 400 intellectuels communistes à Vitry*, Paris, Maspero, 1979, pp. 97-111.

—, « Après l'autre Mai », in Christine BUCI-GLUKSMANN (dir.), *La Gauche, le pouvoir le socialisme. Hommage à Nicos Poulantzas*, Paris, PUF, 1983, pp. 99-119.

—, « Longue marche pour la paix », in Edward THOMPSON (dir.), *L'Exterminisme. Armement nucléaire et pacifisme*, traduit de l'anglais par Jean-Jacques Lecercle, Yvette Le Guillou et Robert Fischer, Paris, PUF, 1983, pp. 199-228.

—, « Jus, Pactum, Lex : sur la constitution du sujet dans le *Traité Théologico-politique* », *Studia Spinozana*, n° 1, 1985, pp. 105-142.

—, *La contradiction infinie : éléments d'une philosophie dans l'histoire*, thèse sur travaux soutenue à Katholieke Universiteit Nijmegen (Pays-Bas), 1987.

—, « Mao : critique interne du stalinisme ? », *Actuel Marx*, n° 3, 1988, pp. 145-154.

—, « Le Moment philosophique déterminé par la guerre dans la politique : Lénine 1914-1916 », in Philippe SOULEZ (dir.), *Les philosophes et la guerre de 14*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1988, pp.

105-120.

—, « Citoyen sujet. Réponse à la question de Jea-Luc Nancy : Qui vient après le sujet ? », *Cahiers Confrontation*, n° 20, 1989, pp. 23-47.

—, « Spinoza, politique et communication », *Cahiers philosophiques*, n° 39, 1989, pp. 17-42.

—, « Faut-il qu'une laïcité soit ouverte ou fermée ? », *Mots. Les langage du politique*, n° 27, 1991, pp. 73-80.

—, « Le Socialisme et les catégories politiques de la modernité », in Jacques BIDET et Jacques TEXIER (dir.), *L'Idée du socialisme a-t-elle un avenir ?*, PUF, 1992, pp. 31-42.

—, « A Note on Consciousness/Conscience in *The Ethics* », *Studia Spinozana*, n° 8, 1992, pp. 37-53.

—, « Gramsci, Marx et le rapport social », in André TOSEL (dir.), *Modernité de Gramsci ? Actes du colloque franco-italien de Besançon, 23-25 novembre 1989*, Besançon, Université de Besançon, 1992, pp. 259-269.

—, « ALTHUSSER (1939) », in *Association amicale de secours des anciens élèves de l'École normale supérieure*, Paris, ENS Éditions, 1993, pp. 425-436.

—, « Le politique, la politique. De Rousseau à Marx, de Marx à Spinoza », *Studia Spinozana*, n° 9, 1993, pp. 203-216.

—, « Heidegger et Spinoza », in Olivier Bloch (dir.), *Spinoza au XX^e siècle*, Paris, PUF, 1993, pp. 327-343.

—, « L'Objet d'Althusser », in Sylvain LAZARUS, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, 1994, pp. 81-116.

—, « Le Monde a-t-il changé ? », in Jacques BIDET et Jacques TEXIER (dir.), *Le nouveau système du monde*, Paris, PUF, 1994, pp. 125-134.

—, « La violence des intellectuels », *Lignes*, n° 25, 1995, pp. 9-22.

—, « The Infinite Contradiction », in Jacques LEZRA (ed.), *Depositions : Althusser, Balibar, Macherey and the labor of reading*, New Haven Connecticut, Yale University Press, 1995, pp. 142-164.

—, « Avant-Propos », in Louis ALTHUSSER, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 1996.

—, « Individualité et transindividualité chez Spinoza », in Pierre-François MOREAU (dir.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts*

à Alexandre Matheron, Lyon, ENS Éditions, 1996, pp. 35-46.

—, « Quel communisme après le communisme ? », in Eustache KOUVÉLAKIS (dir.), *Marx 2000*, Paris, PUF, 2000, pp. 77-88.

—, « Postface », in Étienne BALIBAR et Gérard RAULET, *Marx démocrate. Le Manuscrit de 1843*, Paris, PUF, 2001, pp. 119-128.

—, « Avant-propos », in Olivier LE COUR GRANDMAISON, *Haine(s). Philosophie et politique*, Paris, PUF, 2002, pp. 1-7.

—, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », in Carl SCHMITT, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, traduit de l'allemand par Denis Trierweiler et postfacé par Wolfgang Palaver, Paris, Éditions du Seuil, 2002, pp. 7-65.

—, « Une philosophie politique de la différence anthropologique », entretien réalisé par Bruno Karsenti, *Multitudes*, n° 9, 2002, pp. 66-68.

—, « Présentation », en collaboration avec Dominique LECOURT, in Georges CANGUILHEM, Georges LAPASSADE, Jacques PIQUMAL, Jacques ULMANN, *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle [1962]*, Paris, PUF, 2003, pp. 5-8.

—, « Le Renversement de l'individualisme possessif », in Hervé GUINERET et Arnaud MILANESE (dir.), *La Propriété, le propre, l'appropriation*, Paris, Édition Ellipses, 2004, pp. 9-32.

—, « Le Structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 45, 2005, pp. 5-21.

—, « Préface », in Machiavel, *Le Prince*, Paris, Éditions Nathan, 2005, pp. 3-5.

—, « La Construction du racisme », *Actuel Marx*, n° 38, 2005, pp. 11-28.

—, « Préface », in Thomas Hippler, *Soldats et citoyens. Naissance du service militaire en France et en Prusse*, Paris, PUF, pp. 1-8.

—, « De la critique des droits de l'homme à la critique des droits sociaux », in Bertrand BINOCHE et Jean-Pierre CLÉRO, *Bentham contre les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2007, pp. 249-269.

—, « Cosmopolitisme et internationalisme aujourd'hui », *Marx contemporain Acte 2*, Paris, Syllepse, 2008, pp. 347-356.

—, « Insurrection et Constitution : la citoyenneté ambiguë », entretien réalisé par Yves Sintomer, Guillaume Carreta et Hugues Jallon, in *Pensées*

critiques. Dix itinéraires de la Revue Mouvements 1998-2008, Paris, La Découverte, 2008, pp. 9-28.

—, « Identités conflictuelles et violences identitaires », entretien réalisé par Razmig Keucheyan et Michaël Löwy, in Daniel BENZAÏD (dir.), *Politiquement incorrects. Entretiens du XXI^e siècle*, Paris, Les Éditions Textuel, 2008, pp. 181-186.

—, « Eschatology versus Teleology : The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser », in Pheng CHEAH and Suzanne GUERLAC (dir.), *Derrida and the time of the political*, Durham, Duke University Press, 2009, pp. 57-73.

—, « Un Feu d'artifice du structuralisme en politique », in Ernesto LACLAU et Chantal MOUFFE, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale* [1985], traduit de l'anglais par Julien Abriel, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009, pp. 5-15.

—, « Une rencontre en Romagne », in Louis ALTHUSSER, *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, 2009, pp. 9-30.

—, « Remarques de circonstance sur le communisme », *Actuel Marx*, n° 48, 2010, pp. 33-45.

—, « Entretien avec et entre Étienne Balibar et Ernesto Laclau », *Rue Descartes*, n° 67, 2010, pp. 78-99.

—, « Pour Marx et au-delà », entretien réalisé par Thierry Labica et Razmig Keucheyan, in *Penser à gauche. Figure de la pensée critique aujourd'hui*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, pp. 253-266.

—, « Comme si une philosophie état née », in Diogo Sardinha, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, Paris, L'Harmattan, 2011, pp. 11-21.

—, « Réflexions sur la crise européenne », *Les Temps modernes*, n° 673, 2013, pp. 128-151.

—, « La Justice ou l'Égalité. Pascal, Hegel, Marx », in Julia CHRIST et Florian NICODÈME (dir.), *L'Injustice sociale. Quelles voies pour la critique ?*, Paris, PUF, 2013, pp. 17-38.

B. Ouvrages et articles sur Étienne Balibar

ANDRÉANI, Tony, « BALIRAB Étienne, WALLERSTEIN Immanuel.

Race, nation, classe. Les identités ambiguës », *Actuel Marx*, n° 10, pp. 201-205

ARTOUS, Antoine, *Démocratie, citoyenneté, émancipation. Marx, Lefort, Balibar, Rancière, Rosanvallon, Negri...*, Paris, Éditions Syllepse, 2010.

BADIOU, Alain, « Le (re)commencement du matérialisme historique » [1967], in *L'Aventure de la philosophie française : depuis les années 1960*, Paris, La Fabrique, 2012, pp. 111-142.

BADELON, François, « Identité et différence selon Étienne Balibar », *Multitudes*, n° 13, 2003, pp. 197-202.

BASSO, Luca, « The Ambivalence of *Gewalt* in Marx and Engels : On Balibar's Interpretation », *Historical Materialism*, n° 17, 2009, pp. 215-236.

DELEIXHE, Martin, *Étienne Balibar. L'Illimitation démocratique*, Paris, Michalon, 2014.

HEWLETT, Nick, *Badiou, Balibar, Rancière : Re-thinking Emancipation*, London/New York, Continuum, 2007.

KARSENTI, Bruno, « Étienne Balibar. *La crainte des masses*. Pour une cartographie politique », *Futur Antérieur*, n° 39-40, 1997, pp. 221-230.

—, « La politique de la démocratie, à propos de *Frontières de la démocratie* d'Étienne Balibar », *Futur Antérieur*, n° 12-13, 1992, pp. 309-315.

KAYANO, Sanpei, « Comment faire le nationalisme ? Théorie de violence/identité chez Étienne Balibar » [en japonais], *Gendai-Shisou*, n° 27-5, 1999, pp. 235-253.

KEUCHEYAN, Razmig, *Hémisphère gauche : une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, Zones, 2010.

KOUVÉLAKIS, Stathis, « Critique de la citoyenneté », *Marx contemporain Acte 2*, Paris, Syllepse, 2008, pp. 139-166.

MATSUBA, Shoichi, « Balibar et la question de l'immigration » [en japonais], *Dai-san-ki-Jyokyo*, n° 2-10, 2001, pp. 124-129.

—, « La Guerre et la démocratie. Théories de la souveraineté chez Nancy et Balibar » [en japonais], *Rinri-gaku-Kenkyu [Annals of Ethical Studies]*, n° 32, 2002, pp. 24-33.

—, « La théorie de la souveraineté a-t-elle vu la fin de sa mission historique ? Théories de la souveraineté chez J-L. Nancy et É. Balibar » [en

japonais], in Naoki KANAYAMA (dir.), *Hou ni okeru Rekishi to kaisyaku*, Tokyo, Hosei University Press, 2003, pp. 195-212.

NOIRIEL, Gérard, « Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, Race, nation, classe, les identités ambiguës », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 46^e année, n° 2, 1991, pp. 463-464.

ONAKA, Kazuya, « Essai sur Étienne Balibar. Le trajet d'un philosophe marxiste » [en japonais], in Harumi ISHIZAKI et Hidetaka TACHIBANA (dir.), *Les intellectuels au XXI^e siècle. La France, l'Asie orientale et le monde*, Tokyo, Fujiwara-shoten, 2009, pp. 93-103.

—, « La Pensée politique post-althussérienne. Une réflexion sur Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ?* » [en japonais], *Dai-san-ki-Jyokyo*, n° 4-1, 2003, pp. 203-220.

RENAULT, Emmanuel, « Étienne BALIBAR. *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* », *Actuel Marx*, n° 22, pp. 205-207.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume, *Philosophie politique (XIX^e-XX^e siècle)*, PUF, 2008.

SINTOMER, Yves, « Étienne BALIBAR. *La Philosophie de Marx* », *Actuel Marx*, n° 15, 1994, pp. 185-186.

SOARES DOS SANTOS, Guilherme, « Étienne Balibar, *Saeculum. Culture, religion, idéologie* », *Lectures* [En ligne], 2012, mis en ligne le 27 novembre 2012, consulté le 02 avril 2015. URL : <http://lectures.revues.org/9962>.

TOSEL, André, *Le Marxisme du 20^e siècle*, Paris, Éditions Syllepse, 2009.

ŽIŽEK, Slavoj, *Le Sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique* [1999], traduit de l'anglais par Stathis Kouvélakis, Paris, Flammarion, 2007.

C. Autres références

ABENSOUR, Miguel (dir.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

—, *De la compacité. Architectures et régimes totalitaires*, Paris, Sens & Tonka, 1997.

—, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Félin, 2004.

—, *La Lettre d'un "révoltiste" à Marcel Gauchet converti à la "politique*

normale”, Paris, Sens & Tonka, 2008.

—, *Pour une philosophie politique critique. Itinéraires*, Paris, Sens & Tonka, 2009.

AGAMBEN, Giorgio, *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, traduit de l’italien par Merilène Raiola, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

—, *Homo sacer I. Le Pouvoir souverain et la vie nue* [1995], traduit de l’italien par Marilène Raiola, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

—, *Homo Sacer. II, 1, État d’exception* [2003], traduit de l’italien par Joël Gayraud, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

—, *Le règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l’économie et du gouvernement*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

AGAMBEN, Giorgio, BADIOU, Alain, BENZAÏD, Daniel, BROWN, Wendy, NANY, Jean-Luc, RANCIÈRE, Jacques, ROSS, Kristin, ŽIŽEK, Slavoj, *Démocratie, dans quel état ?*, Paris, La Fabrique, 2009.

AGERON, Charles-Robert, *Histoire de l’Algérie contemporaine (1830-1999)*, Paris, PUF, 1999.

ALTHUSSER, Louis, *Montesquieu. La politique et l’histoire*, Paris, PUF, 1959.

—, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 1996.

—, « Du *Capital* à la philosophie de Marx », in Louis ALTHUSSER, Étienne BALIBAR, Roger ESTABLET, Pierre MACHEREY et Jacques RANCIÈRE, *Lire le Capital* [1965], Paris, PUF, 1996, pp. 1-84.

—, « L’objet du *Capital* », in Louis ALTHUSSER, Étienne BALIBAR, Roger ESTABLET, Pierre MACHEREY et Jacques RANCIÈRE, *Lire le Capital* [1965], Paris, PUF, 1996, pp. 245-418.

—, « À propos de l’article de Michel Verret sur « Mai étudiant » » [1969], in *Penser Louis Althusser*, Paris, Le Temps des Cerises, 2006, pp. 69-84.

—, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973.

—, *Éléments d’autocritique*, Paris, Hachette, 1974.

—, *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976.

—, *22ème congrès*, Paris, Maspero, 1977.

—, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Paris, Maspero, 1978.

—, *L'Avenir dure longtemps* suivi de *Les Faits* [1992], Paris, Stock/IMEC, 1994.

—, *Écrits philosophiques et politiques* [1994-1995], 2 tomes, Paris, Stock/IMEC, 1999.

—, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995.

—, *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998.

—, *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, 2009.

ANDERSON, Benedict, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* [1983], traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 2006.

ANDERSON, Perry, *Sur le marxisme occidental* [1976], traduit de l'anglais par Dominique Letellier et Serge Niémetz, Paris, Maspero, 1977.

—, *La Pensée tiède. Un regard critique sur la culture française*, traduit de l'anglais par William Olivier Desmond, suivi de *La Pensée réchauffée*, réponse de Pierre Nora, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

ARENDT, Hannah, *Sur l'antisémitisme*, tome I de *Les Origines du totalitarisme* [1951], traduit de l'américain par Micheline Pouteau et révisé par Hélène Frappat, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

—, *L'Impérialisme*, tome II de *Les Origines du totalitarisme* [1951], traduit de l'américain par Martine Leiris et révisé par Hélène Frappat, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

—, *Le Système totalitaire*, tome III de *Les Origines du totalitarisme* [1951], traduit de l'américain par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy et révisé par Hélène Frappat, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

ARON, Raymond, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, 2 tomes, Paris, Julliard, 1983.

ARRIGHI, Giovanni, *Adam Smith in Beijing : Lineages of the Twenty-First Century*, London, Verso, 2007.

ARRIGHI, Giovanni, HOPKINS, Terence K., WALLERSTEIN, Immanuel, *Antisystemic Mouvements*, London, Verso, 1989.

ARTOUS, Antoine, *Marx, l'État et la politique*, Paris, Éditions Syllepse, 1999.

AVENAS, Denise, BENSÂÏD, Daniel, BROHM, Jean-Marie, BROSSAT, Alain, COLLIOT-THÉRÈNE, Catherine, LÖWY, Michaël, MANDEL, Ernest,

POIRON, Jean-Marc, VINCENT, Jean-Marie, *Contre Althusser pour Marx* [1974], Paris, Les Éditions de la Passion, 1999.

BADIOU, Alain, *Théorie du sujet*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.

—, *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

—, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

—, *Petit panthéon portatif*, Paris, La Fabrique, 2008.

BADIOU, Alain, et BALMÈS, François, *De l'idéologie*, Paris, Maspero, 1976.

BADIOU, Alain, BOURDIEU, Pierre, BUTLER, Judith, DIDI-HUBERMAN, Georges, KHIARI, Sadri, RANCIÈRE, Jacques, *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La Fabrique, 2013.

BATAILLE, Georges, *La Structure psychologique du fascisme* [1933], présenté par Michel Surya, Paris, Nouvelle Édition Lignes, 2009.

BAUDRILLARD, Jean, *La Société de consommation* [1970], Paris Gallimard, 1996.

—, *À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Fontenay-Sous-Bois, Cahiers d'Utopie, 1978.

BENHABIB, Seyla, *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

BENSAÏD, Daniel, *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Fayard, 1995.

—, *La Discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire*, Paris, Éditions de la Passion, 1995.

—, *Le Pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997.

—, *Qui est le Juge ? Pour en finir avec le tribunal de l'Histoire*, Paris, Fayard, 1999.

—, *Résistances. Essai de taupologie générale*, Paris, Fayard, 2001.

—, « « Zur Judenfrage », une critique de l'émancipation politique », in Karl MARX, *Sur la Question juive*, traduit de l'allemand par Jean-François Poirier, Paris, La Fabrique, 2006, pp. 7-30.

—, *Marx, mode d'emploi*, Paris, La Découverte, 2009.

—, « « Dans et par l'histoire ». Retours sur la Question juive », in Karl MARX, *Sur la Question juive*, traduit de l'allemand par Jean-François Poirier, Paris, La Fabrique, 2006, pp. 74-135.

—, « Politiques de Marx. Des luttes de classes à la guerre civile en France », in Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune*, Paris, La Fabrique, 2008, pp. 11-103.

BENSLAMA, Fethi, *Une Fiction troublante. De l'origine en partage*, Éditions de l'Aube, 1994.

—, « La Dépropriation », in *Lignes*, n° 24, 1995, pp. 34-61.

—, *Déclaration d'insoumission. À l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas* [2005], Paris, Flammarion, 2011.

BIRNBAUM, Pierre, *Genèse du populisme. Le peuple et les gros*, Paris, Fayard, 2012.

BLANCHOT, Maurice, *La Communauté inavouable*, Éditions de Minuit, 1983.

BLOCH, Olivier (dir.), *Spinoza au XX^e siècle*, Paris, PUF, 1993.

BORGES, Jorge Luis, *Le Livre de sable* [1975], Paris, Gallimard, 1983.

BRELEUR, Ernest, CHAMOISEAU, Patrick, DOMI, Serge, DELVER, Gérard, GLISSANT, Edouard, PIGEARD DE GURBERT, Guillaume, PORTECOP, Olivier, PULVAR, Olivier, WILLIAM, Jean-Claude, *Manifeste pour les "produits" de haute nécessité*, Paris, Galaade, 2009.

BROSSAT, Alain, « La Question de la plèbe », in Alain BROSSAT (dir.), *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1994, pp. 143-150.

—, *L'Épreuve du désastre. Le XX^e siècle et les camps*, Paris, Albin Michel, 1996.

—, *Le Corps de l'ennemi : hyperviolence et démocratie*, Paris, La Fabrique, 1998.

—, *La Paix barbare. Essais sur la politique contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2001.

—, « Lectures de Foucault », *Appareil* [En ligne], Comptes-rendus de Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS éditions, 2011 et de Diogo Sardinha, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, préfacé par Étienne Balibar, Paris, L'Harmattan, 2011, mis en ligne le 13 février 2013, consulté le 19 septembre 2014. URL : <http://appareil.revues.org/1521>.

BROSSAT, Alain et KLINGBERG, Sylvia, *Le Yiddishland révolutionnaire*

[1983], Paris, Éditions Syllepse, 2009.

BROWN, Wendy, *Les Habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néo-conservatisme*, traduit de l'américain par Christine Vivier, Philippe Mangeot et Isabelle Saint-saëns, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.

BUCI-GLUKSMANN, Christine, *La Gauche, le Pouvoir, le Socialisme. Hommage à Nicos Poulantzas*, Paris, PUF, 1983.

CAILLÉ, Alain, SENALLART, Michel et LAZZERI, Christian (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Tome I : de l'Antiquité aux Lumières* [2001], Paris, Flammarion, 2007.

—, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Tome II : le bonheur et l'utile* [2001], Paris, Flammarion, 2007.

CAILLOIS, Roger, *Quatre essais de sociologie contemporaine*, Paris, Olivier Perrin Éditeur, 1951.

CANETTI, Elias, *Auto-Da-Fé* [1935], traduit de l'allemand par Paule Arhex, Paris, Gallimard, 1968.

—, *Masse et puissance* [1960], traduit de l'allemand par Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1966.

CANGUILHEM, Georges, *Écrits sur la médecine*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

CASSIN, Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert/Éditions de Seuil, 2004.

CASTEL, Robert, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat* [1995], Paris, Gallimard, 2000.

—, *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?* Paris, Éditions du Seuil, 2003.

CAVAZZINI, Andrea, *Crise du marxisme et critique de l'État. Le dernier combat d'Althusser* suivi de *L'État, le marxisme, le communisme : un débat entre Althusser et Poulantzas*, Paris, Le clou dans le fer, 2009.

CHEVALIER, Louis, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*, Paris, Plon, 1958.

CLASTRES, Pierre, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

—, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, La

Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1977.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, « Quel est le peuple du populisme ? », Catherine COLLIOT-THÉLÈNE et Florent GUÉNARD (dir.), *Peuples et populisme*, Paris, PUF, 2014, pp. 5-26.

—, *La Démocratie sans « demos »*, Paris, PUF, 2010.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

—, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in Gilles DELEUZE, *L'Île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Éditions de Minuit, 2002, pp. 238-269.

—, *Spinoza. Philosophie pratique* [1981], Paris, Éditions de Minuit, 2003.

—, *Pourparlers 1972-1990* [1990], Paris, Éditions de Minuit, 2003.

DELEUZE, Gilles et GUTARRI, Félix, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

—, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles et PARNET, Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.

DERRIDA, Jacques, *L'Autre cap* suivi de *La démocratie ajournée*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.

—, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993.

—, *Politique et amitié. Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*, Paris, Galilée, 2011.

DESCARTES, René, *Les Passions de l'âme* [1649], Paris, Librairie Générale Française, 1990.

DEUTSCHER, Issac, *Essais sur le problème juif*, traduit de l'anglais par Elisabeth Gille-Nemirovsky, présenté et préfacé par Tamara Deutscher, Paris, Payot, 1969.

DONZELOT, Jacques, *L'Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques* [1984], Paris, Éditions du Seuil, 1994.

—, *Quand la ville se défait. Quelle politique face à la crise des banlieues ?*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

DOSSE, François, *Histoire du structuralisme. Tome I : Le champ du signe*

1945-1966 [1991], Paris, La Découverte, 2012.

DUPUY, Jean-Pierre, *La panique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003.

EAGLETON, Terry, *Ideology : An Introduction*, London/New York, Verso, 1991.

ESPOSITO, Roberto, *Catégories de l'impolitique*, traduit de l'italien par Nadine Le Lirzin, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

FERRY, Luc et RENAUT, Alain, *Philosophie politique* [1985], Paris, PUF, 2007.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Discours à la nation allemande* [1808], présenté, annoté et traduit de l'allemand par Alain Renaut, Paris, Éditions de l'Imprimerie Nationale, 1992.

FINKIELKRAUT, Alain, *La Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987.

FISCHBACH, Franck, *La Production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, PUF, 2005.

—, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

—, *La Privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2011.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

—, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

—, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » [1971], in *Dits et écrits. I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1004-1224.

—, « De l'archéologie à la dynastique » [1973], in *Dits et écrits. I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1274-1275.

—, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

—, « Pouvoir et stratégies » [1977], in *Dits et écrits. II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 418-428.

—, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme » [1978], in *Dits et écrits. II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 595-618.

—, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Éditions de Seuil/Gallimard, 1997.

—, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*,

Paris, Éditions de Seuil/Gallimard, 2004.

—, *Sécurité, Territoire et Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Éditions de Seuil/Gallimard, 2004.

FOURASTIÉ, Jean, *Les Trente glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris, Fayard, 1979.

FREUD, Sigmund, « Psychologie collective et analyse du Moi » [1921], in Sigmund FREUD, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1979, pp. 83-175.

FURET, François, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1995.

FURET, François, JULLIARD, Jacques et ROSANVALLON, Pierre, *La République du centre*, Paris, Calman-Lévy, 1988.

GARO, Isabelle, *L'Idéologie ou la pensée embarquée*, Paris, La Fabrique, 2009.

GAUCHET, Marcel, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.

—, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

—, *La Condition historique* [2003], entretiens réalisé par François Azouvi et Sylvain Piron, Paris, Gallimard, 2009.

—, *La Condition politique*, Paris, Gallimard, 2005.

GELLNER, Ernest, *Nation et nationalisme* [1983], traduit de l'anglais par Bénédicte Pineau, Paris, Payot, 1999.

GLISSANT, Édouard, *Introduction à une poétique du divers* [1995], Paris, Gallimard, 1997.

GORZ, André, *Écologie et Politique* [1975], Paris, Galilée, 1978.

—, *Adieux au prolétariat* [1980], Paris, Éditions du Seuil, 1983.

GRAMSCI, Antonio, *Cahiers de prison. Cahiers 1, 2, 3, 4 et 5* [1975], traduit de l'italien par Monique Aymard et Françoise Bouillot, avant-propos, notices et notes de Robert Paris, Paris, Gallimard, 1996.

—, *Cahiers de prison. Cahiers 6, 7, 8 et 9* [1975], traduit de l'italien par Monique Aymard et Paolo Fulchignoni, avant-propos, notices et notes de Robert Paris, Paris, Gallimard, 1983.

—, *Cahiers de prison. Cahiers 10, 11, 12 et 13* [1975], traduit de l'italien par Gérard Granel et Paolo Fulchignoni, avant-propos, notices et notes de Robert Paris, Paris, Gallimard, 1978.

—, *Cahiers de prison. Cahiers 14, 15, 16, 17 et 18* [1975], traduit de l'italien par Françoise Bouillot et Gérard Granel, avant-propos, notices et notes de Robert Paris, Paris, Gallimard, 1990.

—, *Cahiers de prison. Cahiers 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28 et 29* [1975], traduit de l'italien par Claude Perrus et Pierre Laroche, avant-propos, notices et notes de Robert Paris, Paris, Gallimard, 1991.

HALL, Stuart, « The Problem of Ideology : Marxism without Guarantees », in David Morley and Kuan-Hsinh Chen (ed.), *Stuart Hall : Critical Dialogues in Cultural Studies*, London /New York, Routledge, 1996, pp. 25-46.

—, *Le Populisme autoritaire. Puissance de la droite et impuissance de la gauche au temps du thatchérisme et du blairisme*, traduit de l'anglais par Hélène Sauvage et Étienne Beerlham avec la collaboration de Christophe Jacquet, Paris, Édition Amsterdam, 2008.

HARVEY, David, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

—, *Space of Neoliberalization : Toward a Theory of Uneven Geographical Development*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, traduit de l'allemand par Kostas Papaioannou, Paris, Union générale d'éditions, 1965.

—, *Principes de la philosophie du droit* [1820], présenté, annoté et traduit de l'allemand par Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 2013.

HIRSCHMAN, Albert O., *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée* [1977], traduit de l'anglais par Pierre Andler, Paris, PUF, 1997.

HOBBS, Thomas, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil* [1651], traduit de l'anglais par Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000.

HOBBSAWM, Eric, *L'Âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle 1914-1991* [1994], Bruxelles, Édition Complexe, 2003.

HOBBSAWM, Eric, et RANGER, Terence, *L'Invention de la tradition* [1983], Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

HORKHEIMER, Max et ADORNO, Theodor W., *La Dialectique de la Raison. Fragments philosophiques* [1947], traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983.

HORNE, Alistair, *A Savage War of Peace : Algeria 1954-1962*, London, Macmillan, 1987.

HUGHES, Henry Stuart, *The Obstructed Path. French Social Thought in the Years of Disperation 1930-1960*, New York, Harper and Row, 1968.

HUNTINGTON, Samuel, *Le Choc des civilisations* [1996], traduit de l'anglais par Jean-Luc Fidel, Geneviève Joublain, Patrice Jorland et Jean-Jacques Pedussaud. Paris, Éditions Odile Jacob, 2000.

ÍPOLA, Emilio de, *Althusser, l'adieu infini*, traduit de l'espagnol par Marie Bardet et préfacé par Étienne Balibar, Paris, PUF, 2012.

JAY, Martin, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1984.

JESSOP, Bob, « Pouvoir et stratégie chez Poulantzas et Foucault », *Actuel Marx*, n° 36, Paris, PUF, 2004, pp. 89-108.

JÜNGER, Ernest, *L'État universel* [1960] suivi de *La mobilisation totale* [1930], traduit de l'allemand par Henri Plard et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1990.

—, *Travailleur* [1932], traduit de l'allemand par Julien Hervier, Paris, Christian Bourgois, 1989.

KARSENTI, Bruno, *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, PUF, 1994.

—, *L'Homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1997.

KERVÉGAN, Jean-François, *Que faire de Carl Schmitt ?*, Paris, Gallimard, 2011.

KOUVÉLAKIS, Eustache et CHARBONNIER, Vincent (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, 2005.

KRACAUER, Siegfried, *L'Ornement des masses. Essai sur la modernité weimarienne* [1963], traduit de l'allemand par Sabine Cornille et préfacé par Olivier Agard, Paris, La Découverte, 2008.

LA BOÉTIE, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire* suivi de *La Boétie et la question du politique*, édition dirigée par Miguel ABENSOUR, Paris, Payot, 1993.

LACLAU, Ernesto, *Politics and Ideology in Marxist Theory : Capitalism, Fascism, Populism*, London, NLB, 1977.

—, *La Guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*, traduit de l'anglais par Claude Orsoni, (traduction partielle de *Emancipation(s)*, London, Verso, 1996), Paris, La Découverte, 2000.

—, *La Raison populiste* [2005], traduit de l'anglais par Jean-Pierre Ricard, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

LACLAU, Ernesto and MOUFFE, Chantal, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratie radicale* [1985], traduit de l'anglais par Julien Abriel et préfacé par Étienne Balibar, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009.

LACOUE-LABARTHE, Philippe et NANCY, Jean-Luc (dir.), *Le Retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983.

—, *La panique politique* suivi de *Le juif ne rêve pas*, Paris, Christian Bourgois, 2013.

LAZARUS, Sylvain (dir.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, 1993.

LE BON, Gustave, *Psychologie des foules* [1895], Paris, PUF, 2013.

LE COUR GRANDMAISON, Olivier (dir.), *Le 17 octobre 1961. Un crime d'État à Paris*, Paris, La Dispute, 2001.

—, « La Guerre d'Algérie et nous », *Lignes*, n° 9, 2002, pp. 5-23.

—, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Paris, Fayard, 2005.

LEFEBVRE, Georges, « Foule révolutionnaires », *Annales historiques de la Révolution française*, 1934, n° 1, pp. 1-26.

LEFEBVRE, Henri, *Le Matérialisme dialectique*, Paris, PUF, 1940.

—, *Le Marxisme*, Paris, PUF, 1948.

—, *Le Droit à la ville* suivi de *Espace et politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.

LEFORT, Claude, *Le Travail et l'œuvre Machiavel* [1972], Paris, Gallimard, 1986.

—, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.

—, *Essai sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

LÉNINE, Vladimir Ilitch, *Que faire ?* [1902], présenté et annoté par Jean-Jacques Marie, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

—, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme (essai de vulgarisation)* [1917], Paris/Moscou, Éditions Sociales et Éditions du progrès, 1971.

—, *L'État et la révolution* [1918], présenté par Laurent Lévy, Paris, La Fabrique, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Race et histoire*, Paris, Gonthier, 1961.

LINHART, Robert, *L'Établi* [1978], Paris, Éditions du Minuit, 1981.

LORDON, Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010.

—, *La Société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Éditions du Seuil, 2013.

LÖWY, Michael, *La Cage d'acier. Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris, Stock, 2013.

LUKACS, Georg, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit, 1960.

LYOTARD, Jean-François, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

MACHEREY, Pierre, *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992.

MACPHERSON, Crawford Brough, *La Théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke* [1962], traduit de l'anglais par Michel Fuchs, Paris, Gallimard, 2004.

MANANT, Pierre, *Cours familial de philosophie politique* [2001], Paris, Gallimard, 2004.

MANNHEIM, Karl, *Idéologie et utopie* [1929], traduit de l'allemand par Jean-Luc Evard et préfacé par Wolf Lepenies traduite par et Olivier Mannoni, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006.

MARTIN, Jean-Clet, *Bréviaire de l'éternité. Vermeer et Spinoza*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2011.

MARX, Karl, *Misère de la philosophie* [1847], Paris, Éditions Sociales, 1972.

—, *Les luttes des classes en France* [1850], Paris, Gallimard, 1994.

—, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* [1852], présenté et annoté par Raymond Huard et traduction revue par Gérard Cornillet, Paris, Éditions

Sociales, 1984.

—, *Contribution à la critique de l'économie politique* [1859], traduit de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert Badia, Éditions Sociales, Paris, 1977.

—, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre I* [1867], III tomes, traduit de l'allemand par Joseph Roy, Paris, Éditions Sociales, 1971-1973.

—, *La Guerre civile en France (1871)* [1871], Paris, Éditions Sociales, 1968.

—, *Le Capital. Le procès de circulation du capital. Livre II* [1885], II tomes, traduit de l'allemand par Erna Cogniot, Catherine Cohen-Solal et Gilbert Badia, Paris, Éditions Sociales, 1953, 1960.

—, *Le Capital. Le procès d'ensemble de la production capitaliste. Livre III* [1894], III tomes, traduit de l'allemand par Catherine Cohen-Solal et Gilbert Badia, Paris, Éditions Sociales, 1969, 1970, 1960.

—, *Manuscrits de 1944* [1932], traduit de Jacques-Pierre Gougeon, Paris, Flammarion, 1996.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *L'Idéologie allemande, première partie Feuerbach*, précédée des *Thèses sur Feuerbach* [1846], traduit de l'allemand par Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Éditions Sociales, 1974.

—, *Manifeste du parti communiste* [1848], Paris, Éditions Sociales, 1966.

MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

—, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Paris, ENS Éditions, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Œuvres*, édition établie et préfacée par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 2010.

MICHELET, Jules, *Le Peuple* [1846], Paris, Flammarion, 1974.

MINATO, Chihiro, *Essai sur la masse* [en japonais], Tokyo, Chikuma-Shobo, 2001.

MOREAU, Pierre-François, *Spinoza*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

—, « Affects et politique : une difficulté du spinozisme », in *Spinoza et les affects*, textes réunis par Fabienne BRUGÈRE et Pierre-François MOREAU, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998, pp. 55-62.

—, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2002.

MOSCOVICI, Serge, *L'Âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, Paris, Fayard, 1981.

MOUFFE, Chantal, *The Challenge of Carl Schmitt*, London, Verso, 1999.

—, *On the Political*, London/New York, Routledge, 2005.

NANCY, Jean-Luc, *La Communauté désœuvrée* [1986], Paris, Christian Bourgois, 1999.

—, *La Communauté affrontée*, Paris, Galilée, 2001.

—, *La Création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002.

—, *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 2008.

NEGRI, Antonio, *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza* [1981], traduit de l'italien par François Matheron et préfacé par Gilles Deleuze, Pierre Macherey et Alexandre Matheron, Paris, PUF, 1982.

—, « Reliqua desiderantur : Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza », *Studia Spinozana*, n° 1, 1985, pp. 143-182.

—, « Démocratie et éternité », in Myriam REVAULT D'ALLONNES et Hadi RIZK (dir.), *Spinoza : puissance et ontologie*, Paris, Éditions Kimé, 1994.

—, *Le Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, PUF, 1997.

NEGRI, Antonio, HARDT, Michael, *Empire* [2000], Paris, Exils, 2000.

—, *Multitude. Guerre et démocratie à l'époque de l'Empire* [2004], Paris, La Découverte, 2004.

—, *Commonwealth* [2009], traduit de l'anglais par Elsa Boyer, Paris, Stock, 2012.

NISHIKAWA, Nagao, *Essai sur le néocolonialisme. Le colonialisme de l'époque de la globalisation* [en japonais], Tokyo, Heibon-Sha, 2006.

NISHITANI, Osamu, « Le Japonais », in Pierre Legendre (dir.), *Tour du monde des concepts*, préfacé par Jean-Noël Robert et postfacé par Suresh Sharma, Paris, Fayard, 2013, pp. 287-313.

NOIRIEL, Gérard, *Le Creuset français. Histoire de l'immigration : XIX^e-XX^e siècle* [1988], Paris, Éditions du Seuil, 2006.

—, *État, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, [2001], Paris, Gallimard, 2005.

OGILVIE, Bernard, *L'Homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012.

ORTEGA Y GASSET, José, *La Révolte des masses* [1929], traduit de l'espagnol par Louis Parrot et Delphine Valentin et préfacé par José-Luis Goyena, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

ORWELL, George, *La Ferme des animaux* [1945], traduit de l'anglais par Jean Quéval, Paris, Gallimard, 1984.

—, *1984* [1949], traduit de l'anglais par Amélie Audiberti, Paris, Gallimard, 1972.

PARTI COMMUNISTE FRANÇAIS, *Le Socialisme pour la France. 22^e congrès du parti communiste français 4 au 8 février 1976*, Paris, Éditions sociales, 1976.

PLATON, *Gorgias*, présenté et traduit par Monique Canto, Paris, Flammarion, 2007.

POLANYI, Karl, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time* [1944], Foreward by Joseph Stiglitz and Introduction by Fred Block, Boston, Beach Press, 2001.

POULANTZAS, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, tome I, Paris, Maspero, 1968.

—, *Pouvoir politique et classes sociales*, tome II, Paris, Maspero, 1971.

—, *Fascisme et dictature*, Paris, Éditions du Seuil/Maspero, 1974.

—, *Les Classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.

—, « Les Transformations actuelles de l'État », in Nicos Poulantzas (dir), *La Crise de l'État*, Paris, PUF, 1976, pp. 19-58.

—, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF, 1978.

—, *Repères, hier et aujourd'hui, textes sur l'État*, Paris, Maspero, 1980.

RANCIÈRE, Jacques, « Le Concept de critique et la critique de l'économie politique des *Manuscrits de 1844* au *Capital* », in Louis ALTHUSSER, Étienne BALIBAR, Roger ESTABLET, Pierre MACHEREY et Jacques RANCIÈRE, *Lire le Capital* [1965], Paris, PUF, 1996, pp. 81-183.

—, *La Leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974.

—, *Le Philosophe et ses pauvres* [1983], Paris, Flammarion, 2007.

—, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

- , *Aux bords du politique* [1998], Paris, Gallimard, 2004.
- , *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.
- , *Le Spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008.
- , « L'introuvable populisme », in Alain Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Georges Didi-Huberman, Sadri Khiari, Jacques Rancière, *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La Fabrique, 2013, pp. 137-143.
- REICH, Wilhelm, *La Psychologie de masse du fascisme* [1933], Paris, Payot, 1999.
- RENAN, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?* [1887], Paris, Éditions Mille et une nuits, 1997.
- REY, Alain (dir.), *Le Grand Robert de la Langue française*, Paris, Le Robert, 2001.
- RIOUX, Jean-Pierre et SIRINELLI, Jean-François, *Histoire culturelle de la France. Tome IV : Le Temps des masses. Le vingtième siècle* [1998], Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- ROGER, Philippe, « Un manifeste littéraire : le roman populiste », *Critique*, « populisme », n° 776-777, 2012, pp. 5-23.
- ROSANVALLON, Pierre, *L'État en France de 1789 à nos jours* [1990], Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- , *La Nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- ROSS, Kristin, *Rouler plus vite, laver plus blanc. Modernisation de la France et décolonisation au tournant des années 60* [1995], traduit de l'anglais par Sylvie Durastanti, Paris, Flammarion, 2006.
- , *Mai 68 et ses vies ultérieures* [2002], traduit de l'anglais par Anne-Laure Vignaux, Bruxelles, Éditions Complexe, 2005.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social* [1762], présenté par Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2001.
- SAKAGUCHI, Kyohei, *Comment faire l'État indépendant ?* [en japonais], Tokyo, Kodan-Sha, 2012.
- SARTRE, Jean-Paul, « Le Tiers-Monde commence en banlieue », in *Situations VIII : autour de 68*, Paris, Gallimard, 1972, pp.302-307.
- , *Critique de la raison dialectique précédé de Question de méthode. Tome I : Théories des ensembles pratiques* [1960], Paris, Gallimard, 1985.

SCHMITT, Carl, *La Notion de politique* [1932] suivi de *Théorie de partisan* [1962], traduit de l'allemand par Marie-Louise Steinhauser et préfacé par Julien Freund, Paris, Flammarion, 1992.

—, « L'État comme mécanisme chez Hobbes et Descartes » [1937], traduit de l'allemand par Mira Köller et Dominique Ségler, *Les Temps modernes*, n° 544, 1991, pp. 1-14.

—, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique* [1938], traduit de l'allemand par Denis Trierweiler, avec la préface par Étienne Balibar et la postface par Wolfgang Palaver traduite de l'allemand par Mira Koëller et Dominique Ségler, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

—, « Changement de structure du droit international » [1943], in Carl Schmitt, *La Guerre civile mondiale. Essais (1943-1978)*, traduit de l'allemand et présenté par Céline Jouin, Maisons-Alfort, Éditions Ère, pp. 29-50.

—, *Le Nomos de la Terre dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum* [1950], traduit de l'allemand par Lilyane Deroche-Guercel et révisé, présenté et annoté par Peter Haggemacher, Paris, PUF, 2001.

SCHNAPPER, Dominique, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation* [1994], Paris, Gallimard, 2003.

—, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, Paris, Gallimard, 2004.

—, *Qu'est-ce que l'intégration ?*, Paris, Gallimard, 2007.

SIEYÈS, Emmanuel, *Qu'est-ce que le tiers-état ?* [1789], Paris, Flammarion, 2009.

SMITH, Anthony D., *National Identity*, Reno, University Nevada Press, 1991.

SOREL, Georges, *Réflexions sur la violence* [1908], préfacé par Jacques Julliard, Paris, Éditions du Club France Loisirs, 1990.

SPINOZA, Baruch de, *Traité théologico-politique*, traduit et annoté par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1965.

—, *Traité politique. Lettres*, traduit et annoté par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1966.

—, *Éthique*, présenté et traduit par Bernard Pautrat, Éditions du Seuil, 2010.

STORA, Benjamin, *Histoire de la guerre d'Algérie (1954-1962)*, Paris, La

Découverte, 1998.

—, *La Gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 1998.

STRAUSS, Leo, *La Critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible* [1981], traduit de l'allemand par Gérard Almaleh, Albert Baraquin et Mireille Depadt-Ejchenbaum, Paris, Cerf, 1996.

—, « commentaire sur *La Notion du politique* de Carl Schmitt », in Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la Notion du politique. Un dialogue entre absents*, traduit de l'allemand par François Manent, Paris, Commentaire/Julliard, 1990.

SUPIOT, Alain, *L'Esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché mondiale*, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

TARDE, Gabriel, *L'Opinion et la foule* [1901], Paris, PUF, 1989.

THIBAUD, Paul, « Le 17 octobre 1961 : un moment de notre histoire », *Esprit*, n° 279, 2001, pp. 6-19.

TÖNNIES, Ferdinand, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* [1887], traduit de l'allemand par Joseph Leif, Paris, PUF, 1944.

TOSEL, André, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008.

TRAVERSO, Enzo, *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.

—, *La Violence nazie. Une généalogie européenne*, Paris, La Fabrique, 2002.

—, *1914-1945. La guerre civile européenne* [2007], Paris, Hachette Littératures, 2009.

—, *L'Histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XX^e siècle*, Paris, La Découverte, 2011.

TRONTI, Mario, *Nous opéraïstes. Le 'roman de formation' des années soixante en Italie* [2008], traduit de l'italien par Michel Valensi, Paris/Lausanne, Éditions d'en bas et Éditions de l'éclat, 2013.

UEMURA, Kunihiro, *Lire Marx* [en japonais], Tokyo, Seido-Sha, 2001.

UKAI, Satoshi, « 'Citoyen Caliban' ou la politique de l'esprit chez Renan » [en japonais], in Ernest RENAN, Johann Gottlieb FICHTE, Joël ROMAN, Étienne BALIBAR, *Qu'est-ce que la nation ?* traduit de l'allemand et du

français par Ukai Satoshi, Onishi Masaichiro, Hosomi Kazuyuki, Ueno Naritoshi, Tokyo, Inscript, 2000, pp. 241-267.

—, « La Limite de l'humanisme national » [en japonais], in Ernest RENAN, Johann Gottlieb FICHTE, Joël ROMAN, Étienne BALIBAR, *Qu'est-ce que la nation ?* traduit de l'allemand et du français par Ukai Satoshi, Onishi Masaichiro, Hosomi Kazuyuki, Ueno Naritoshi, Tokyo, Inscript, 2000, pp. 270-288.

WALLERSTEIN, Immanuel, *L'Afrique et l'indépendance*, traduit de l'anglais par Arnelle De Lesquen, Paris, Présence africaine, 1966.

—, *The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York, Academic Press Inc, 1974.

—, *The Capitalist World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

—, *The Modern World-System II. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, New York, Academic Press Inc, 1980.

—, *Le Capitalisme historique* [1985], traduit de l'anglais par Philippe Steiner et Christian Tutin, Paris, La Découverte, 2011.

—, *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^e siècle* [1991], traduit de l'anglais par Anne-Emmanuelle Demartini et Xavier Papaïs, Paris, PUF, 1995.

—, *L'Après-libéralisme : essai sur un système-monde à réinventer* [1995], traduit de l'anglais par Patrick Hutchinson, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1999.

—, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-monde* [2006], traduit de l'anglais par Camille Horsey, avec la collaboration de François Gèze, Paris, La Découverte, 2009.

—, *L'Universalisme européen : de la colonisation au droit d'ingérence* [2006], traduit de l'anglais par Patrick Hutchinson, Paris, Démopolis, 2008.

WEIL, Éric, *Essais et conférences. Tome II : Politique*, Paris, Vrin, 1991.

WIEVIORKA, Michel, *Le Racisme, une introduction*, Paris, La Découverte, 1998.

WINOCK, Michel, *La France politique, XIX^e-XX^e siècle* [1999], Paris,

Éditions du Seuil, 2003.

——, « Les populismes français », in Jean-Pierre Rioux (dir.), *Les populismes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques et Perrin, 2007, pp. 131-154.

WOLIN, Sheldon S., *Politics and Vision : Continuity and Innovation in Western Political Thought*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1960.

Index

- Abensour, Miguel, 23, 236, 245-253,
268, 271, 355
- Adorno, Theodor W., 32, 239
- Agamben, Giorgio, 228-231,
310-311, 320, 348
- Althusser, Louis, 19, 21, 32, 42,
47-48, 53-55, 58-62, 86-88,
111-112, 130-133, 135, 167, 254,
276, 355
- Anderson, Benedict, 181
- Anderson, Perry, 31-33, 40-41,
48-50
- Arendt, Hannah, 26, 175, 228, 239,
331-338, 342
- Arrighi, Giovanni, 194
- Badiou, Alain, 59
- Bataille, Georges, 349
- Baudrillard, Jean, 219-223
- Bauman, Zygmunt, 239
- Benhabib, Seyla, 335
- Bensaïd, Daniel, 90-91, 95, 100,
206, 222, 238-239
- Benslama, Fethi, 360-361
- Birnbaum, Pierre, 345
- Boppio, Norberto, 89
- Bourgeois, Léon, 346
- Braudel, Fernand, 188
- Brossat, Alain, 12, 40, 228, 264,
267, 283
- Brown, Wendy, 348
- Canetti, Elias, 11, 15-16
- Canguilhem, Georges, 16
- Castel, Robert, 244, 346, 347
- Cavazzini, Andrea, 45
- Clastres, Pierre, 246-248, 250
- Chevalier, Louis, 212
- Colliot-Thélène, Catherine, 345
- Deleixhe, Martin, 13, 162, 270
- Deleuze, Gilles, 73, 78, 275-276,
311, 341
- Derrida, Jacques, 360
- Deutscher, Issac, 12
- De Witt, Jan, 277-279, 281, 295, 298
- Donzelot, Jacques, 157, 209
- Dosse, François, 236
- Eagleton, Terry, 353
- Engels, Friedrich, 20, 32, 35-36, 70,
86
- Ferry, Luc, 23, 236, 243, 253, 268,
271, 355
- Fichte, Johann Gottlieb, 214, 243
- Fischbach, Franck, 223, 242-243,
245, 284
- Foucault, Michel, 23, 57-58,
135-137, 194, 203, 236, 253-271,
289, 355
- Freud, Sigmund, 14-15
- Fukuyama, Francis, 240
- Furet, François, 237-241
- Gauchet, Marcel, 248, 356
- Gellner, Ernest, 169, 181
- Glucksmann, André, 238

Gobineau, Joseph-Arthur, 175

Gramsci, Antonio, 21, 32, 85, 87, 99, 106-109, 194, 197, 237, 270, 281

Hall, Stuart, 217-218, 256, 349-350

Harvey, David, 25

Heidegger, Martin, 24, 28, 239, 309

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 58, 189-193, 243, 255, 269

Hirschman, Albert O., 282

Hobbes, Thomas, 13-14, 16, 247-248, 281-293, 298, 313-326, 358

Hobsbawm, Eric, 169, 181

Horkheimer, Max, 32, 239

Huntington, Samuel, 206

Jay, Martin, 31

Jünger, Ernst, 309

Karsenti, Bruno, 16

Kelsen, Hans, 310

Kervégan, Jean-François, 191, 311-312

Laclau, Ernesto, 164, 191, 284, 351-353, 355

Lacoue-Labarthe, Philippe, 15

Le Bon, Gustave, 16

Le Cour Grandmaison, Olivier, 148

Lefebvre, Henri, 222

Lefort, Claude, 23, 42, 232-233, 236, 246, 248-253, 268, 271, 355

Lénine, Vladimir Ilitch, 21, 32, 42, 85-87, 91, 95-108, 111, 117, 119-124, 129, 197, 241, 348-349

Lévi-Strauss, Claude, 201, 205-206

Lévy, Bernard-Henri, 238

Linhart, Robert, 140, 221

Louis-Bonaparte, Napoléon, 38-39

Löwy, Michael, 354

Lukács, Georg, 20, 32, 40-49, 52, 80-82, 103, 351

Lyotard, Jean-François, 219, 221-223, 246

Macherey, Pierre, 53, 276

Machiavel, Nicolas, 250, 280-281

Marchais, Georges, 27, 47, 88

Marx, Karl, 20-22, 28, 32, 35-40, 42-45, 52-83, 85-96, 120, 136-138, 163-164, 191, 237-238, 241, 243, 249, 254, 257-258, 260, 262-263, 274, 276, 356

Matheron, Alexandre, 276, 289

Merleau-Ponty, Maurice, 42, 45-48

Michelet, Jules, 352

Mitterrand, François, 25, 27, 125, 141, 159, 241, 350

Mouffe, Chantal, 16, 164, 310, 353

Nakasone, Yasuhiro, 350

Nancy, Jean-Luc, 15, 30

Negri, Antonio, 22, 276, 310-311, 320

Nietzsche, Friedrich, 262-263

Nishitani, Osamu, 24

Noiriel, Gérard, 158

Papon, Maurice, 145, 149-152, 158

Platon, 13

Polanyi, Karl, 244

Poulantzas, Nicolas, 21, 86-87, 111-138, 141, 197, 237, 348-349

Rancière, Jacques, 39, 53, 58,
155, 265, 341, 351
Renan, Ernest, 214
Renaut, Alain, 23, 214, 236, 243,
253, 268, 271, 355
Roger, Philippe, 345
Rosanvallon, Pierre, 209, 241
Ross, Kristin, 148, 196, 220-222
Rousseau, Jean-Jacques, 208, 282,
285-287, 291, 293, 358
Sartre, Jean-Paul, 32, 155, 157
Schmitt, Carl, 26, 228, 309-327, 357
Schnapper, Dominique, 329-331,
341
Sieyès, Emmanuel, 352
Spinoza, Baruch, 5, 6, 22-28,
137-138, 274-307, 317, 357
Strauss, Leo, 297, 322
Tarde, Gabriel, 16
Thatcher, Margaret, 25, 349-350,
353
Thibaud, Paul, 152-153
Tönnies, Ferdinand, 171-172
Tosel, André, 85, 106, 276
Traverso, Enzo, 208, 238-241
Wallerstein, Immanuel, 22-23, 167,
169-197, 216, 218, 225-226, 241,
254, 261, 277, 355-356, 359
Weil, Éric, 33-35
Winock, Michael, 157-159
Yoshimoto, Ryumei, 258-259,
262-263
Žižek, Slavoj, 354