

Étienne Balibar

Philosophe, Paris X-Nanterre

Identités conflictuelles et violences identitaires

Entretien avec Razmig Keucheyan et Michaël Löwy

Tu as préfacé le dernier ouvrage de Carl Schmitt traduit en français¹. En quoi cet auteur, dont les liens avec le régime nazi sont notoires, intéresse-t-il la pensée de gauche ?

Carl Schmitt est le plus brillant et donc le plus dangereux des penseurs d'extrême droite. Dans la conjoncture actuelle, il existe une possibilité réelle pour des courants de droite et d'extrême droite de redevenir influents, voire hégémoniques, ce au-delà d'épisodes ponctuels comme la qualification de Le Pen au second tour des présidentielles. Il serait par conséquent aberrant de ne pas chercher à comprendre les sources de la pensée d'extrême droite contemporaine. C'est le mot d'ordre de Lénine que je cite dans ma préface pour connaître l'ennemi, il faut aller au pays de l'ennemi.

Les pensées de droite et de gauche ne sont pas des totalités fermées, les problématiques circulent entre elles. La raison en est l'intérêt, commun aux révolutionnaires et aux contre-révolutionnaires, de mettre en évidence les contradictions de l'ordre existant. Schmitt a indéniablement tiré les leçons d'une certaine pensée révolutionnaire. Il s'agit de savoir ce qu'en retour, une pensée révolutionnaire peut puiser dans son œuvre. Par exemple, Schmitt pense l'ordre constitutionnel à partir de l'état d'exception. Walter Benjamin a transformé cette idée en parlant de la nécessité de rendre permanent l'état d'exception. Je dis pour ma part que l'ordre hégémonique comporte toujours une sorte de « face d'exception ».

Schmitt examine de façon extraordinairement aiguë la formation et la fonction de l'État moderne, en particulier dans ses rapports avec la guerre et le droit. Il précède de ce point de vue tous ceux qu'on appelle aujourd'hui les « souverainistes », qu'ils soient de gauche ou de droite. On pourrait dire que Schmitt est, en quelque sorte, le souverainiste idéal. Or, j'ai toujours pensé qu'on a intérêt, face à un adversaire, à s'adresser non aux versions faibles de son discours, mais à ses versions fortes. Nous ne sommes évidemment pas forcés d'entériner les conclusions de ses analyses. Mais nous sommes placés devant le défi de faire au moins aussi bien, sinon mieux.

Tu as récemment publié un article dans la revue *Lignes* intitulé « Internationalisme ou barbarie ». Pourrais-tu expliquer en quoi consiste cette dichotomie pour toi ?

Il y a un noyau dur de l'héritage marxiste auquel je ne veux en aucun cas renoncer, qui est celui de la lutte des classes et de l'internationalisme. Le *Manifeste communiste* se termine par la conjonction, et même par l'identification, de ces deux notions. En fin de compte, le *Manifeste* n'a été écrit que pour démontrer que la lutte des classes et l'internationalisme étaient une seule et même chose, que ces phénomènes étaient inséparables l'un de l'autre.

La question est de savoir quel est le rapport entre lutte des classes et internationalisme aujourd'hui. On est obligé de constater que l'identification de ces deux termes ne va plus de soi. Le danger existe que la classe ouvrière réagisse à la situation de crise actuelle non de façon progressiste, mais sur un mode réactionnaire. Et donc existe également le danger que certaines orientations de la lutte des classes soient contradictoires avec les exigences de l'internationalisme. Nous sommes à une croisée des chemins. Nous ne devons renoncer ni à la lutte des classes, ni à l'internationalisme. Mais nous ne pouvons plus croire que leur conjonction va de soi. Si nous lâchons prise sur la lutte des classes ou sur l'internationalisme, c'est une certaine forme de barbarie qui surgira.

Mon titre faisait allusion à la célèbre formule de Rosa Luxemburg. Présentant l'alternative « socialisme ou barbarie », elle avait bien l'internationalisme à l'esprit. Elle voulait dire : socialisme contre la guerre impérialiste ou barbarie de la guerre impérialiste. « Barbarie » est un mot très fort, qui désigne le moment où la violence se substitue à la politique. En disant « internationalisme ou barbarie », je soutiens implicitement qu'il n'est pas nécessaire de faire le détour par le socialisme pour parvenir à l'internationalisme. Je ne m'oppose évidemment pas au socialisme. C'est simplement une façon de dire qu'il faut attaquer directement le problème de la violence, en particulier de la violence identitaire.

La violence identitaire peut prendre différentes formes : inter-ethnique, internationale, inter-religieuse. La question n'est pas de savoir si on est pour ou contre les identités en général, mais d'affirmer que l'on est pour certaines identités contre d'autres, pour certains régimes d'identification contre d'autres. Le problème de l'identité se pose nécessairement là où apparaît l'altérité. L'enjeu de cette discussion est très visible, notamment dans le cadre de la construction européenne. L'Europe admettra-t-elle que depuis longtemps, et de plus en plus à mesure que le temps passe, une part essentielle de sa culture vient du monde extra-européen ? Les conservateurs, du pape à Valéry Giscard d'Estaing, affirment que l'Europe est chrétienne, et tentent de clôturer l'identité européenne. L'identité européenne est une identité ouverte, en transition.

C'est une identité conflictuelle, qu'il ne faut pas définir d'en haut comme on a essayé de définir les identités nationales au XIX^e siècle.

Tu évoques dans certains textes le concept d'origine spinoziste de « multitudes ». En quoi ta définition de ce concept se distingue-t-elle de celle de Toni Negri? Quel est le rapport entre ce concept et la « politique de civilité » que tu appelles de tes vœux ?

Je ne récusé pas le concept de multitude, mais je ne suis pas certain de vouloir me placer sous cette bannière. Negri a puisé chez Spinoza l'idée extrêmement forte de puissance de la multitude. Cette idée, reprise dans *Empire*, consiste à dire que la force des organisations hégémonique – États, Empires – trouve son origine dans la force de la multitude elle-même. Il y a une puissance de la multitude qui est captée, concentrée et monopolisée par l'État, qui tient ainsi le peuple en respect. Negri confère à la notion de multitude une connotation essentiellement positive.

J'ai toujours lu Spinoza autrement. Il me semble que Spinoza caractérise les masses comme profondément ambivalentes. Il pensait que la puissance des masses était tout autant destructrice que constructive. C'est la raison pour laquelle je ne me sers pas du terme de multitude. Negri présente sous l'appellation de multitude le non-sujet, l'anti-sujet de la politique émancipatrice, qui fait face au Léviathan incarné par l'ordre existant. La multitude chez Negri a donc un caractère insaisissable, indéfinissable. Ceci, je dois le dire, me semble être politiquement insuffisant, et peut-être même dangereux. Le concept de multitude ne fournit aucun critère qui permette de déterminer quels sont les mouvements « anti-systémiques » effectivement progressistes et émancipateurs. Je ne vois pas dans le concept de Negri le moyen de tracer une démarcation suffisamment claire entre les mouvements progressistes et ceux qui ne le sont pas.

Mon propre concept de « politique de la civilité » se déploie quant à lui de la façon suivante. Une politique de la civilité, c'est une politique des conditions de possibilité de la politique. Toute intervention qui a pour vocation de prévenir ou d'interrompre un processus de violence est un exemple de politique de la civilité. La politique de la civilité est en un sens une politique « anti-violence », c'est une résistance à la violence qui détruit la possibilité même de la politique. Ce point de vue n'est pas contradictoire avec l'idée de transformation radicale de la société et de la violence qu'elle porte en elle. Mais l'idée de transformation de la société n'insiste pas suffisamment sur la nécessaire résistance face à la violence.

On m'a alors dit : tu es donc pour la non-violence, tu es devenu non-violent. À quoi j'ai été obligé de répondre qu'il y avait sûrement quelque chose d'important dans une certaine tradition de pensée non-violente, à laquelle nous n'a-

vons pas prêté suffisamment attention. J'ai donc l'intention de travailler plus sérieusement des auteurs comme Gandhi et Martin Luther King. J'ai dit dans un article récent que le grand rendez-vous manqué était celui des deux stratégies révolutionnaires du XX^e siècle : celles de Lénine et de Gandhi. Gandhi était un grand politique, un grand organisateur. Je ne dis pas que la non-violence de Gandhi a vacciné l'Inde contre la peste identitaire. Mais inversement, il est clair que la violence révolutionnaire a préparé le terrain à une certaine militarisation de la politique. Il est donc nécessaire de s'interroger sur les effets destructeurs de la violence, y compris de la violence révolutionnaire.

1 Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, Paris, Seuil, 2002.